This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

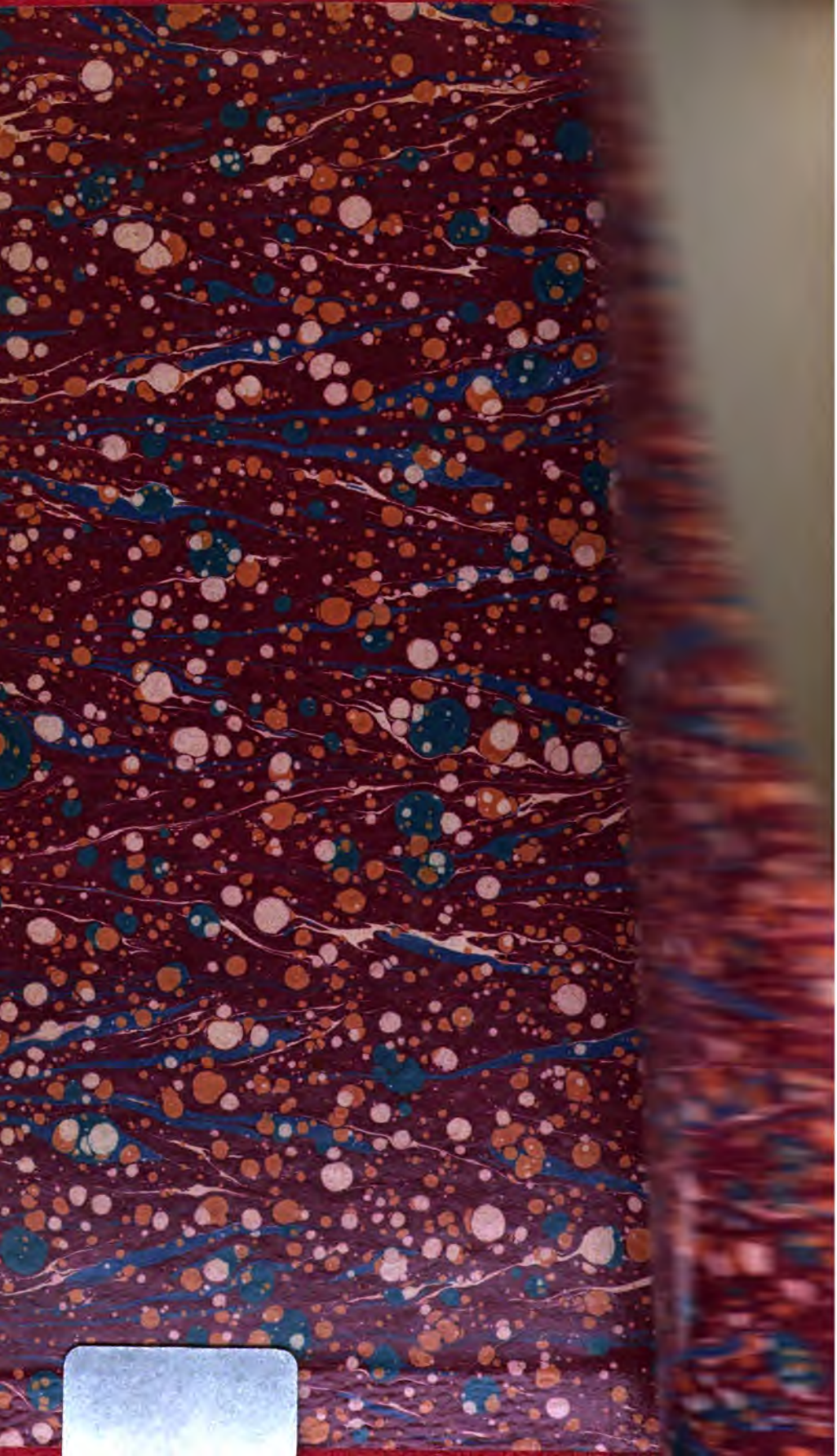
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

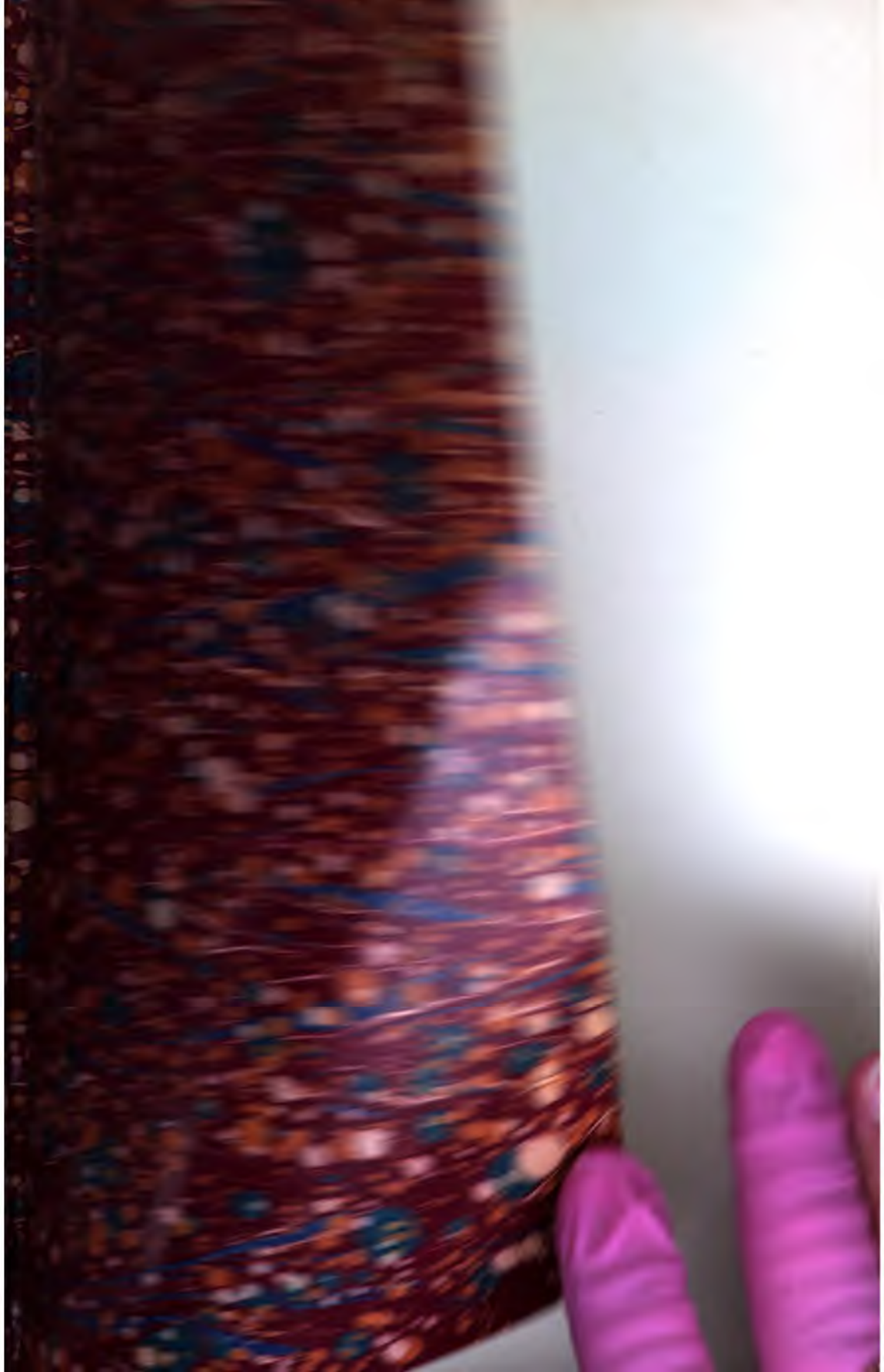
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`





105
R45

15e Année, N° 1. Janvier 1907

Library MAR 29 1907

Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : M. XAVIER LÉON

SOMMAIRE

Harald Höffding. Le concept de la volonté 1-17

A. Lalande ..... Sur une fausse exigence de la Raison dans la méthode des sciences morales 18-33

A.-N. Whitehead. Introduction logique à la géométrie 34-39

G. Aillet ..... La responsabilité objective (*fin*) 40-65

ÉTUDES CRITIQUES

L. Brunschvicg.. La philosophie pratique de Kant 66-93

ENSEIGNEMENT

Ed. Goblot ..... La licence de philosophie 94-102

QUESTIONS PRATIQUES

F. Challaye ..... Le syndicalisme révolutionnaire 103-127

Supplément : Livres nouveaux. — Revues et Périodiques. — Nécrologie. — Souscription au monument Renouvier.

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. — Un an (6 numéros) : France, 12 fr.; Colonies et Union postale, 15 fr.

(Les abonnements partent du 15 janvier.)

Pour l'envoi de toute correspondance, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse : *Librairie Armand Colin, 5, rue de Mezières, Paris, 6e.*

105
R45

15e Année, N° 1. Janvier 1907

Stanford University Library
MAR 29 1907

Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : M. XAVIER LÉON

SOMMAIRE

Harald Höffding. Le concept de la volonté 1-17
A. Lalande ..... Sur une fausse exigence de la Raison dans la méthode des sciences morales 18-33
A.-N. Whitehead. Introduction logique à la géométrie 34-39
G. Aillet ..... La responsabilité objective (*fin*) 40-65

ÉTUDES CRITIQUES

L. Brunschvicg .. La philosophie pratique de Kant 66-93

ENSEIGNEMENT

Ed. Goblot ..... La licence de philosophie 94-102

QUESTIONS PRATIQUES

F. Challaye ..... Le syndicalisme révolutionnaire 103-127

Supplément : Livres nouveaux. — Revues et Périodiques. — Nécrologie. — Souscription au monument Renouvier.

Librairie Armand Colin
5, rue de Mézières, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. — Un an (6 numéros) : France, 12 fr.; Colonies et Union postale, 15 fr.
(Les abonnements partent du 15 janvier.)

Pour l'envoi de toute correspondance, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse : *Librairie Armand Colin, 5, rue de Mézières, Paris, 6e.*

BULLETIN

DE LA

Société française de Philosophie

Administrateur : M. XAVIER LÉON | *Secrétaire général :* M. André LALANDE

SEPTIÈME ANNÉE

Chaque année du **Bulletin de la Société française de Philosophie** comprend huit numéros, paraissant de Janvier à Août, à raison de un numéro par mois.

ABONNEMENT ANNUEL (du 1er janvier)

FRANCE, ALGÉRIE, TUNISIE..... 8 fr. | COLONIES ET UNION POSTALE.. 10 fr.

Le numéro : 1 fr. 50

La Première Année (1901), commencée en mai, s'est terminée en août; le prix de cette *première année (4 numéros)* est de 6 fr.

Les 2e, 3e, 4e, 5e et 6e années (1902 à 1906) sont en vente au prix de 12 fr. par année.

SOMMAIRES DES HUIT NUMÉROS DE LA SIXIÈME ANNÉE. — Janvier : Le développement des états mystiques chez Sainte-Thérèse. — Février : De l'idée de vie chez Guyau. — Mars : Le contenu essentiel des principes de la thermodynamique. — Avril : La détermination du fait moral (thèse). — Mai : La détermination du fait moral (discussion). — Juin : L'évolution interne des états personnels et la constitution progressive du moi. — Juillet : La causalité en histoire. — Août : Vocabulaire philosophique (F et G).

BIBLIOTHÈQUE

du

Congrès international de Philosophie

4 VOLUMES IN-8° CORRESPONDANT AUX 4 SECTIONS DU CONGRÈS

I. **Philosophie générale et Métaphysique.** In-8° de 482 pages, br. 12 fr. 50

II. **Morale générale** : *La philosophie de la paix; les Sociétés d'enseignement populaire.* In-8° de 430 pages, broché. . . . . 12 fr. 50

III. **Logique et Histoire des Sciences.** In-8° de 690 pages, br. 25 fr. »

IV. **Histoire de la Philosophie.** In-8° de 530 pages, broché. . 12 fr. 50

Revue

de

Métaphysique

et de

Morale

Supplément à la Revue de Métaphysique, n° 6, Novembre 1907.
L'Éditeur-gérant : Max Leclerc.

Revue de Métaphysique et de Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

QUINZIÈME ANNÉE — 1907

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

106453

REVUE
DE
MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

LE CONCEPT DE LA VOLONTÉ

Un débat caractéristique sur la volonté se poursuit dans la psychologie de notre époque. D'un côté on n'admet pas que la volonté puisse être posée comme un point de vue particulier de la vie consciente, un côté particulier ou un élément de celle-ci — peu importe l'expression qu'on choisit. De l'autre côté on maintient que la volonté dénote, au contraire, le point de vue le plus fondamental d'où considérer la vie consciente : celle-ci est, d'un bout à l'autre, vouloir, de sorte que les sensations, les représentations et les sentiments ne sont compréhensibles que dans leur rapport avec la volonté. Historiquement la première théorie remonte jusqu'à Hume; dans la psychologie moderne elle est représentée par MM. Münsterberg, Ehrenfels, Ebbinghaus et Lapie. La seconde théorie est exposée par Fichte et Schopenhauer; dans la psychologie moderne elle est représentée par MM. Wundt, William James, Fouillée et Jodl. C'est cette dernière théorie que j'adopte, et je vais tâcher, dans le présent article, de fonder ma manière de voir.

Le problème tient intimement à la position de la psychologie comme science empirique. On peut le formuler ainsi : un vouloir peut-il être l'objet d'une observation simple et directe? Et sinon, a-t-on le droit de poser la volonté comme une manifestation indépendante de la vie consciente. Pour moi, je réponds négativement à la première question et, néanmoins, affirmativement à la seconde. Je suis donc d'accord avec la première théorie dans ses prémisses,

mais je nie l'exactitude de sa conclusion, parce qu'elle néglige certains faits fondamentaux.

Si nous nous en tenons à ce que présente l'observation de soi-même directe et simple, nous ne trouvons jamais que des sensations, des sentiments et des représentations. Ce que nous appelons phénomènes de volonté apparaissent accompagnés de certaines sensations propres d'inquiétude, de désir, d'effort que nous semblons y mettre, d'énergie que nous semblons y appliquer. Ce sont des sensations plus agitées, moins en équilibre que les sensations de couleur et de son, mais non pas, en principe, d'une autre espèce. On peut les considérer comme des sensations kinesthésiques, des sensations de tension musculaire. Déjà à l'idée même d'une action que nous désirons faire ou que nous allons faire différents muscles se tendent, et une sensation particulière correspondante se produit. C'est surtout au moment de la résolution que cette sensation est forte. A côté d'elle nous trouvons ici des représentations de buts et de moyens, d'idéals et de normes, d'obstacles et d'effets; mais ces représentations se développent entièrement comme d'autres représentations et ne semblent pas pouvoir réclamer un chapitre particulier de la psychologie. Nous observons de plus des sentiments de plaisir et de douleur, d'espoir et de peur, d'enthousiasme et d'horreur, etc., mais tout cela appartient à la psychologie du sentiment. — Cette analyse est-elle exhaustive, ou bien y a-t-on laissé échapper quelque chose?

D'après mon idée on a laissé inaperçu quelque chose de très essentiel. Il est vrai que nous ne trouvons jamais que des sensations, des sentiments et des représentations par l'analyse psychologique, du moment que nous comprenons par « analyse » la direction de l'attention sur des points particuliers et déterminés, et qui, dans une certaine mesure, peuvent être isolés et regardés séparément. Mais en ce cas nous avons fait commencer trop tôt l'abstraction. On a négligé un élément fondamental qui, il est vrai, ne peut être l'objet d'une unique observation. Nos sensations, nos sentiments et nos représentations ne se présentent jamais isolés. Ils sont, dans l'expérience réelle, comme les gouttes d'un courant, et ce sont la direction et la célérité du courant qui déterminent le rapport réciproque des gouttes et, par là aussi, d'une façon plus ou moins décisive, la nature de chaque goutte. Ce qui est vraiment donné n'est pas un chaos d'éléments isolés, mais des groupes et des ensembles, dirigés toujours, d'une manière plus ou moins claire, vers un but certain, vers

un point déterminé, que celui-ci soit lui même l'objet de la conscience, ou non. Dans aucun état de conscience cette orientation, cette disposition dans une certaine direction ne fait défaut. Une direction ne se conçoit pas, en effet, par une observation unique, mais la réunion de plusieurs observations en est la condition nécessaire. Ce n'est pas en comptant les gouttes d'un fleuve et en les cataloguant que nous nous apercevrions que le fleuve a une direction déterminée. Si l'analyse psychologique doit révéler tous les faits, il ne faut pas qu'elle oublie celui-là qui est le plus important de tous les faits psychologiques. Si les arbres empêchaient Hume de voir la forêt la faute en est au caractère exclusif de son esprit, et cet exclusivisme fleurit chez ses successeurs modernes. Cependant, en y regardant de près, le développement et la forme de chaque arbre ne s'explique que par sa place dans la forêt. Il faut que la méthode analytique se supplée par une méthode génétique qui ne se contente pas de ce que la réflexion peut dégager à des phases où le développement est très avancé et où, par conséquent, l'indépendance apparente des éléments particuliers est plus trompeuse. Si par élément psychique on comprend tout ce que l'observation amène à distinguer comme une chose qui ne se laisse pas déduire d'autre chose dans la conscience, la direction permanente de la vie consciente est aussi bien un élément que chaque sensation, chaque sentiment et chaque représentation dans leur isolement. Il y a une action réciproque continue entre la direction du courant et la nature des gouttes, mais la direction ne peut pas plus se déduire des gouttes que celles-ci d'elle. La direction est l'élément historique de la vie psychique. C'est celui-ci qui détermine, d'un bout à l'autre, ce qui sera but et ce qui sera moyen, ce qui sera recherché et ce qui sera évité, ce qui sera favorable et ce qui sera défavorable. Nos sensations, nos sentiments et nos représentations sont à des distances très différentes de la détermination centrale de direction ou, si l'on veut : du besoin et de l'effort primitifs et continus; mais leur rapport mutuel, leur nature intérieure et souvent leur existence même se déterminent par leur rapport à la direction centrale.

C'est ce que des psychologues intelligents ne peuvent pas omettre. Mais s'ils en reconnaissent la vérité tout en niant l'indépendance de l'élément de volonté, ils sont, incontestablement, en contradiction avec eux-mêmes. Ainsi *Ebbinghaus*. Il ne reconnaît comme « formes particulières et élémentaires de la vie psychique » que les sensa-

tions, les sentiments et les représentations. Des phénomènes tels que le vouloir ou l'effort ne sont que « des combinaisons particulières de sensations, de sentiments et de représentations » et ne présentent « rien de nouveau par rapport à ces formes élémentaires » (*Grundzüge der Psychologie*, I, p. 168). Cependant, quoiqu'il nie que les actes de volonté soient des « phénomènes fondamentaux de la vie psychique dans le même sens que le sont les sensations et les représentations », il admet qu'ils sont « les formes fondamentales des unités dans lesquelles les sensations, les représentations et les sentiments d'abord ont paru dans la réalité »; quoique « comme notions » ils ne soient pas finaux et primitifs, ils le sont quant au temps et au développement (*zeitlich und genetisch*, *ib.*, p. 561; 565). — A cette théorie je fais ces observations : 1° Comment peut-on dire que les actes de volonté ne présentent *rien de nouveau*, s'ils consistent en combinaisons ou unités *caractéristiques*? D'où provient ce qui leur est caractéristique? 2° Quelle différence y a-t-il entre *formes fondamentales* et *formes élémentaires*, ou entre *formes fondamentales* et *phénomènes fondamentaux*? N'est-il pas nécessaire que, en tous cas, la forme fondamentale fasse partie du phénomène fondamental, de sorte que celui-ci ne puisse exister ni être compris sans celle-là? Et une forme fondamentale qui se manifeste dans les phénomènes psychiques, des plus simples aux plus élevés, ne pourrait-elle pas à juste titre être appelée forme élémentaire? 3° Les sensations, les sentiments et les représentations n'ayant, originairement, *de réalité* que dans les combinaisons que nous appelons actes de volonté, les trois catégories « d'éléments » en question sont de pures abstractions, si nous les considérons hors de l'enchaînement dans lequel seulement ils sont réels! On remplace par une scolastique atomistique la psychologie fondée sur l'expérience. Une théorie atomistique peut avoir sa raison d'être au point de vue méthodique; la science moderne en est un exemple frappant. Mais il faut d'abord prouver qu'on obtiendra un résultat quelconque en introduisant dans la psychologie cette manière de voir, et même s'il en est ainsi, il faut toujours distinguer entre une simple hypothèse utile et une explication exhaustive de ce qui est réellement donné [1].

Selon la théorie de la volonté que j'ai adoptée plus haut, et qui

1. Comparer ma conférence au Congrès de Saint-Louis : The present stade of Psychology, *Psychol. Review. March.-May* 1905, et la partie sur le problème de la conscience de mon ouvrage : *The problems of philosophy*, New-York, 1905.

est admise par Ebbinghaus lui-même, quoiqu'il soit l'adversaire du « volontarisme », la volonté est intimement liée à toute la nature de la vie consciente, s'il est vrai que cette nature se manifeste par une action synthétique, une synthèse qui se fait entrevoir dans toute perception, toute mémoire, tout acte de penser et tout sentiment aussi bien que dans tout vouloir. Si la volonté est l'expression la plus nette de la synthèse, et si, d'autre part, la synthèse est une activité, une fonction, on est même autorisé à dire que la conscience dans son essence est un vouloir. C'est sur ce point de vue que j'ai fondé ma psychologie. J'ai tâché de démontrer que la perception, la pensée et le sentiment ne s'expliquent pas sans cet élément d'activité original et continu, de sorte que toute psychologie — même si l'on suit dans l'exposition la tripartition ordinaire — n'est en réalité qu'une psychologie de la volonté. A chaque point de la psychologie de la connaissance et du sentiment nous revenons à une action fondamentale et à un besoin fondamental comme à une supposition dernière. La conception de la volonté implique en particulier que cette action compréhensive va toujours (dès son premier commencement qui ne fait qu'un avec le commencement de la vie consciente individuelle) dans une direction déterminée, la nature et l'étendue de la synthèse étant déterminées par un seul élément autour duquel la concentration a lieu. La conception de la volonté exprime plutôt le côté réel de la vie consciente ; la conception de la synthèse caractérise plutôt son côté formel.

Nous trouvons une analogie — peut-être plus qu'une analogie — dans le fait que déjà du point de vue physique les directions de mouvement dans la nature sont aussi primaires que les forces et les atomes supposés par nous. En aucun point de l'évolution naturelle nous n'avons le droit de supposer un chaos qui soit en repos absolu. Il faut toujours supposer certaines directions dans lesquelles les forces agissent et les atomes se meuvent, et ces directions ne peuvent se déduire des atomes seuls. Dans tout état donné ou supposé les atomes se meuvent dans des directions déterminées et avec une vitesse déterminée, voilà le moment historique dans la nature reconnu de plus en plus par la science depuis Kant et Laplace. Et les qualités mêmes que la science prête à l'atome particulier, nous les tirons de l'ensemble où est placé l'atome et de la manière dont il est supposé intervenir dans cet ensemble.

De quelque façon qu'on imagine le rapport entre la conscience

et l'organisme, il est clair que c'est par le système nerveux que la conscience et la volonté peuvent agir sur le monde matériel. L'importance de la vie nerveuse est double : 1° par sa fonction centralisatrice elle fait coopérer les fonctions organiques d'une manière plus parfaite qu'autrement il ne serait possible; 2° elle a la propriété d'accumuler de l'énergie qui, plus tard, se déchargera dans des conditions déterminées et dans des directions déterminées. D'une façon purement organique, dans la croissance et dans les premiers mouvements involontaires, il se manifeste déjà une direction de mouvement originale que les conditions extérieures peuvent changer, mais non produire de prime abord.

Je trouve naturel de supposer que ce qui est, pour l'observation de soi-même, un processus de conscience est identique à ce qui est, pour l'observation physique et physiologique, un processus matériel organique. Il faut bien nous garder de prêter une validité absolue, dans la nature même, aux distinctions qu'il faut faire pour y voir clair, quand même nous ne pouvons, bien entendu, supposer fortuite la nécessité de faire certaines distinctions déterminées pour bien comprendre la nature. Et si ce que psychologiquement nous appelons volonté était lié dans son principe à l'énergie qui agit dans l'organisme, la primitivité de l'élément de volonté serait évidente. Mais je soutiens que, même abstraction faite de toute spéculation sur cette question, cette primitivité sera déjà évidente du point de vue purement psychologique.

*
* *

Malheureusement la terminologie psychologique varie encore tellement que les controverses psychologiques semblent quelquefois n'être qu'une querelle de mots. Ainsi on pourrait dire que je prends le mot « volonté » dans un sens plus étendu que d'autres psychologues, et que la solution de toute la question repose sur une définition. Il est clair que moins de traits caractéristiques on donne à une conception, plus la totalité des phénomènes auxquels elle peut s'appliquer sera grande. La compréhension et l'extension sont en raison inverse. Sans doute, la conception de volonté aura une compréhension très large, si, pour supposer un vouloir, nous ne demandons que ce dont on peut démontrer l'existence même dans les phénomènes de conscience les plus élémentaires. Je ne dispute pas sur les mots. Mais

c'est que le sens restreint et le sens le plus restreint du mot volonté impliquent des distinctions arbitraires et peu naturelles dans un domaine où une observation précise révèle une continuité toujours plus profonde. Voici ce que je tâcherai maintenant de démontrer; je commencerai par la volonté dans le sens le plus restreint du mot pour passer, pas à pas, aux formes élémentaires.

Des psychologues — dont M. *Paul Lapie* représente le type extrême dans sa *Logique de la volonté*[1], — n'entendent parler de volonté que lorsqu'une action a pour antécédents deux jugements conscients dont l'un déclare un but digne d'être atteint, et dont l'autre déclare possible de trouver les moyens pour l'atteindre. Je veux quelque chose, quand je me rends compte *qu'il faut* le faire et que je *peux* le faire, ou, comme dit Lapie : une action est volontaire, quand elle est préjugée bonne et possible. La nature de la volonté dépend entièrement des processus précédents, et Lapie en tire la conclusion que la volonté n'est, au fond, qu'une forme particulière de l'intelligence. Même des psychologues qui ne vont pas aussi loin que Lapie dans la tendance intellectualiste restreignent la conception de la volonté aux actions qui se font avec de la conscience nette des buts et des moyens. Ainsi *A.-F. Shand* dans son excellent traité *Types of Wille*[2] et *Pierre Janet* dans *Les obsessions et la psychasthénie*[3], œuvre faisant époque dans la psychologie et la psychiatrie.

Cependant, il n'y a pas un très grand nombre d'actions qui se fassent avec une clarté parfaite du but et des moyens. L'horizon de la volonté est toujours borné, et la clarté a, en chaque cas, beaucoup de degrés. L'étendue des expériences susceptibles de modifier les buts qu'on se pose et les moyens qu'on trouve, et le degré de force avec lequel ces expériences se présentent varient à l'infini. Mais que ce qui agit en nous et détermine nos buts et nos moyens se présente sous la forme de jugements conscients ou non, cela ne constitue pas toujours une différence essentielle. Voilà un fait auquel j'attache la plus grande importance. Nous sommes disposés à exprimer plus tard sous la forme d'un jugement conscient ce qui se présentait, au moment même comme une évaluation ou une intuition. La formation d'un jugement exprès signifie seulement qu'un contenu donné devient l'objet d'une conscience claire et distinguée,

1. Paris, 1902.
2. Mind, 1897.
3. Paris, 1903.

c'est le passage d'un contenu psychique en une forme psychique nouvelle; — mais il ne s'ensuit pas nécessairement de changement essentiel du contenu. Il y a d'ailleurs, — je l'ai montré dans mon traité : *Le fondement psychologique des jugements logiques*[1], — des formes intermédiaires entre l'intuition (la perception, la mémoire et l'imagination) et le jugement. Il faut surtout appuyer sur ce que j'ai appelé la sensation articulante et dans laquelle le relèvement d'un élément particulier mène à une modification ou transformation de l'image intuitive, sans que paraissent la dissolution et l'analyse qui sont la condition du jugement. Une telle intuition peut avoir une valeur et une importance pratiques plus grandes qu'un jugement exprès qui fait perdre souvent en énergie ce qui est gagné en clarté. Nous ne prononçons un jugement exprès, à proprement parler, que lorsque l'intuition seule ne nous suffit pas, ou qu'il y a en nous un doute à vaincre ou le besoin de nous ouvrir à d'autres.

En tout cas il n'est pas nécessaire de prononcer deux jugements. Quand j'ai le sentiment de la valeur de quelque chose, un effort pour l'acquérir ou le produire naîtra, et, si les moyens se trouvent là, ou si la reconnaissance de la valeur fait exploser involontairement (comme par une sorte d'instinct) le mouvement dans la direction qui y mène, un seul jugement, le jugement de valeur suffira, l'autre (celui que nous nommerions jugement de possibilité) ne sera pas nécessaire.

Le second pas sera de soutenir que même le jugement de valeur n'est pas nécessaire. Il n'est pas nécessaire que la reconnaissance de la valeur ou la détermination du but se fasse avec pleine conscience. La chose de valeur peut se montrer à moi sous une grande image ou sous une pensée qui sera l'étoile vers laquelle je me dirige, et qui, involontairement, sans aucune analyse ni aucun jugement, dominera mes efforts[2].

Nous voyons qu'il y a un très grand nombre de nuances, et qu'il est peu naturel d'indiquer un seul point de toute cette gamme (deux jugements — un jugement et un effort involontaire — le but donné comme image) comme celui où une conception toute nouvelle entrerait en vigueur.

1. *Revue philosophique*, octobre et novembre 1901.
2. En parlant de ce phénomène j'emploie dans la suite, la terminologie de M. Fouillée en le nommant *désir*. (L'expression allemande *trieb* est équivoque; l'expression anglaise *desire* aussi bien que *la cupiditas* de Spinoza correspondent au phénomène. Dans la traduction française de ma *Psychologie* on s'est servi d'une terminologie un peu différente.

Mais nous n'avons pas encore fini. La conception du désir veut qu'un but se présente à nous, même s'il n'est pas formulé par un jugement de valeur exprès. Il est vrai que, logiquement la conception de valeur est le fondement de la conception de but, puisque nous ne prenons pour notre but que ce qui a de la valeur pour nous; mais psychologiquement nous fixons notre but avant de former le jugement de valeur, tout comme la pratique précède la théorie. En effet, ce n'est que lorsque nous avons pris pour but quelque chose que nous nous apercevons que nous y attachons de la valeur. L'effort pour obtenir une chose de valeur a une forme encore plus élémentaire que le désir. La conscience du but n'est point nécessaire, mais un besoin obscur nous mène dans une direction déterminée sans nous permettre de nous arrêter avant qu'un but, inconnu d'avance, soit atteint. Par une série d'explosions d'énergie involontaires, l'individu est mené à un résultat d'une valeur plus ou moins grande. C'est cette réunion de besoin et de pouvoir sans conscience du but que nous trouvons dans l'instinct. (Là où le besoin se produit sans le pouvoir il produira peut-être une action, mais ce sera alors un hasard qu'on obtienne quelque chose de valeur qui puisse être pris pour but, quand la conscience s'éveillera). Un tel besoin (chez Spinoza « appetitus », chez Fouillée « tendance ») serait la forme élémentaire de ce que, dans le sens le plus large du mot, nous appellerions volonté. Je ne vois pas que, dans toute cette série — du besoin jusqu'à la résolution déterminée par les jugements de valeur et de possibilité — il y ait lieu de mettre des bornes absolues.

*
* *

Un phénomène des plus intéressants pyschologiquement et qui est, en même temps, des plus énigmatiques c'est le passage du besoin au désir ou de l'involontaire au volontaire (en comprenant par action volontaire celle qui a pour condition la représentation du but). Là, encore, il y a beaucoup de degrés de clarté pour l'idée du but, jusqu'au seuil de la conscience. Plus la représentation du but est vague et obscure, plus nous passons du désir au simple besoin. Il est souvent difficile de décider si la représentation du but existe ou non, et il en résulte de grands problèmes pour l'observation et pour l'examen moral de soi-même. Voyez ainsi dans les journaux de Sören Kierkegaard (ceux de l'an 1849) ses réflexions réitérées,

tantôt affirmatives, tantôt négatives pour répondre à la question de savoir si la composition de ses écrits variés était précédée de la représentation d'un but éthique déterminé. Mais, abstraction faite de cette difficulté, nous voyons naître un problème psychologique : comment se fait-il que quelque chose devienne but pour nous, ou, en d'autres termes : comment s'opère le passage de l'involontaire au volontaire? Il faut que ce passage se fasse involontairement : le premier but n'a été déduit d'aucun autre but. Ce n'est que plus tard qu'il peut arriver que nous prenions pour but un objet parce qu'il fait partie d'un but déjà posé, ou qu'il est un moyen d'y arriver. Mais le premier but — Dante l'appelle « la première pensée de la volonté » — ne peut pas être déduit ainsi. C'est sur ce point que nous approchons de la direction originale de notre vie psychique, dont nous avons parlé plus haut, fondement dernier de la volonté. Si, avant l'apparition de la première représentation de but, notre être était complètement indifférent ou neutre, il serait tout à fait incompréhensible que nous pussions nous donner des buts. Autre chose est si, même avant d'avoir la faculté de former des représentations, la vie psychique a une direction primitive, un besoin ou un effort qui puisse être favorisé ou arrêté par des expériences. La condition qui fait qu'une chose a de la valeur pour nous, c'est que nous voulons quelque chose, avant même de savoir ce que nous voulons. C'est de cette façon qu'il faut s'imaginer l'état des animaux pendant les actions instinctives (si tant est que nous puissions nous le représenter). Il n'est pas nécessaire que l'état soit tout à fait inconscient. Le besoin peut se faire sentir, même si l'on ne sent pas où il tend. Gœthe va trop loin en disant : « Der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst ». Cela est une absurdité. Ce que Gœthe a voulu exprimer, c'est la confiance avec laquelle on peut s'abandonner à un besoin obscur sans savoir où il mène dans le choix involontaire des voies et moyens. Helen Keller (l'étudiante américaine aveugle et sourde-muette) a, au contraire, d'une façon frappante, dépeint son état avant qu'elle comprît que les autres avaient un moyen de communication autre que le langage des doigts : « Avant que j'aie su, dit-elle, qu'un enfant muet peut apprendre à parler, je me sentais mécontente du moyen de communication que je possédais déjà. Celui qui est réduit au langage des doigts seul, sent toujours des entraves, des bornes. Ce sentiment commençait à m'inquiéter ; j'eus la sensation pénible et

stimulante d'un trou qu'il fallait remplir. Mes pensées s'élevaient souvent, voulant monter à force de travail comme les oiseaux contre le vent, et j'employais sans cesse mes lèvres et ma voix » (*Story of my Life*, p. 58 et suiv.). Deux éléments du besoin sont ici relevés d'une façon intéressante : sentiment vague d'un défaut et explosion involontaire et instinctive de mouvements. Sans ces conditions l'annonce de l'utilité de la méthode d'articulation ne l'aurait pas frappée comme la foudre, comme elle le dit plus tard. En un clin d'œil le but apparut devant la conscience. Si Schiller a raison de dire que l'homme grandit avec l'agrandissement de ses buts, il faut ajouter que l'homme doit avoir grandi pour se poser des buts plus grands. Ce n'est pas seulement dans les premières phases de la vie volontaire que nous sommes obligés de remonter à l'involontaire, sinon au monde obscur de l'inconscient. On peut y être obligé aussi au milieu du développement de la vie de la volonté claire. Quand la réflexion conduit à la nécessité de choisir entre deux buts qui se sont développés et ont pris racine dans l'âme séparément, la décision ne sera souvent possible que par ce que l'un d'eux est lié plus étroitement au besoin obscur qui se trouve derrière toutes les valeurs et tous les buts. Si le combat entre les buts conscients se termine sans résolution, il faut qu'une puissance nouvelle se présente pour faire pencher la balance. Il se peut que, par là, l'homme fasse un progrès dans la connaissance de soi-même découvrant maintenant dans son être des éléments restés inconnus jusqu'ici ou qui maintenant sont devenus assez puissants pour se faire entendre[1]. Des formations nouvelles peuvent se faire dans le domaine de la volonté comme dans celui du sentiment et de l'imagination.

Les philosophes ont attaché plus ou moins d'importance au passage du besoin à la tendance, de l'involontaire au volontaire. Quelques-uns, comme *Spinoza* et *Schopenhauer*, n'attachent aucune importance du tout à ce passage. « Que l'homme soit conscient de son besoin (appetitus) ou non, dit Spinoza[2], le besoin reste le même. » Et selon Schopenhauer, « la volonté de vivre » est inaltérable et une chez l'homme et chez l'animal, quoique l'homme puisse s'en rendre conscient, ce que l'animal ne peut pas. Ceci est contraire à l'expérience; c'est souvent un tournant important que le moment où la direction du besoin se reconnaît, et où des buts et

1. Voir *Ma Psychologie*, VII, B. 1, 4-5.
2. *Eth.*, III, déf. 1, expl.

des moyens entrent dans la représentation. Cela rend possible l'élargissement ou la restriction, le changement ou la fixation, toute une métamorphose du caractère sera peut-être commencée. Spinoza et Schopenhauer sont inconséquents en niant l'importance de ce passage en même temps que tous les deux, chacun de sa façon, attachent tant d'importance à la métamorphose, à la délivrance spirituelle qui peut se faire par l'influence de la pensée et du sentiment conscient. Tout contrairement à eux *J.-G. Fichte* a attaché une importance absolue au passage de l'involontaire au volontaire. C'est un miracle, une transcendance qui se produit à la conception du premier but. « Le besoin même (Trieb) n'est pas mon produit à moi, mais celui de la nature... Mais le besoin prend la forme consciente, et désormais il est en mon pouvoir de décider son action... C'est là que se trouve le passage à l'action libre de l'être raisonnable; c'est là que se trouve la limite déterminée et nette entre la nécessité et la liberté... Le besoin *à l'état conscient* est dû à l'action libre de la réflexion; mais l'existence même d'un besoin est due à la nature. De quel droit le passage du besoin au devoir est-il appelé « une action libre de la réflexion [1] »? C'est ce qui n'est pas facile à voir, car avant ce passage la réflexion n'existe pas [2]. Le passage se fait involontairement, comme Aristote et Dante l'ont déjà vu. Cette théorie n'écarte pas le mystère du problème, mais on ne devine pas l'énigme à l'aide du lieu commun d'une action libre, et on n'a pas le droit d'établir, à ce point du développement de la volonté, un abîme entre deux domaines aussi contraires que sont, selon Fichte, « la nécessité » et « la liberté ». Il n'y a pas de raison pour supposer, ici, une rupture de continuité. Le mystère qui reste ne regarde pas seulement la psychologie de la volonté, mais aussi, et plus encore, la psychologie des représentations.

*
* *

On aurait tort de diviser les phénomènes de la volonté en deux catégories dont l'une exclut l'autre: les phénomènes involontaires et les phénomènes volontaires. En effet, non seulement le passage de

1. *Sittenlehre*, 1798, p. 159 et suiv.
2. Fichte dit (*Sittenlehre*, p. 35 s.) : « Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an Nichts angeknüpft... Nur wird er nicht an ein anderes Sein angeknüpft, sondern an ein Denken. » Mais l'acte de penser n'existe pas avant la naissance de la première pensée! Et si une pensée existait, elle se rapporterait à quelque chose de déterminé, c'est-à-dire aurait « une existence réelle! »

l'involontaire au volontaire se fait involontairement, mais dans les actions soi-disant volontaires une abondance plus ou moins grande de moments involontaires s'ajoutent toujours. Ici, presque plus qu'ailleurs, la théorie intellectualiste de la volonté montre toute son insuffisance. Nous n'agissons jamais avec complète clarté, ce dont dépend les décisions de notre volonté ne pourra jamais s'épuiser dans des jugements formulés d'une manière précise. De là le grand nombre de problèmes de la vie volontaire qui donneront toujours de nouvelles tâches au penseur et au poète. Ainsi, même dans nos actions les plus conscientes, le besoin de décharger de l'énergie accumulée s'ajoute. Sans un excédent d'énergie nulle action n'est possible, et la direction dans laquelle la décharge aura lieu, est déterminée en partie par des sensations : dans les mouvements réflexes et les actions instinctives ; en partie par des représentations : dans les désirs ; partie par des jugements : dans les décisions réfléchies. Et toutes ces formes de volonté s'ajoutent dans nos actions conscientes avec tous les degrés de clarté et de force possible, toutes les relations possibles entre ce qu'il y a en nous de central et ce qu'il y a en nous de périphérique. L'involontaire peut exister sans le volontaire, mais pas le contraire. Le développement qui va du vouloir élémentaire involontaire au vouloir fondé sur la connaissance profonde de soi-même, a souvent lieu par des crises et des oscillations considérables, et il se produit sous des formes différentes chez les individus différents. Il y a bien des dangers sur cette route, bien des possibilités d'un développement maladif et exclusif, mais, d'autre part nous voyons la richesse et la variété de la vie psychique humaine, jusqu'ici peu reconnue ou peu connue de notre morale ordinaire. Ce n'est qu'une psychologie de la volonté comparée qui, quand nous l'aurons un jour, rendra pleine justice à la vie de la volonté réelle. Ici je n'indiquerai qu'un seul point : la raison inverse de la force, de l'assurance, de la concentration d'un côté, de la plénitude de contenu et de la largeur de l'horizon de volonté de l'autre côté. Chaque fois que l'horizon est élargi il y a, sur ce point, la possibilité d'une crise. Ici la vie de la volonté est dans un rapport d'action réciproque intime avec les autres côtés de la vie psychique.

*
* *

La volonté est en rapport intime avec le sentiment de plaisir et le sentiment de douleur. Non seulement le plaisir et la douleur sont

décisifs pour la direction de la volonté, en deviennent les motifs; mais le contraire a lieu aussi, ce qui favorise la direction fondamentale de notre vie fait naître, en nous, le plaisir; ce qui l'entrave provoque la douleur. Et c'est ce dernier processus qui est le primitif. Il nous présente la seule possibilité de comprendre, en quelque sorte, la signification biologique des sentiments. De même que les sensations ont leur signification biologique comme signes de ce qui se passe dans le monde extérieur ou dans notre organisme, de même les sentiments de plaisir et de douleur sont les signes d'un mouvement progressif ou d'un mouvement rétrograde de notre effort, au cas le plus simple de l'effort de vivre, d'exister, celui que Hobbes appelait « conatus primus ». Ainsi ce sont nos sentiments qui nous font connaître notre vouloir le plus intime. Dis-moi ce qui te fait plaisir, ou ce qui te fait de la peine, et je te dirai ce que tu veux! Une manière de voir évolutionniste mène à pressentir, sinon à clairement comprendre la signification des sentiments. Les êtres les plus élémentaires n'ont à leur disposition ni symptômes, ni signes. Il s'agit, pour eux, d'être ou de ne pas être, de vivre ou de mourir, sans le pressentiment de la direction dans laquelle se meut leur vie. La naissance des sentiments de plaisir et de douleur indique un type vital supérieur, les symptômes rendant possible le changement de la direction ou son maintien et l'accélération du mouvement d'après les exigences de la vie. Un philosophe l'a dit : substitution of pleasure and pain for life and death as the sanctions of conduct [1]! Par analogie on peut appliquer cette considération à tous les degrés de la vie, au plus élevé comme au plus bas, au plus idéal comme au plus matériel. Partout une activité fondamentale dans une direction déterminée et amenant ainsi avec elle la possibilité de favoriser ou d'entraver, est la présupposition de toute vie psychique.

Le besoin et la direction de notre nature ne sont pas les mêmes à chaque degré, leur histoire est la vraie histoire de notre vie. C'est ce besoin et cette direction qui déterminent autant notre nourriture intellectuelle que notre nourriture matérielle. Spinoza le premier a exprimé cela le plus clairement en disant : « Nous ne recherchons, ni ne voulons, ni ne désirons, ni ne souhaitons une chose parce que nous la considérons bonne, mais nous la considérons bonne parce que nous la recherchons, la voulons, la désirons et la souhaitons [2]. »

1. *Houbhouse* : *Mind* in *Evolution*, London, 1901, p. 388.
2. *Eth.*, III, 9. Sch.

C'est pourtant une vieille vérité connue déjà d'Aristote et de saint Augustin.

Jusqu'à quel degré la direction primitive de notre vie (notre tempérament, notre talent, notre caractère) pourra se développer et se changer, quand la conscience du but et des moyens sera éveillée en nous, voilà la grande question, qui nous mène au delà de la psychologie à l'éthique et à l'hygiène sociale. Mais il faut que toute théorie avoue que nous commençons à un degré où nous ne nous sommes pas placés nous-mêmes, et avec des présuppositions qualitatives et quantitatives que nous ne nous sommes pas données nous-mêmes. Notre premier vouloir fait tellement un avec nous qu'il ne pourra pas être considéré comme notre propre œuvre dans le sens où le peut un vouloir ultérieur.

Et à travers un grand nombre de modifications et de métamorphoses on trouve la trace de ce premier vouloir jusqu'aux formes de volonté les plus élevées. Il donnera à celles-ci une empreinte particulière, il décidera de leur timbre. Fichte soutenait une impossibilité psychologique : il avoua que le « point où nous nous trouvons la première fois que nous sommes capables d'user de la liberté ne dépend pas de nous », mais il ajouta que « la courbe que, de ce point, nous traçons de toute éternité dépend complètement et dans toute son étendue de nous [1]. » On ne peut séparer, d'une manière aussi extérieure l'involontaire et le volontaire, ce qui est donné et ce qui est produit par nous-mêmes. Nous naissons actifs, et même notre activité la plus élevée est influencée par les conditions de notre naissance.

*
* *

D'après la théorie que je viens d'exposer c'est une longue série de phénomènes divers qui constituent l'objet de la psychologie de la volonté. Mais une question se pose alors naturellement : peut-on établir, pour des phénomènes aussi hétérogènes, une conception générale, universelle?

Toute conception qui doit s'appliquer à une série de phénomènes différents est fondée sur l'analogie [2]. Plus minutieusement nous les examinons, plus les circonstances varient d'exemple en exemple, à

1. *Wissenschaftslehre* 2, Aufl., p. 266.
2. Comparer mon article : *On analogy and its philosophical importance* (Mind, April 1905, p. 202).

un tel degré qu'il ne sera pas possible de « déduire » des critériums qui se retrouvent partout identiques. Cependant, quoique tous les traits particuliers puissent varier, il peut y avoir une ressemblance dans leur rapport mutuel, et c'est cette ressemblance de rapport qui rend possible la formation des concepts. Dans les phénomènes dont je me suis occupé plus haut, les degrés de conscience et les formes de conscience présentent la plus grande variété possible. Même des psychologues qui, *a priori*, rétrécissent le concept de volonté plus que je n'estime possible ou nécessaire, doutent de la possibilité de la formation d'un concept de volonté typique[1]. Cependant, je crois possible de trouver, entre eux un point de ressemblance qui permette aussi de caratériser l'élément de volonté dans sa différence avec les éléments de connaissance et de sentiment. A partir du besoin d'activité et du besoin de conservation involontaires jusqu'au vouloir qui est capable de faire un choix en pleine conscience, il y a deux traits qui reviennnent toujours dans des circonstances différentes : 1° la direction de l'activité est déterminée par une *préférence*[2], et 2° c'est surtout la *propre nature intime* de l'individu qui décide de ce qui sera préféré. Voilà sur quoi est fondée l'analogie entre tous les phénomènes de volonté. Il faut que l'équilibre soit aboli, et qu'une différence de direction déterminée par le rapport à la nature de l'individu, se fasse sentir. Or, tant que dure la vie, il n'y a jamais d'équilibre complet, en nous ou autour de nous, donc un vouloir

1. Ainsi *Shand* dit (*Types of Will*, Mind, 1897, p. 325) : The more closely the typical forms of will are studied, the more we shall appreciate the difficulty of embracing them in any one supreme type... The profoundest introspection will not show us the universal character of will. — Ce qui m'intéresse c'est de voir que pour Shand la difficulté ne consiste pas seulement dans la différence des phénomènes de la volonté, mais aussi dans la manière dont des processus inconscients et involontaires s'ajoutent même aux plus hauts degrés de la volonté : Those deep forces within us which work for the most part unseen, their tendencies unforeseen whose object only rise into clear thought at times,... seem to us the real and abiding will, and their conscious expression an accident or momentary phase, the mere play of thought upon their upmost surfaces (*ib.*, p. 306).

2. *Charles Bonnet* donne déjà cette définition : un être qui préfère un état à un autre état, et qui agit conséquemment à cette préférence, est un être qui a une volonté ». (*Essai analytique sur l'âme*, Copenhague, 1760, p. 114.) Bonnet ajoute (p. 145) qu'un être qui, pendant toute sa vie, aurait la même sensation et au même degré, n'aurait pas la faculté de vouloir, il n'aurait pas de volonté du tout. — De nos jours nous trouvons la même définition chez *Fouillée* : « La force inhérente à tous les états de conscience a sa dernière raison dans l'indissolubilité de ces deux fonctions fondamentales : le discernement, d'ou naît l'intelligence, et la préférence, d'où naît la volonté. » (*Psychologie des idées forces*, I, p. IX.) Les discernements en apparence indifférents sont un résultat ultérieur (p. X).

continuel s'agite en nous, et notre préférence ne se fait avec conscience que là où les différences deviennent de nature plus intensive. Le besoin d'activité, le mouvement réflexe et l'instinct supposent tous une différence dans les circonstances intérieures et extérieures, et consistent dans un excédent, une expansion dans l'une ou dans l'autre direction. Dans le désir la différence dépend non seulement de l'impression et de la sensation, mais de la représentation d'un but et du contraste entre ce but et l'état actuel, contraste qui se perçoit tout spontanément. Dans la résolution une rencontre se fait entre deux valeurs dont chacune peut être formulée en jugements, et c'est cette rencontre qui détermine la décision : la valeur qui est le plus fortement liée à notre nature, est préférée et par là même se présente comme la plus grande des valeurs.

En tant qu'elle est préférence, qu'elle détermine pratiquement des différences, ou différencie activement, la volonté tombe dans le domaine de la loi de relativité, la loi principale valable pour tous les aspects de la vie consciente, et qui, évidemment, tient à ce que nous vivons dans un monde plein de différences et de contrastes. Une existence qui serait au-dessus de tout contraste et de toute résistance, ne saurait ni vouloir, ni sentir, ni penser, ni percevoir. La loi principale de la vie consciente renvoie à la forme fondamentale de la conscience, à la synthèse, à l'activité compréhensive : pour pouvoir distinguer et préférer il faut que deux éléments se fassent valoir à la fois et se tiennent le plus étroitement possible; alors seulement la différence et, peut-être au même instant, la préférence jaillissent. Et nous l'avons déjà remarqué, cette forme fondamentale étant une activité la volonté a plus d'affinité avec elle qu'aucun autre des aspects de la vie consciente. Plus les causes de nos états et de nos actions reposent en nous-mêmes, dans notre propre nature, la nature primitive ou celle acquise par l'expérience et l'action, plus nous sommes actifs. La mesure de l'évolution de la vie de la volonté est donnée par là.

HARALD HÖFFDING.

SUR UNE FAUSSE EXIGENCE DE LA RAISON

DANS LA MÉTHODE DES SCIENCES MORALES

Toute démonstration, ou toute controverse, suppose d'abord, et comme condition *sine qua non*, deux sortes de données. En premier lieu, des règles logiques ou au minimum une règle logique dont la valeur est mise jusqu'à nouvel ordre au-dessus de la discussion. Sans cela, pas de science : il n'en n'existe que là où nous avons un critérium qui nous permette de distinguer le vrai du faux, la pensée universalisable de la pensée purement individuelle. Elle implique qu'il existe un procédé de vérification dont la valeur est reconnue par celui qui enseigne et par celui qui apprend, par celui qui soutient une thèse et par celui qui la contredit; qu'il existe en un mot des raisons qui sont des raisons pour tout esprit capable de les comprendre. — En second lieu, il faut encore des affirmations matérielles premières (j'entends *matérielles* au sens logique du mot), affirmations dont la valeur est, elle aussi, mise jusqu'à nouvel ordre au-dessus de la discussion. Ces affirmations sont, en matière de science déductive, des postulats indémontrables : par exemple, en géométrie, la possibilité de diviser une droite finie en deux parties égales ou de déplacer une figure sans déformation. On *demande* alors à l'interlocuteur, et le nom même le rappelle, s'il accorde ces vérités et s'il les tient pour valables[1]. En matière de science expérimentale, nous demandons à l'interlocuteur s'il voit le même phénomène que nous, s'il lit le même numéro sur son échelle graduée, s'il aperçoit la même différence de couleur dans son éprouvette. Et ce sont encore des postulats.

1. Je prends ici mes exemples dans la géométrie élémentaire, telle qu'on l'enseigne et qu'on l'applique. Mais on sait que, même dans la géométrie « purement logique », les mêmes nécessités se répètent, à l'étage supérieur. Le problème y est même précisément de définir le *système minimum* de postulats d'où l'on puisse tirer l'ensemble de la science.

De ces deux conditions résulte une troisième : c'est que l'existence des sciences, en prenant ce mot au sens où nous l'appliquons tous les jours, implique d'abord qu'il y a des esprits divers, qui communiquent entre eux, et qui, primitivement contraires par leurs opinions, peuvent arriver à se mettre d'accord sur un savoir. Et sans doute, on peut, si l'on veut, parler d'une science absolue dans un esprit unique ou isolé. Mais alors on parle, soit d'une *limite* où convergeraient les esprits, qui ne se comprend que comme limite, et par cette convergence même; soit d'une connaissance divine dont nous ne pouvons nous faire aucune idée et qui a juste autant de ressemblance avec notre connaissance humaine qu'il peut s'en trouver entre une racine carrée et une racine pivotante.

Ceci posé, qu'exigeons-nous d'une démonstration mathématique, physique ou médicale, pour la reconnaître comme applicable à la vie réelle, et *rationnellement* satisfaisante? Nous exigeons qu'étant donnée une proposition d'abord incertaine et discutée, elle rattache cette proposition à des principes accordés, ou à des faits constatés, par le moyen des lois logiques propres à l'étude dont il s'agit, et cela de telle manière que tout esprit suffisamment intelligent perçoive le lien qui unit les données reçues à la conclusion démontrée. Quand cette démonstration est acquise, nous nous croyons en droit d'en faire état pour établir un règlement sanitaire, pour entreprendre la construction d'un ouvrage d'art, pour obtenir la solution d'un procès; nous disons dans ce cas que notre manière d'agir ou notre exigence est rationnelle, par opposition à la conduite ou à l'exigence qui résultent d'une croyance personnelle, d'une habitude locale, d'un sentiment impossible à justifier par des motifs valables pour tout le monde.

Mais nous ne demanderons pas que notre démonstration crée de toutes pièces la proposition que nous voulons démontrer, sans la tirer d'aucune proposition primitive et reçue antérieurement. Non seulement une pareille prétention serait pratiquement irréalisable, mais elle irait contre la raison : car s'il fallait, pour que A fût rationnellement prouvé, qu'il fût déduit de B, B de C, et ainsi de suite sans terme, rien ne serait jamais prouvé et par conséquent rien ne serait rationnel. La science idéale n'est pas celle « où l'on définirait tous les termes, et où l'on prouverait toutes les propositions » et l'absence de cette déduction infinie dans notre savoir n'est pas une faiblesse, compensée par ce fait que « la nature le soutient à défaut

du discours[1] ». Le discours ne crée rien par lui-même; il n'est qu'un moyen de transport. Notre force, pour la connaissance de la vérité, est toute dans l'intuition, et notre faiblesse dans la nécessité de prouver médiatement ce qui ne se suffit pas à soi-même. Aristote disait très profondément, en ce sens, que toute science (discursive) vient d'une science préexistante.

Sans doute, les logiciens et les mathématiciens modernes ont découvert qu'on peut faire remonter la déduction au delà des propositions habituellement reçues comme principes : mais c'est en dissociant les intérêts de la certitude et ceux de l'analyse, en prenant pour règle de déduire tout l'ensemble d'une science du plus petit nombre d'énonciations, quelles que soient ces énonciations, alors même qu'elles ne s'imposeraient pas du tout à l'esprit, et qu'elles seraient, au point de vue de l'assentiment, beaucoup plus douteuses que ce qu'on en déduit. Les propositions les plus évidentes se trouvent alors placées à un niveau intermédiaire, et l'ensemble forme un système hypothético-déductif dont on peut considérer, *ad libitum*, soit la solidarité logistique, soit la vérité objective. On n'échappe ni dans l'un, ni dans l'autre cas, à la condition fondamentale, qui est de commencer par quelques propositions indémontrées; et par suite, dès qu'on veut considérer cette science comme *preuve* de quoi que ce soit, on est toujours obligé de revenir prendre son point d'appui sur celles des propositions qui ne font aucun doute pour l'homme qui démontre, et pour ceux à qui il prétend démontrer quelque chose. Une pareille démonstration est le type même de ce que nous entendons par rationalité.

Ajoutons une remarque. Aucune catégorie nouvelle de détermination, et spécialement aucun degré supérieur dans la modalité ne peut être créé de toutes pièces au cours de la démonstration, quand il n'est pas contenu dans les principes. Si je pars de propositions concernant des surfaces, je pourrai les combiner indéfiniment sans jamais trouver un théorème concernant des poids. De même je ne puis rencontrer sur mon chemin aucune proposition apodictique, si je n'ai pour prémisses que des propositions assertoriques; et si je pars de problématiques, je ne puis en tirer que des problématiques. C'est toujours le problème de la hauteur des mâts et de l'âge du capitaine.

1. Pascal, *Esprit géométrique*.

Or, toutes ces vérités, incontestées semble-t-il quand il s'agit des sciences de fait, sont communément perdues de vue quand il s'agit des sciences dites normatives, et spécialement de l'éthique. On réclame du philosophe qu'il constitue une *morale rationnelle*, en vue de l'enseignement et de la pratique, et qu'il nous montre pourquoi nous devons raisonnablement vouloir telle ou telle chose particulière, par exemple l'obéissance aux lois, ou l'assistance aux malheureux [1]. Très bien. Il se met à la tâche, et cherche où placer ses fondements. Ayant exploré de son mieux sa conscience et celle de ses contemporains, ayant ainsi constaté, ce qui n'est pas sans intérêt, qu'il existe un certain nombre de choses *voulues* et de règles admises par tous les honnêtes gens, règles que la presque totalité des systèmes philosophiques se sont efforcés de justifier, il commence à peu près en ces termes : « 1° Il y a des manières d'agir meilleures les unes que les autres. 2° Nous devons vouloir ce qui est logiquement impliqué parce que nous voulons. 3° On agit mal quand on sacrifie l'intérêt général à son intérêt individuel... » Il s'apprête à continuer, recueillant les évidences morales comme il recueillerait les évidences physiques ou géologiques. Mais voilà que les auditeurs s'agitent et réclament : « Des preuves! Des preuves! Démontrez-nous qu'il faut vouloir le bien! Si vous ne démontrez pas vos principes, pourquoi voulez-vous que je m'y soumette, moi qui suis un esprit rationaliste, exercé à la critique, défiant des instincts et des habitudes, en garde contre tout ce qui peut n'être qu'un préjugé traditionnel? » Et dans une récente discussion quelqu'un ajoutait, interprète d'une pensée assez générale : « En face des doctrines fermes qui fondent la morale sur une religion ou sur une métaphysique, cet appel à notre bon vouloir est une faillite de la rationalité ».

Réclamation troublante, mais qu'il suffit d'analyser pour découvrir ce qu'elle a de contradictoire. Vous voulez que je prouve : qu'est ce que prouver? C'est ramener une affirmation douteuse, par un raisonnement tenu pour valable, à une affirmation tenue pour certaine. Faites-moi donc voir tout d'abord ce que vous considérez comme valable et ce que vous tenez pour certain. La crainte de l'enfer est un bon argument pour empêcher les hommes de mal agir, soit : mais c'est à condition qu'ils aient peur du feu. Et de même pour la

1. Je parle ici d'une morale, non d'une réflexion philosophique sur la morale, ou d'une science historique des jugements moraux. Les problèmes sont tout à fait différents.

volonté de Dieu : elle donne une raison de suivre la morale *à celui qui aime déjà Dieu*; à l'ange rebelle de Beaudelaire, qui crie son *Non serviam*, elle est une raison de plus de faire le mal. On ne peut « prouver » un jugement de valeur ou un jugement d'obligation qu'en les faisant respectivement sortir d'un autre jugement de valeur ou d'obligation. Si quelqu'un n'admet aucune affirmation de la forme « *mieux vaut* ceci » ou de la forme « *on doit* faire cela », quelle démonstration pourrait-on lui donner? Il est précisément dans le cas d'un homme qui demanderait son chemin, en ajoutant qu'il ne sait où il veut aller, ni même s'il veut aller quelque part[1].

Cependant cette réclamation n'est pas un pur non-sens; car souvent on y découvre un sous-entendu, peut être d'ailleurs inconscient.

Il consiste à admettre qu'il existe bien chez l'homme, en vertu de sa nature, une certaine volonté primitive et commune à tous; et l'on pense qu'on ne sera contredit par personne en admettant que cette volonté primitive est, pour chacun, celle de son propre bonheur. Ceci posé, on se déclarerait satisfait si les philosophes fournissaient une démonstration solide, prenant pour prémisses cette aspiration au bonheur, et en faisant sortir, comme une conséquence logique, la légitimité de tout ce que l'on entend par morale, au sens courant du mot, sans la transformer ni la restreindre pour les besoins de la cause. L'intérêt individuel, bien compris, serait la raison de la justice et de l'abnégation; et comme toutes les lois, règlements ou procédures escomptent, avec succès, l'existence de cet amour de soi chez l'immense majorité des hommes, la morale participerait à la même réussite et à la même solidité. C'est le mot célèbre de Franklin : « Si les coquins savaient les avantages de la vertu, ils se feraient honnêtes gens par coquinerie ».

1. Je trouve un exemple frappant de cette illusion dans un ouvrage récent, écrit sur des questions philosophiques par un homme qui n'est pas philosophe de profession : « M. Lévy-Bruhl, dit-il, a beau dire que la morale est une science de moyens et non une science de fins, les fins le rattrapent à propos des moyens. — Je vous apprendrai scientifiquement, mon ami, les moyens d'être juste. — Mais le dois-je? — Je vous expliquerai non moins scientifiquement les moyens les plus modernes d'être charitable. — Mais le dois-je? — Silence de M. Lévy-Bruhl qui avait préalablement exorcisé le fantôme métaphysique du devoir. » (J. Rocafort, *La morale de l'ordre*, p. 18.) Silence imaginaire et réponse facile : « Si vous ne *voulez pas* être juste, c'est votre affaire; il n'y a ni morale philosophique ni morale religieuse qui puisse nous le *faire vouloir*. *Velle non discitur*. Vous êtes justement ce qui s'appelle un être immoral : la chose est évidente par elle-même et toute la métaphysique du monde n'ajouterait rien à cette évidence. »

Mais cette espérance repose sur une confusion de l'individu avec la personne morale.

S'agit-il du bonheur de l'individu? Le plan porte en lui-même son impossibilité. Celui qui se fait honnête homme par coquinerie reste fondamentalement un coquin. Il ne suffit pas, comme dit Kant, que la marionnette gesticule bien. Secourez un homme qui meurt de faim parce que vous êtes humain, c'est de la fraternité. Secourez-le parce que vous jouez à la baisse et que vous le connaissez pour un anarchiste dangereux, qui se prépare à jeter une bombe, c'est une canaillerie. La morale publique n'hésite pas là-dessus; si vous ne l'accordez pas, il faut entreprendre de la réformer, et par conséquent sortir des données du problème. — D'ailleurs, au lieu de jouer à la baisse, vous pouvez jouer la chance du bonheur dans l'autre monde : du moment qu'il ne s'agit que de vos intérêts individuels, cela ne change rien à l'état de votre volonté, ni par conséquent à son insuffisance.

S'agit-il des intérêts de la personne morale, de ce qui est en l'homme raison, tendance au bonheur de tous, pensée de l'universel? D'accord. Mais la volonté pratique d'agir selon la raison, même contre l'intérêt de son individualité, ce n'est pas autre chose que la volonté d'être juste : volonté proprement morale, indémontrable à qui ne l'a pas, absente dans le plus grand nombre des actions, et même le plus souvent, tournée en ridicule par ceux à qui elle manque. De sorte qu'ici encore la morale ne peut se déduire d'autre chose que la morale; et si elle n'est pas donnée toute faite, il n'y a pas de moyen de la construire, même en partant de la volonté de Dieu.

Aussi, — à moins qu'il ne s'agisse d'un cas pathologique d'indécision ou de scrupule, — il est infiniment probable que ce soi-disant refus d'admettre pour évidentes les vérités morales concrètes, de la part d'un homme d'ailleurs préoccupé du bien et du mal, n'est qu'une simple fiction intellectuelle étrangère à sa vie réelle, et qu'il se l'impose en théorie, comme une consigne méthodologique à laquelle il se croit tenu. Nous avons certainement, nous autres philosophes nourris de critique, une certaine responsabilité dans ce sophisme. Nous nous sommes trop habitués, par discursivité professionnelle, et nous avons trop habitué nos élèves à considérer la philosophie comme l'éternelle poursuite d'un dernier mot qui naturellement fuit toujours devant nous. Au fond, la plupart d'entre nous sont restés fidèles à la recherche de l'absolu, ni plus ni moins que Victor Cousin,

avec cette différence seulement qu'ayant vu l'impossibilité d'aboutir, dans une recherche ainsi définie, nous avons pris notre parti de courir sans avancer. Nous n'avons pas renoncé d'un seul coup à sauter par-dessus notre ombre : nul ne réfléchit l'habitude, disait Mirabeau. Uue fois bien et dûment avertis que cette belle performance était impossible, nous n'en avons pas moins continué à faire comme auparavant, en disant d'un air entendu : « Vous croyez que nous voulons sauter par-dessus notre ombre? Jamais de la vie. Ce serait trop naïf. Nous nous *exerçons* à sauter par-dessus notre ombre. Et ce qu'il y a d'admirable dans cet exercice, c'est que nous sommes sûrs de pouvoir le continuer indéfiniment. »

Il est à coup sûr facile de nier verbalement ce que l'on affirme d'autre part sans réserves par son attitude pratique. On peut tout refuser et tout révoquer en doute dans une discussion académique, même que l'odeur de l'ammoniaque diffère de l'odeur de l'alcool, ou que par un point on puisse faire passer deux droites. *Quanquam thesim tuam optime exposuisti et probasti, carissime condiscipule, ego autem contra.* Mais si l'on se fait une habitude d'esprit et une règle générale de cette scolastique, il n'y a pas d'ingénieur à qui l'on puisse permettre de bâtir un pont. Car voyez un peu comment vous démontrerez, sans vous appuyer sur un postulat indémontrable, que la résistance des matériaux, l'intensité de la pesanteur, et même les propriétés géométriques des courbes seront encore demain ce qu'elles sont aujourd'hui? — Mais, dira-t-on, la morale est bien autre chose! — Par son importance, oui; par son caractère logique, non. Si le caractère rationnel de l'action n'est pas détruit, dans le premier cas, par la possibilité de ce doute hyperbolique, elle ne l'est pas davantage dans le second. C'est pourquoi la vraie méthodologie éthique me paraît demander d'abord, et avant tout, qu'on tienne compte des faits, c'est-à-dire des jugements d'appréciation et d'obligation que nous observons en nous et chez les autres, qui jaillissent avec une évidence incontestable en présence de certaines situations : un magistrat convaincu d'avoir vendu son arrêt; un député qui sacrifie l'intérêt public à des spéculations privées; une mère qui néglige ses enfants pour ses plaisirs. Si vous ne voyez pas une différence caractéristique, *sui generis*, entre Marc-Aurèle et Néron, entre Tartuffe et le bon curé de *Judith Renaudin* il est inutile qu'on essaie de vous prouver aucune proposition d'éthique. Vous êtes à l'égard des valeurs morales dans la même situation qu'un daltonien

à l'égard de la peinture. Il voit bien le dessin, et vous voyez bien le jeu des motifs, la psychologie de l'action; mais il lui manque le discernement des couleurs, et à vous de discerner ce que Malebranche appelait « les degrés de la perfection ».

— Et s'il arrivait que la folie morale envahît toute l'humanité, il n'y aurait donc plus ni bien ni mal?

— Il faut, pour répondre, que je sache d'abord quelque chose : qu'arriverait-il de la science, à votre avis, si tous les hommes devenaient idiots? N'y aurait-il plus de vérité? Si vous répondez par l'affirmative, vous ne vous étonnerez donc pas qu'il en soit de même pour la morale. Si, plus philosophiquement, vous répondez par une distinction entre l'actuel et le virtuel, qui vous empêche de l'appliquer aussi dans ce cas?

D'ailleurs, lors même qu'on se plaît, pour la discussion, à mettre les choses au pis, il est rare qu'on aille jusqu'à contester qu'il existe un bien et un mal. On ne dit pas proprement : « Je nie ». On dit seulement : « Que répondriez-vous à celui qui nierait? » La question étant ainsi portée sur le terrain psychologique, ou même pédagogique, la réponse variera, naturellement, suivant les causes de cette négation. Ces causes peuvent être d'abord tout à fait étrangères à la philosophie, et c'est même, en pratique, le cas le plus fréquent. La question rationnelle n'est plus alors en jeu : nous avons besoin, suivant l'âge ou le cas, de l'éducateur, du médecin, du magistrat, de la force publique. Ce serait une grande duperie que de vouloir opposer des arguments scientifiques à la mauvaise volonté, ou à la volonté mauvaise. Et nous ne devons jamais perdre de vue que, s'il y a une morale, il y a nécessairement des êtres immoraux; sans quoi la loi morale ne différerait en rien d'une loi psychologique ou biologique. La nécessité de la contrainte résulte nécessairement de ces deux faits qu'il y a une raison, et que tous les hommes n'y obéissent pas à la façon dont les cailloux suivent la loi de gravitation. Il ne faut pas en avoir peur comme d'une faillite de la rationalité. C'est le contraire qui est vrai. Le droit, c'est l'emploi légitime de la force. Pour comprendre ce qu'il est, à l'égard d'une volonté qui s'oppose à la morale, il suffit de considérer ce qu'il est, à l'égard d'une volonté qui s'oppose à la logique; et pour cela, de se demander quelle manière d'agir serait raisonnable envers un homme qui, dans une affaire importante, refuserait d'admettre pour valables les procédés normaux du témoignage et de la preuve : par

exemple, un entrepreneur qui contesterait, contre l'évidence, un engagement contracté en bonne et due forme, mais qu'il trouve maintenant trop onéreux à exécuter. Il n'y a pas d'autre remède que la contrainte, exercée précisément au nom de la raison publique, c'est-à-dire de l'évidence qui s'impose à tout examinateur désintéressé de la question. Ce cas est moins rare qu'on ne pourrait le penser. La même puissance de fermer les yeux se rencontre chez ceux qui disent : « La question ne sera pas posée ». Il ne manque pas d'hommes qui découvrent subitement une grande obscurité, en ce qui les concerne dans ce qui leur semblait auparavant très clair, quand il ne s'agissait que des autres : « Si la géométrie s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, dit excellemment Leibniz, nous ne la contesterions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démontrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries, et croirait pleines de paralogismes; et Joseph Scaliger, Hobbes, et autres qui ont écrit contre Euclide et Archimède ne se trouveraient point si peu accompagnés qu'ils le sont[1] ». La raison n'est donc pas obligée d'attendre que ceux qu'elle gêne lui donnent raison; et même le seul moyen qui peut les décider à le faire est précisément de les bien informer qu'on n'attendra pas leur bon plaisir. Si nous nous imposions l'inutile scrupule d'obtenir toujours leur assentiment avant de les contraindre, et si nous le leur laissions savoir, ou seulement deviner, il est parfaitement sûr que la plupart d'entre eux s'attacheraient à l'absurde avec une inébranlable fidélité.

Mettons donc nettement, une fois pour toutes, les fous hors de la logique et les malhonnêtes gens hors de l'éthique. C'est une objection qui porte à côté. Mais il y a autre chose. La négation pratique du bien peut venir d'un doute véritable et sincère[2]; et, même dans le cas précédent, je concède encore qu'on trouverait presque toujours quelque trace de ce doute vrai : car il faut un minimum de sophisme intellectuel pour donner prise au jeu des intérêts et des passions. Pour répondre, dans ce cas, il faudra d'abord procéder en psychologue, et chercher si l'on ne découvrirait pas dans l'esprit du douteur quelque *jugement d'appréciation* dont il admet vraiment la

1. *Nouveaux Essais*, I, II, 12.

2. Je parle, bien entendu, d'un doute global, et non du doute qu'on peut très légitimement avoir sur la réalité de telle ou telle espèce de devoirs habituellement admis dans une classe sociale, ou même catalogués par les moralistes.

vérité, et nous aussi, soit sans avoir conscience de l'admettre, soit sans avoir conscience du caractère appréciatif qu'il contient. Et, partant de là, lui *prouver rationnellement* la moralité ce sera : 1° lui faire prendre conscience de cette affirmation commune qu'il possédait sans s'en douter; 2° lui montrer, par les procédés ordinaires du raisonnement, qu'il reconnaît lui-même pour légitimes, ce qu'implique l'adhésion à ce premier jugement. — Si par aventure le cas est un peu plus compliqué, et si la négation vient de ce qu'il s'est fait une discipline mal comprise de ne rien croire « sans démonstration », même les propositions d'où l'on part, la réponse est encore possible : elle consistera à lui montrer que toute affirmation catégorique, en matière de fait ou de droit, est toujours suspendue à l'intuition exprimée par un jugement catégorique premier, et lui même *indémontrable*; et qu'en dehors de cela il ne peut y avoir qu'une chaîne hypothétique de propositions, qui planent dans le monde des possibles, sans aucune communication avec le réel; bien plus, sans que cette possibilité même soit, en tant que possibilité, quelque chose de réel, puisqu'elle n'est constituée que par les assomptions logiques qui permettent la construction de tout l'édifice. Bien convaincu par là que l'existence d'une donnée première est fondamentale dans les sciences de fait, et qu'elle ne compromet ni n'atténue la rationalité de la physique, il comprendra qu'on n'a aucune raison d'être plus exigeant dans les sciences de droit. Les exemples que nous avons déjà cités pourront achever d'amortir ces scrupules.

L'illusion, dans ce cas, vient en effet du voisinage de deux idées, chacune fort légitime en soi, mais qui se sont développées en sens inverse par le progrès de l'analyse, et qu'on n'en persiste pas moins à réunir dans une pensée trouble et dans une expression équivoque, quand on parle de *fonder la morale*. Par *fondement*, on peut entendre ce qui justifie une opinion, ce qui détermine l'*assentiment légitime* de l'esprit à une affirmation, soit spéculative, soit pratique. En ce sens, *fondement* est un mot grave, imposant, normatif; il fait valoir des droits dans les relations qu'ont les hommes entre eux. Une action judiciaire « sans fondement » est un abus, qui doit tourner à la confusion de celui qui l'intente. Une idée « sans fondement » et une idée chimérique. Au contraire la réclamation ou l'objection « bien fondées » sont justes et légitimes; celui qui en est l'auteur a la raison

et le bon droit pour lui. — Mais, d'autre part, on entend aussi par *fondement* la première proposition théorique d'un système déductif : ce qui est tout autre chose. Plus rigoureusement, on désigne ainsi (les axiomes communs étant mis à part) la première proposition ou le premier groupe de propositions qui, dans un système de démonstrations coordonnées et subordonnées, présente un contenu matériel caractéristique de l'ordre d'idées que l'on va suivre et susceptible d'une suite infinie de conséquences : par exemple, la loi de génération des nombres en arithmétique. De même, la loi de gravitation est appelée le fondement de toute la mécanique céleste, non qu'elle soit plus évidente que les lois de Képler, et surtout que les apparences du mouvement sidéral, mais en tant qu'elle permet de les systématiser et de les déduire. On dirait, toujours au même sens, que les principes de la conservation et de la dégradation de l'énergie sont les fondements de la thermodynamique.

Très longtemps, dans toutes les sciences, les deux idées ont été considérées comme n'en faisant qu'une. A cet égard, le type idéal de la confusion est le cartésianisme, avec sa méthode d'ailleurs admirable de « synthèse », qui prend pour point de départ des idées claires et distinctes, à la fois logiquement simples et psychologiquement certaines, et qui n'admet l'extension de la certitude que par le mouvement continu de la déduction. La méthode d'autorité, à laquelle il s'opposait, n'en différait pas d'ailleurs quant à la nature de la preuve, et quant à la nécessité d'identifier la majeure de la déduction et la cause de l'assentiment : elle s'en distinguait seulement en ce que, pour la scolastique, ce « fondement » était un texte sacré, tiré de l'Ecriture ou d'Aristote, et non pas une évidence actuelle. Aussi, dans l'esprit de la plupart des hommes, même cultivés, déduction et justification se confondent-elles encore. — Mais, pour les logiciens modernes, ces deux points intellectuels ont cessé de coïncider, comme les deux foyers d'une ellipse, prise d'abord pour un cercle, et à laquelle une étude plus exacte ferait reconnaître une excentricité toujours croissante. En mathématiques, une des grandes préoccupations des géomètres contemporains est de commencer la chaîne déductive aussi haut que possible, sans souci de ce fait que les propositions les plus évidentes, fondement de l'adhésion, cessent d'être les axiomes premiers, fondements de la déduction, et ne se rencontrent plus qu'à un étage inférieur. Tout le monde sait combien ces nouveaux axiomes paraissent, à première lecture, baroques et

quelquefois absurdes : leurs conséquences seules les justifient[1]. — En physique, dès le XVIIIe siècle, il a été bien établi que le fondement de la science, ce qui la rend solide et sûre, n'était pas dans les propositions de la plus haute extension logique, mais dans ces généralisations médiocres et banales, de vérification journalière, qui ont déterminé le choix des principes plus simples et celui des grandes hypothèses. Mais il a pourtant fallu arriver à notre époque pour que ces hypothèses cessassent d'être considérées comme des « lois de la nature », des réalités presque platoniciennes qu'on est plus ou moins sûr d'avoir retrouvées telles qu'elles sont, mais qui, au fond, et en elles-mêmes, constituent cependant la source et l'explication vraie de l'ordre qui règne dans les choses. A peine cette position commence-t-elle à céder devant un conceptualisme plus relatif, qui voit seulement dans les généralisations les plus hautes des moyens d'organisation, principes très utiles d'unité logique, mais sans autorité intrinsèque sur les choses, pas plus que sur les esprits, tirant au contraire toute leur certitude et leur réalité des jugements plus spéciaux qu'elles condensent, et qui sont eux-mêmes spontanés. Aussi les physiciens contemporains qui se préoccupent d'épistémologie suppriment-ils le problème du « fondement de l'induction » et se placent-ils d'emblée dans l'universel. « Quels sont, dit M. Peirce, les ingrédients essentiels d'une expérience? D'abord un expérimentateur en chair et en os. Ensuite, une hypothèse vérifiable, c'est-à-dire une assertion relative à l'univers, et qui ne fait qu'en affirmer quelque possibilité ou impossibilité d'expérience... Quand un expérimentaliste parle d'un phénomène, comme le phénomène de Hall ou le phénomène de Zeemann, il n'a aucunement en vue tel événement particulier qui est arrivé à tel ou tel individu dans un passé déjà mort, mais quelque chose qui arrivera à coup sûr, dans l'avenir vivant, à quiconque se mettra dans certaines conditions[2]. »

1. « Au lieu de concevoir la différence entre les postulats et les autres propositions qu'ils servent à démontrer comme consistant dans la possession d'un certain caractère intrinsèque, qui les rend par eux-mêmes plus acceptables, plus évidents, moins discutables, etc., le logicien les considère comme des propositions qui sont sur le même pied que toutes les autres. Le choix de ces postulats dépend du *but* qu'on a en vue, et doit reposer, dans tous les cas, sur l'examen des relations de dépendance qu'on peut établir entre eux et l'ensemble des propositions d'une théorie donnée... Ils ont perdu le « droit divin » dont leur soi-disant évidence paraissait les investir, et ils ont dû se résigner à devenir, non les chefs, mais les *servi servorum*, les employés des grandes associations de propositions qui forment les différentes branches des mathématiques. » (G. Vailati, *Pragmatisme et Logique mathématique*, dans le *Monist* d'octobre 1906.)

2. Ch. S. Peirce, *What pragmatism is*. (*The Monist*, avril 1905, p. 173.)

Appliquez maintenant ceci à l'éthique, et vous voyez à nu le sophisme de ceux qui veulent ne la déclarer rationnelle que si elle montre, en manière de lettres de créances, un « fondement » *à la fois* évident par lui-même, et capable d'engendrer déductivement tout le système des devoirs moraux. Elle vous donnera l'un *ou* l'autre, chacun incarné dans des propositions d'un niveau et d'un contenu logique très différents : Paul Janet disait très bien, en l'un de ces sens, que les fondements de la morale sont les obligations admises par tout le monde, ou plus précisément par ceux avec qui l'on discute, ou pour qui l'on prêche. — On dirait aussi justement, mais en l'autre sens du mot, que l'éthique aura découvert le fondement d'une morale donnée quand elle aura formulé une proposition telle que toutes les prescriptions particulières de cette morale s'en déduisent comme autant de conséquences. Mais ce fondement, ou plus exactement ce *principe*, sera vraisemblablement tout à fait incapable d'améliorer les hommes, et de servir à faire des conversions morales, parce qu'il sera sans doute beaucoup moins « évident », pour la volonté, que ses conséquences concrètes.

De là suit, me semble-t-il, par la distinction nécessaire du principe et du fondement des sciences, la disparition de quelques antinomies apparentes.

Il n'y a pas de « science normative », dit-on, et il ne peut pas en exister. Si l'on entend par là qu'aucune science de la nature physique, biologique, psychique, ou même sociale ne peut *devenir* normative par la vertu de sa forme, cette vérité est inattaquable. « La science » ainsi constituée n'engendre jamais une morale que par des sophismes ou des assomptions subreptices, le plus souvent assez faciles à dénoncer, dont la plus commune est cette croyance vague et dangereuse qu'on *doit* « se conformer à la nature ». Il est trop clair qu'on ne peut passer sans sophisme du fait à la convenance, de ce qui est à ce qui vaut mieux. — Mais une science, en temps que système de connaissances rationnelles, peut très bien être normative *vi materiæ*; et cela de plusieurs façons. D'abord, en déduisant *in abstracto* les conséquences d'une ou de plusieurs propositions normatives données, lesquelles seront normatives comme la majeure, ou comme les majeures qui leur auront donné naissance (disons tout de suite, cependant, qu'une pareille forme, logiquement possible, serait presque toujours pratiquement stérile, si ce n'est comme critique servant à déceler des contradictions internes; et encore faut-il

se défier de pareilles contradictions, qui sont souvent plus verbales qu'effectives; aussi n'en parlé-je guère que pour ordre). — En second lieu, la science peut fournir, par la connaissance du réel, une démonstration montrant l'existence, l'impossibilité ou la nécessité de certains faits : et ces modalités, déterminant le champ d'application d'une proposition normative donnée, engendrent par suite, en se combinant avec elle, des propositions également normatives. On peut avoir ainsi, soit une limitation critique des possibilités d'action raisonnable, parmi toutes les tendances sentimentales qui vivent en nous, qui nous poussent à maintenir ou à réformer la tradition esthétique, scientifique ou sociale : et telle est, me semble-t-il, la méthode morale de M. Rauh; — soit une technique des moyens propres à réaliser une fin; et si cette fin se présente comme une évidence impérative, les moyens, rationnellement reconnus pour tels, se trouveront revêtus de ce même caractère impératif; tel paraît être l'opinion de M. Durkheim en ce qui concerne la valeur de la vie sociale, et par suite, le caractère obligatoire de ses moyens. — Enfin (et cette forme de science est sans doute la plus typique des trois), on peut se proposer le problème suivant : étant donnés un certain nombre de jugements, normatifs ou appréciatifs, considérés comme valables et comme logiquement *donnés*, découvrir par induction un principe tel qu'il synthétise tous ces jugements, c'est-à-dire qu'il les implique tous à la façon dont la loi de Newton implique tous les théorèmes astronomiques de Képler. Ainsi chacun d'eux se trouve bénéficier, par cette liaison logique, de la certitude accumulée de tous les autres; et si quelqu'un d'eux fait exception à la règle commune, cette anomalie est immédiatement signalée à l'attention comme pourrait l'être un nombre qui dans une série de mesures de laboratoire, tomberait tout à fait en dehors de la courbe probable qui suffirait à relier tout le reste. Cette méthode, bien éprouvée dans les sciences de la nature, ne change pas de caractère en changeant de contenu, et fonde pourtant une science essentiellement *normative* (ou *appréciative*), puisqu'elle a précisément pour problème de découvrir et de prouver une proposition générale prononçant ce qui *doit être* (ou ce qui *vaut mieux*) dans un ordre donné de jugements. Telle est, au fond, la manière de procéder de Kant dans la *Critique de la Raison pure*, qui est essentiellement une Logique, comme il ne faut pas l'oublier. Il part de la légitimité de l'expérience, qu'il ne discute pas, c'est-à-dire de la *valeur*

intellectuelle des sciences (et non de leur existence historique); et de là, par une hypothèse hardie, *copernicienne*, il s'élève au système de conditions le plus simple qui puisse suffire à justifier une mathématique et une physique pures, c'est-à-dire, en somme, répondre à cette question : « Quelle est la norme fondamentale de la vérité spéculative? » Les logiciens plus récents n'ont pas cru devoir conserver grand'chose de son hypothèse : mais il ne me paraît pas qu'ils aient essentiellement changé la position du problème. — Et, de fait, s'il existe une épistémologie, et si elle ne se déduit pas d'une métaphysique ou d'une révélation préalables, il faut bien qu'elle remonte, des opérations de l'esprit dont la valeur probante est pratiquement incontestée, à une formule ou à des formules générales telles qu'elles contiennent implicitement cette légitimité. — Il en est de même de l'esthétique et de la morale, et ce que Kant dit de l'une peut être identiquement appliqué à l'autre : « Wer wollte auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit (*ou* alles Geschmacks) einführen, und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem was Pflicht (*ou* was Schönheit) sei, unwissend gewesen wäre! »

Et toute la morale utilitaire est de même inintelligible, si l'on y voit, comme on le fait souvent dans les classes, une manière de justifier la morale, et non pas, ce qu'elle est réellement, une hypothèse (efficace ou non, peu importe) pour expliquer par un principe unique la réalité morale donnée. Je ne vois aucune raison de ne pas appeler science une opération si parfaitement semblable à ce que, partout ailleurs, nous honorons de ce titre. Mais d'ailleurs le mot est secondaire. L'essentiel est de mesurer la place que cette conception accorde à une méthode *rationnelle* dans la détermination du normatif. En ce qui concerne l'Éthique, en particulier, il n'est pas douteux qu'il existe un étage, et même plusieurs étages d'affirmations communes; les unes, incontestées chez tous les philosophes d'un même milieu et d'une même époque; les autres, plus larges encore, et communes à toutes la civilisation occidentale; quelques-unes même possibles à retrouver, sans doute, dans la morale de n'importe quelle société. Telle est la matière à rationaliser, s'il se peut, tout comme la série des formes animales. Celui qui pourrait dire : voilà ce à quoi l'humanité tendait, voilà ce qui résume la volonté fondamentale exprimée par toutes les règles de justice ou de fraternité; — et qui le prouverait méthodiquement, par

l'examen des faits, et par l'assentiment du jugement moral spontané, — celui-là aurait vraiment constitué une *science morale*, à la fois normative par son contenu, et science par sa forme, ayant la valeur démonstrative comme aussi les limitations des autres sciences. Ce serait tout autre chose qu'une histoire naturelle, ou même qu'une physique des mœurs.

En résumé, demander qu'une science ou qu'une démonstration soit rationnelle, ce n'est pas demander qu'elle s'adresse à un intellect pur, réduit à la seule faculté logique, et qu'elle arrive à lui imposer, par une combinaison de concepts, une réalité objective ou une obligation morale. Autant faire honte à un architecte de n'avoir pas creusé le sol, non seulement jusqu'à trouver « le roc ou l'argile », mais jusqu'à réaliser un vide absolu où ses fondations tiennent par leurs propres moyens. Autant exiger d'un bon cavalier qu'il renouvelle la prouesse de M. de Crac et du baron de Münchhausen, se soulevant en l'air par sa cadenette, et enlevant son cheval entre ses jambes. On peut même se demander si ce ne sont pas, au fond, des misologues déguisés qui se sont fait un jeu de pousser la philosophie vers ce casse-cou. On se dégoûte facilement de la raison quand on lui a demandé l'impossible. La raison n'est pas une fée; elle n'a pas à renouveler pour nous la création *ex nihilo*. C'est, à notre égard, une grande force de travail, dont les effets sont visibles, mais qui nous échappe dès que nous voulons l'isoler de ce qu'elle élabore. Quoi qu'elle puisse être dans sa nature propre — si tant est qu'il y ait dans cette manière de parler autre chose qu'un *flatus vocis*, — la seule connaissance qui nous appartienne et qui nous serve, au point de vue intellectuel comme au point de vue moral, est de savoir comment elle se manifeste quand nous entreprenons de la mettre à l'œuvre, de l'appliquer et de l'invoquer. A ce moment, et à cette condition seule, elle nous révèle ce que les Américains appellent avec une justesse irrévérencieuse *its cash-value*, et ce qu'on pourrait tout aussi bien appeler, si l'on voulait, et non moins proprement, sa valeur messianique; car c'est ainsi qu'elle « se fait chair » et qu'elle « habite au milieu de nous ».

ANDRÉ LALANDE.

INTRODUCTION LOGIQUE A LA GÉOMÉTRIE[1]

Le présent traité de Géométrie projective est destiné à compléter un cours supérieur de Géométrie. Il doit aussi servir d'introduction à une étude détaillée des diverses questions relatives à des systèmes spéciaux d'axiomes projectifs. Conformément à ces fins, on n'a pas entrepris une étude approfondie d'un système spécial d'axiomes. On a simplement exposé ici un tel système à titre d'exemple, et aussi comme un texte sur lequel s'appuie une discussion des diverses idées directrices qui doivent être prises en considération dans un système quelconque d'axiomes géométriques. On espère qu'un étudiant, qui aura compris cette discussion, sera dès lors capable de reconnaître la relation des divers mémoires détachés qui traitent ce sujet avec l'ensemble de la théorie...

La Géométrie, au sens où elle est considérée ici, est une partie des Mathématiques pures, et comme toutes ces sciences elle se compose de définitions, d'axiomes, de théorèmes d'existence et de déductions. On emploiera toujours le mot *définition* pour désigner une *définition nominale*, c'est-à-dire l'attribution d'un nom abrégé à un complexe d'idées. Par suite, en ce sens, les définitions ne font pas essentiellement partie de la théorie. Les axiomes géométriques sont des propositions touchant les relations entre des points; mais ce ne sont pas des propositions touchant des relations particulières entre des points particuliers. La classe des points et leurs relations ne sont pas autrement spécifiées que par la supposition que les axiomes sont vrais quand ils se réfèrent à eux.

Ainsi les points mentionnés dans les axiomes ne sont pas une

1. Ayant appris que M. Whitehead allait publier un volume intitulé *The Axioms of projective Geometry*, de la série : *Cambridge Tracts in Mathematics and Mathematical Physics* (n° 4), nous avons demandé et obtenu la permission d'en traduire pour nos lecteurs le chapitre I, qui est purement philosophique. Nous tenons à en remercier ici l'auteur et les « Syndics of the University Press ». Ce volume sera suivi d'un autre, du même auteur, sur *The Axioms of descriptive Geometry* (Cambridge University Press, C. F. Clay, éditeur). (N. D. L. R.)

classe spéciale et déterminé d'entités; ce sont en réalité n'importe quelles entités qui se trouvent soutenir des relations mutuelles telles, que les axiomes soient vrais quand ils se réfèrent à ces entités et à leurs relations. Par conséquent (la classe des points étant indéterminée) les axiomes ne sont pas du tout des propositions : ils sont des fonctions propositionnelles[1]. Un axiome, en ce sens, n'étant pas une proposition, ne peut être ni vrai ni faux. Le théorème d'existence, pour un ensemble d'axiomes, est cette proposition, qu'il existe des entités dont les relations sont telles, que les axiomes deviennent des propositions vraies quand on considère les points comme ces entités, et les relations des points comme les relations de ces entités. Un théorème d'existence peut être déduit de prémisses purement logiques; il est alors un théorème de Mathématiques pures; il peut aussi être accepté comme une induction tirée de l'expérience, et alors il est un théorème de Physique. Il y a une tendance à confondre les axiomes avec les théorèmes d'existence : cela vient de ce que, non sans raison, on enseigne la Géométrie, dans ses parties élémentaires, comme une science physique. Quelques auteurs appellent les axiomes des *définitions* des entités indéterminées auxquelles ils se réfèrent. L'on dit alors que l'énoncé des axiomes constitue une « définition par postulats ». Il n'y a aucun inconvénient à cette terminologie, tant que l'on conçoit clairement qu'en général (et certainement en Géométrie) les axiomes ne caractérisent pas une seule classe d'entités (les points), mais que la classe des points est susceptible de plusieurs déterminations (et même, en fait, d'une infinité) compatibles avec la vérité des axiomes[2].

Les déductions sont les propositions ordinaires de la Géométrie. On a coutume d'énoncer ces propositions (pour la commodité) sous une forme abrégée qui est inexacte. La vraie forme est : « Tels et tels axiomes relatifs aux points impliquent telles et telles conclusions »; mais pratiquement on omet toujours la protase. Par exemple, au lieu de dire : « Tels et tels axiomes impliquent que les angles à la base d'un triangle isoscèle sont égaux », on dit : « Les angles à la base d'un triangle isoscèle sont égaux ». Les déductions ne présupposent pas le théorème d'existence; mais si celui-ci est faux, la protase de la déduction est fausse, quelles que soient les

1. Pour une exposition complète de cette question, cf. Russell, *Principles of Mathematics*, spécialement § 13, ch. I, et § 353.
2. Cf. Russell, *Principles of Mathematics*, § 108.

entités que l'on considère comme « points ». La proposition est alors vraie, mais insignifiante.

Mais, si l'on abandonne le point de vue strictement logique, les définitions (tout en restant dans la forme de simples impositions de noms) apparaissent aussitôt comme la partie la plus importante de la théorie. Le fait d'imposer des noms est au fond le fait de choisir les diverses idées complexes qui doivent être les objets spéciaux de l'étude. Toute la théorie dépend de ce choix. En outre, ce qui est en réalité une altération des axiomes et des déductions peut se présenter dans la pratique comme une altération des définitions. Par exemple, si les axiomes contenant le mot *plan* restent inaltérés, pendant qu'on change la définition du *plan*, on change en réalité les axiomes.

Il y a un intérêt d'économie à réduire au minimum le nombre des classes fondamentales indéterminées, comme celles des points et des lignes droites.

Les axiomes doivent remplir diverses conditions. Ils doivent être simples, en ce sens que chaque axiome doit énoncer une proposition et une seule. Un axiome simple n'est pas nécessairement facile à comprendre. Le nombre total des axiomes doit être assez petit. Un ensemble d'axiomes doit être consistant, c'est-à-dire qu'il doit être impossible de déduire le contradictoire d'un axiome en partant des autres. En vertu du principe logique de contradiction, un ensemble d'entités ne peut vérifier des axiomes inconsistants. Par suite, le théorème d'existence relatif à un système d'axiomes prouve leur consistance. Il semble que ce soit là la seule méthode possible pour prouver la consistance. Mais les seules démonstrations rigoureuses des théorèmes d'existence sont celles qui sont déduites des prémisses de la Logique formelle. Ainsi il ne peut y avoir aucune preuve formelle de la consistance des prémisses logiques elles-mêmes. Cela n'est qu'une des faces de la distinction absolue qu'il y a entre les prémisses de la Logique, qui sont nécessaires au raisonnement même, et les axiomes des diverses théories mathématiques, comme la Géométrie ou la Théorie des grandeurs, qui se présentent comme fonctions propositionnelles dans les hypothèses des déductions de ces théories. Si ces déductions ne sont pas insignifiantes, c'est parce qu'on croit au théorème d'existence de ces axiomes, soit en vertu d'un raisonnement formel, soit par quelque méthode plus vague. Quelques mathématiciens résolvent le difficile problème des théorèmes d'existence en admettant entre ces théorèmes et la consis-

tance la relation converse, à savoir que, si un ensemble d'axiomes est consistant, il existe un ensemble d'entités qui les vérifient. La consistance ne peut être alors garantie que par un appel direct à l'intuition, et par le fait que jusqu'alors aucune contradiction n'a été déduite des axiomes. Ce procédé pour démontrer les théorèmes d'existence paraît être en étroite connexion avec une théorie philosophique particulière concernant l'activité créatrice de l'esprit. Mais, sa justification logique mise à part, ce procédé est souvent sage dans la pratique : car des axiomes simples qui paraissent consistants sont probablement consistants, et, autant que nous sachions, on peut probablement trouver des théorèmes d'existence pour des axiomes consistants. Par conséquent il ne convient pas de se laisser arrêter, au début d'une nouvelle théorie, par l'absence du théorème d'existence et de la preuve de consistance qui en dépend.

Pratiquement, tous les théorèmes d'existence de la Géométrie dérivent de développements de la théorie du nombre, savoir, des nombres entiers, des nombres rationnels, des nombres réels et des nombres complexes. On croit généralement qu'une preuve inductive peut aussi être tirée de la Physique.

Un ensemble d'axiomes doit être indépendant, c'est-à-dire que l'ensemble obtenu en supprimant un axiome et en le remplaçant par son contradictoire doit être consistant. Par suite, d'après ce que nous avons dit, la démonstration de l'indépendance d'un ensemble d'axiomes est au fond la démonstration du théorème d'existence pour l'ensemble d'axiomes ainsi modifié.

On reconnaîtra que les conditions logiques réellement essentielles que doivent satisfaire les fondements d'une théorie logique sont, que les axiomes doivent être consistants, et que leur théorème d'existence doit être démontré. Par suite, en vertu du principe de contradiction, ces deux conditions sont satisfaites par la démonstration du théorème d'existence. Tous les autres desiderata, si importants qu'ils soient, sont simplement des conditions d'élégance logique, et trop insister sur eux peut nuire à la production d'idées fécondes dans la théorie.

*
* *

La Géométrie, dans le sens très large où les mathématiciens modernes l'entendent, est un département de ce qu'on peut appeler en un certain sens la science générale de la classification. Cette

science générale peut se définir comme suit : étant donnée une classe d'entités K, dont les sous-classes forment une nouvelle classe de classes, la science de la classification est l'étude d'ensembles de classes choisies dans cette nouvelle classe de manière à posséder certaines propriétés. Par exemple, dans le système aristotélicien traditionnel de classification par genres et espèces, les sous-classes de K qui forment l'ensemble choisi doivent : 1° être mutuellement exclusives; 2° épuiser le contenu de la classe K. Les sous-classes de cet ensemble sont les *genres* de K; alors chaque genre doit être classifié suivant la même règle, les genres des divers genres de K étant appelés les *espèces* de K; et ainsi de suite pour les sous-espèces de K, etc. L'importance de ce procédé de classification est manifeste, et a été suffisamment mise en lumière par les auteurs logiciens. Si l'on définit les genres, non plus comme des sous-classes de K, mais comme des classes ayant pour membres les espèces correspondantes, c'est-à-dire comme des classes de classes, puis les espèces comme des classes ayant pour membres les sous-espèces correspondantes, et ainsi de suite, jusqu'aux sous-espèces les plus inférieures de K, qui auront pour membres les membres de K, on obtient une hiérarchie de classes dont la considération est essentielle à la théorie générale des nombres cardinaux. Cela montre encore l'importance de ce système traditionnel.

Le système de classification qui constitue la Géométrie est encore plus riche en propriétés mathématiques intrinsèques, et domine toutes les existences extérieures.

La Géométrie est la science des classifications croisées. La classe fondamentale K est la classe des points ; l'ensemble choisi des sous-classes de K est la classe des lignes (droites). Cet ensemble de sous-classes doit être tel que deux points quelconques sont sur une ligne, et une seule, et que toute ligne possède au moins trois points. Ces propriétés des lignes droites représentent celles qui sont communes à toutes les branches de la science qui emploient les termes géométriques, en tenant compte des modernes « géométries à un nombre fini de points ». Mais on n'a aucune géométrie générale intéressante tant qu'on n'admet pas d'autres axiomes. L'intérêt de la Géométrie consiste entièrement dans le développement et la comparaison de ses diverses branches. La plupart des Géométries importantes enveloppent l'idée de l'ordre des points sur une ligne, soit comme relation fondamentale non définie, soit comme relation définie en fonction

des concepts fondamentaux. Or une suite linéaire (ou série) peut être ouverte ou fermée. Une série fermée rentre sur elle-même, comme les points d'une circonférence; une série ouverte ne rentre pas sur elle-même, comme la série des entiers rangés par ordre de grandeur. La division principale de ces Géométries, qui considèrent l'ordre des points sur les lignes, dépend du fait que les lignes droites sont supposées être des séries ouvertes ou des séries fermées.

On peut donner une définition du plan qui vaut pour toute géométrie; la voici : Soient A, B, C trois points non collinéaires, le plan ABC est la classe des points, tels que X, qui vérifient cette condition que quelque ligne passant par X coupe au moins deux des lignes BC, CA, AB ailleurs qu'aux points A, B, C. Mais cette définition offre une complication superflue dans des Géométries particulières, et peut être remplacée par des formes spéciales plus convenables. En outre, il faut admettre un ou plusieurs axiomes touchant l'intersection des lignes dans les plans. On obtient ici encore une division des Géométries suivant que deux lignes coplanaires quelconques se coupent nécessairement, ou non.

Une Géométrie s'appellera *projective* si deux lignes coplanaires se coupent nécessairement. Ainsi la Géométrie euclidienne n'est pas projective, mais elle le devient une fois que les entités appelées *points à l'infini* sur les diverses lignes sont définies et ajoutées aux autres points de chaque ligne.

On trouvera que l'espèce d'ordre linéaire qui convient à une géométrie projective est celui d'une série fermée.

Une Géométrie non projective s'appellera une Géométrie *descriptive*. L'espèce d'ordre linéaire qui convient à une géométrie descriptive est celui d'une série ouverte. En Géométrie projective, la théorie, considérée simplement comme une étude de classification, offre un grand intérêt. Aussi cette notion est-elle mise en lumière dans les fondements de la théorie, tandis que l'introduction de l'idée d'ordre est différée. La marche contraire est adoptée en Géométrie descriptive, parce que la partie purement classificatrice de la théorie est compliquée et sans intérêt.

A.-N. WHITEHEAD, F. R. S.

LA RESPONSABILITÉ OBJECTIVE

(*Suite* [1].)

III. — Responsabilité pour simples risques. Théorie dite « objective » de la responsabilité civile.

C'est en somme la complication croissante des rapports sociaux et l'incessante multiplication des risques qu'elle entraîne qui ont fait naître le besoin de réparer les dommages causés par de simples accidents, en dehors de toute espèce de faute, et l'idée de déplacer au profit de la victime la responsabilité des cas fortuits. C'est d'abord la situation nouvelle faite par le machinisme à l'ouvrier de la grande industrie qui attira l'attention. Quand, au cours de son travail, il était victime d'un accident, le code civil exigeait, pour qu'il obtînt une indemnité, qu'il fît la preuve d'une faute de son patron ou d'un préposé du patron. Cette preuve était la plupart du temps impossible à faire. « Les cas où la faute du patron [2] peut être constatée ne dépassent pas 10 ou 15 p. 100; dans un nombre de cas à peu près égal, il y a faute reconnue de la part de l'ouvrier. » Dans tous les autres cas, la cause de l'accident demeure inconnue. Les enquêtes les mieux conduites n'arrivent pas à relever de faute véritable. L'accident est dû aux conditions mêmes du travail, à la nature particulièrement dangereuse des machines, matières ou engins utilisés. Il fallait donc, si l'on voulait continuer à ne reconnaître la responsabilité du patron qu'en cas de faute, ou laisser entièrement le dommage à la charge de la victime, ou considérer, comme certains le proposèrent [3], qu'il y a une sorte de faute initiale à employer certains engins ou certaines matières, que l'activité industrielle est d'une façon générale et par nature fautive. La pre-

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de novembre-décembre 1906.
2. Planiol, *Traité élémentaire de Droit civil*, II, 1854.
3. Sourdat, ouvr. cité, II, 1432 *ter* et 1483 *ter*.

mière solution avait quelque chose de révoltant. Que les forces humaines puissent être indifféremment gaspillées, brisées, semblait une barbarie choquante dans ce milieu où éclate par excellence la puissance organisatrice de l'homme et où tout semble combiné pour éviter les pertes inutiles. Quant à la seconde solution, à l'idée de l'industrie faute première, elle devait bien apparaître comme une réduction à l'absurde du vieux principe que la faute est nécessaire à fonder la responsabilité, et la preuve qu'il ne répondait plus aux nécessités sociales.

Juges, théoriciens et législateur travaillèrent à mettre d'accord le droit avec les faits. La jurisprudence se montrait de plus en plus inclinée à admettre la faute du patron. On songea à présumer cette faute, à renverser ainsi la charge de la preuve. On songea aussi à étendre l'article 1386, à rendre le patron responsable, sans excuse possible, de tous les vices de construction de son matériel. Tous ces moyens n'aboutirent pas, ils laissaient subsister l'arrière-pensée d'une faute et ne donnaient à l'ouvrier qu'une assurance imparfaite d'être indemnisé [1].

L'idée qui prévalut fut l'idée de *risque professionnel* : l'accident est fatal, inhérent aux conditions mêmes du travail. En dehors de toute négligence du patron ou de l'ouvrier, en dehors de tout vice de construction, il doit nécessairement se produire. Un oubli momentané, une fatigue de l'attention, une distraction forcée, l'accoutumance au danger, l'habitude d'un certain travail, l'habileté même et l'audace qu'elle entraîne, audace inconnue et incomprise du novice, du profane, ou de l'ouvrier moins expérimenté, voilà autant de faits, où le juge, ignorant de la technique et du métier, tendra à voir des fautes, des imprudences, et où le professionnel verra le fait courant, inévitable. Dans ce milieu si spécial de l'usine ou de l'atelier, comment peser tous ces impondérables pour disculper le patron ou charger l'ouvrier? La loi de 98 fut la première application de l'idée nouvelle. « Les accidents survenus par le fait du travail, ou à l'occasion du travail, aux ouvriers et employés... donnent droit au profit de la victime ou de ses représentants à une indemnité à la charge du chef d'entreprise. » Ainsi, sauf pour les fautes intentionnelles, volontaires, dues à la malveillance, qui, fort

1. Sur tous ces essais avortés, Cf. Josserand, *De la responsabilité du fait des choses inanimées*; Saleilles, *Les accidents du travail et la Responsabilité civile*; Cabouat, *Traité des accidents du travail.*

équitablement, sont exclues du régime de la loi nouvelle et engagent toujours la responsabilité de leur auteur, sauf aussi pour les fautes inexcusables, les négligences intentionnelles, dues à un mauvais vouloir et à une imprévoyance coupables[1], lesquelles donnent lieu à un accroissement ou à une diminution de l'indemnité selon qu'elles sont le fait du patron ou de l'ouvrier, on ne recherchera pas s'il y a eu faute. L'accident, par lui-même, donne droit à une indemnité; le dommage suffit, il doit être réparé. La responsabilité, ici, est entièrement objective : loin de chercher s'il y a eu liberté de la part de l'auteur du dommage, on ne cherche même plus si, libre ou non, son action a été fautive, on fait simplement retomber les conséquences dommageables de l'activité industrielle sur celui qui en a pris l'initiative. Renversant, comme nous l'indiquions plus haut, le point de vue traditionnel, la loi nouvelle établit que les *risques* de l'activité humaine doivent être supportés non par la victime, sans réparation possible, mais en définitive par celui qui en est l'auteur, même non coupable, et à qui ils profitent.

Selon certains juristes, cette idée de risque dont la loi de 98 a fait une application strictement limitée au risque professionnel, à l'industrie (si large que soit d'ailleurs le sens que l'on donne à ce mot, ou que des lois ultérieures lui donneront), mérite d'être étendue, en dehors des entreprises industrielles, à tous les dommages, à tous les risques créés. C'est à cette extension de l'idée de risque à tout le domaine de la responsabilité civile que l'on donne ordinairement le nom de *théorie objective*. Selon MM. Josserand et Saleilles, qui, dès 1897, furent les premiers auteurs de cette théorie, l'industrie ne ferait qu'attirer l'attention, en les multipliant, sur des faits qui la dépassent. En dehors de l'usine ou de l'atelier, c'est toute activité, tout travail, tout usage d'une chose quelconque qui comporte des risques. De plus en plus la vie moderne multiplie ces risques et ces accidents, dont la faute n'est au fond imputable à personne, et qui se produisent en dépit de toutes les précautions prises. Ces risques fatals, ces cas fortuits, ne sont pas assimilables aux cas de force majeure. On ne peut imputer à personne les dégâts de la foudre, mais les accidents causés par une machine dont je me sers et dont je profite, c'est moi qui dois en supporter les suites,

1. Voir, pour la définition de la faute *inexcusable* par la jurisprudence, un très intéressant article d'Armand Dorville, sur la loi de 98 (*Revue trimestrielle de Droit civil*, 1902).

non la victime qui n'a rien fait pour s'attirer le dommage. Il suffit donc, pour rendre un individu civilement responsable, que ce soit lui ou sa chose qui, dans la matérialité des faits, objectivement, sans qu'on ait à descendre dans l'analyse subjective de sa culpabilité personnelle, ait réellement causé le dommage, il suffit qu'il y ait un *rapport de causalité* direct entre lui et l'accident, que ce dernier lui soit en fait imputable. Chacun de nous est responsable de toutes les suites de son activité, volontaire ou non. Tout acte qui porte la marque, si légère soit-elle, de notre main, et dont on peut dire que nous nous le sommes *personnellement approprié* par notre intervention donne droit, au profit de ceux qu'il blesse, à un recours contre nous[1].

Cette thèse a été vivement attaquée. Et, chose grave et qui appelle la réflexion, elle ne l'a pas été seulement par les tenants des vieilles conceptions juridiques, mais encore par les esprits les plus ouverts à l'idée d'une évolution du droit.

On lui a reproché d'abord (E. Lévy, *Responsabilité et Contrat*, Extrait de la *Revue critique de législation*, Pichon, 1899) d'être vague, imprécise, inexacte. Il n'est pas vrai, en fait, que notre responsabilité croisse au fur et à mesure que notre activité s'étend sur les choses, devient plus absorbante, qu'elle croisse comme en raison de la dépendance matérielle, marquée par sa situation de fait, de la victime vis-à-vis de nous. Le patient est dans la dépendance étroite des actes du médecin; et pourtant, pour opérer, celui-ci a besoin d'avoir les mains libres, de n'être pas gêné par la crainte d'avoir à supporter la responsabilité de ses erreurs : aussi le considère-t-on comme responsable seulement de ses fautes lourdes et le fait-on bénéficier d'une sorte d'irresponsabilité partielle. La responsabilité est ici en raison inverse de l'activité absorbante.

De plus, la théorie objective, c'est l'idée d'une responsabilité pour simple fait, pour simple atteinte au droit d'autrui, et même pour simple dommage, d'une responsabilité *sans faute*. Mais alors (et ici

1. Une des applications les plus intéressantes de cette idée a été faite à la *responsabilité civile des aliénés*. L'aliéné doit réparer sur son patrimoine les dommages qu'il cause aux tiers innocents. Pour l'état actuel de la question, Cf. H. Pascaud, *Revue critique de législation*, XXXIV, 4. Mais l'auteur de l'article croit nécessaire de supposer (bien inutilement et dangereusement pour sa thèse) un reste de volonté libre chez l'aliéné. L'idée de *risque créé par notre activité* (Saleilles) ou l'idée, exposée plus bas, d'E. Lévy (*confiance légitime trompée*) nous semblent mieux justifier cette extension nouvelle de la responsabilité.

les critiques d'E. Lévy nous semblent rejoindre celle de M. Planiol, *Revue crit. de législ.*, nos de mai 1905 et de février 1906) notre responsabilité semble devenir indéfinie. Rechercher toujours la faute, l'acte illicite, accompli par nous sans droit, conduisait à renvoyer souvent sans indemnité la victime, à restreindre injustement la responsabilité, car « ainsi, plus nous aurions de droits, et moins nous serions responsables, et moins ainsi nous aurions de devoirs [1] ». Mais ne va-t-on pas trop loin en voulant se passer de toute idée de faute ? Car si je deviens responsable de tout dommage porté par moi aux intérêts, au patrimoine d'autrui, de toute restriction à sa liberté, qui est le premier de ses droits, ma liberté, à moi, mon droit d'agir ne vont-ils pas se voir sans cesse entravés? Qu'on applique la théorie objective à l'activité industrielle ou commerciale, ou même en dehors du commerce et de l'industrie, partout c'est la concurrence, la lutte, la vie qui vont devenir impossibles.

Enfin l'idée nouvelle est-elle bien juste ? [2] Est-il juste que *toujours toute* victime soit indemnisée? Le dommage qu'elle subit, même par mon fait, suffit-il à lui créer le droit de s'adresser à moi pour le réparer? S'il n'y a en elle qu'un intérêt froissé, pourquoi sacrifier de préférence à son intérêt le mien? Et si l'on dit qu'il y a un droit violé, oublie-t-on que c'est uniquement quand nous sommes obligés envers les autres qu'ils ont des droits contre nous [3]? Il faut donc que la victime ait *un droit qui existe par rapport à nous* [4].

Ce droit, E. Lévy le trouve dans le droit général à la confiance, à la sécurité nécessaire pour agir. L'ouvrier, pour travailler, a besoin de se sentir garanti par l'organisation dans laquelle il entre, contre

1. E. Lévy, *Responsabilité* et *contrat*, p. 9.

2. Pour ne pas compliquer à l'excès l'exposé de ces objections, je passe ici sous silence une de celles sur lesquelles M. Planiol revient le plus souvent, parce que je m'en suis expliqué dans une note précédente. Il ne faudrait pas que la théorie objective conduisît à cette injustice de faire porter au propriétaire, par exemple, qui use ou profite d'une machine ou d'un immeuble, les fautes antérieures du constructeur ou d'un locataire. Dans ses leçons célèbres sur la Responsabilité civile en matière d'accidents du travail (Cf. *Revue critique de législation*, 1901, p. 592; 1902, p. 22), Léon Michel, qui semble accepter au fond la théorie objective, l'idée de se fonder, dans la recherche de la responsabilité civile, sur un simple rapport de causalité entre le dommage et l'auteur, sans analyser l'intention, l'état subjectif de celui-ci, repousse le nom d'*objectif*, car, dit-il (1901, p. 607) « il tend à faire croire qu'on peut être responsable alors même qu'on n'a été qu'un intermédiaire inerte, un simple organe de transmission, une sorte de machine. »

3. E. Lévy, p. 10.

4. *Id.*, *ibid.*

les dangers de son travail. Le médecin, pour exercer tranquillement sa profession, a besoin aussi de la confiance que lui donne l'assurance qu'il ne sera pas recherché pour chaque erreur. Ainsi la même idée justifie l'excessive responsabilité qu'encourt l'activité absorbante du patron et l'irresponsabilité partielle que l'on reconnaît à celle du médecin. *Nous ne sommes donc pas responsables de tout risque créé* en général par notre activité, mais seulement nous le sommes *dans la mesure où nous avons trompé la confiance légitime que les autres plaçaient en nous.* Au contraire, une confiance très grande en nous devient-elle nécessaire, est-elle d'intérêt général, pour que notre activité s'exerce ? dans cette mesure les usages et la loi nous feront irresponsables. Mais cette notion de confiance, de crédit, à quels actes, à quelles situations s'attache-t-elle ? Cela varie avec les nécessités du milieu dans lequel nous vivons. C'est donc à ce milieu, aux conditions de la vie dans ce milieu, aux usages nécessaires qui s'y forment qu'il faut faire appel pour répondre à cette question. Ainsi ce principe nouveau de la responsabilité, au lieu d'être vague, indéfini et injuste, sera déterminé par les conditions mêmes de la vie, par l'équité appliquée à l'analyse des situations de fait ; il sera souple et variable comme les rapports sociaux auxquels il correspond[1].

Or cet appel à la jurisprudence, aux tribunaux, pour analyser les situations de fait et déterminer pour chaque espèce la faute et la responsabilité de chacun conformément aux exigences du milieu social, nous le retrouvons chez les partisans de la théorie objective, de la responsabilité sans faute. « La responsabilité, nous dit-on[2], doit suivre l'initiative, c'est-à-dire l'activité la plus intense, ou plutôt peut-être la moins attendue. » Doivent être réparés les dommages causés par un « propriétaire qui n'exerce pas son droit dans les conditions normales ». C'est donc l'*anomalie*, le caractère *inattendu* d'une situation, à déterminer d'après les usages de chaque milieu social, que les partisans de la théorie nouvelle les plus soucieux de ne pas faire supporter à chacun les suites *quelconques* de son activité proposent comme critérium des distinctions à établir. Comment ne pas être frappé de l'analogie très grande de cette idée avec l'idée de confiance légitime trompée, telle que l'entend M. E. Lévy[3] ?

1. E. Lévy, conclusion.
2. Thèses de MM. Teisseire et Ripert, analysées par M. Gény dans la *Revue trimestrielle de Droit civil*, 1902, p. 836.
3. M. Gény fait lui-même le rapprochement, p. 841.

Et lorsque M. Planiol, qui a si vivement pris à partie l'idée nouvelle et qui pour éviter toutes les injustices où à ses yeux elle nous conduit, maintient si énergiquement la nécessité de la faute, de l'acte illicite pour fonder la responsabilité, à son tour cherche à déterminer le critérium de la faute, n'en vient-il pas lui-même à reconnaître que « l'acte *excessif* est par lui-même *illicite* », que « toute création d'un risque *excessif et nouveau*, qui dérange les conditions ordinaires de la vie, est fautive par elle-même », — à condition, il est vrai, ajoute-t-il, d'être interdite par la loi [1]. Et, en note, il déclare cette idée applicable aux accidents causés par les automobiles, qui, dit-il, « détruisent les conditions antérieures et naturelles de la sécurité humaine » (confiance légitime trompée d'E. Lévy), les passants ne pouvant « s'envoler devant elles comme des moineaux ». Les limites au droit de propriété, en particulier, lui semblent s'expliquer par cette idée qu'aucun propriétaire « ne doit être pour les autres une cause de dommages qui n'existeraient pas sans lui, qui ne devraient pas se produire normalement ». Si donc à ses yeux, il ne saurait y avoir de responsabilité sans faute, la faute n'est pas toujours une faute au sens ancien du mot, une faute morale, ou une maladresse, une négligence, elle peut être une simple infraction aux règles établies par la loi, et ces règles, la loi doit s'inspirer pour les établir de l'étude des usages normaux, des risques naturels ou excessifs dans un milieu social déterminé.

Ne sommes-nous donc pas fondés à dire que, de toutes parts, sous la pression des faits, en particulier des faits économiques, une transformation des idées anciennes de faute et de responsabilité s'élabore, en matière civile, et que cette transformation consiste à les concevoir d'une façon de plus en plus objective? Si tous, en effet, ne s'accordent pas à se contenter d'un simple rapport de causalité matérielle entre le dommage et son auteur, si l'on cherche à distin-

1. C'est là, au fond, la grosse différence entre la théorie de M. Planiol et la théorie objective. Aussi, en dépit de notre intention de montrer en quoi elles se rapprochent, ne voulons-nous pas insister sur l'aveu de M. Planiol lui-même (*Revue critique de législation*, mai 1905, p. 292, note), qui admet un accord au fond entre les idées de M. Saleilles et les siennes. Il reste pour M. Planiol que tout ce qui n'est pas défendu par la loi est permis. Si donc il pense que la loi peut s'inspirer de cette idée de risques anormaux et excessifs, il entend bien que la loi devrait délimiter elle-même très étroitement les cas où elle s'en inspirerait. Mais, pour le juge, en dehors des fautes personnelles, maladresses ou négligences, il ne resterait, comme fautes objectives, que les infractions formelles à la légalité.

guer des dommages anormaux, irréguliers et excessifs, qui, en dehors de toute faute personnelle, suffiraient à rendre leur auteur civilement responsable, et des dommages naturels que la victime continuerait de supporter, n'est-ce pas dire que, dans beaucoup de cas, ce n'est plus l'état subjectif, la malignité ou la maladresse de l'individu qui détermineraient en fait sa responsabilité, mais hors de lui, et indépendamment de lui, l'usage, les habitudes du milieu social[1]?

Mais nous voici très loin de la conception qui s'affirme dans la loi de 98 sur les accidents du travail. C'est bien en un sens l'idée objective pure qui donne à cette loi son principe. Tout dommage, sans distinction de normalité ou d'anomalie, pourvu qu'il soit lié directement, matériellement, au travail, donne droit à une indemnité. Or nous venons précisément de nous éloigner de plus en plus de cette idée, en montrant toutes les difficultés qu'elle rencontre, et peut-être toutes les injustices où elle conduit, si, en lui conservant ce caractère absolu, on veut l'étendre à tout le domaine du droit civil. Comment donc a-t-on pu si aisément la réaliser en matière d'accidents du travail? et d'où vient cette différence?

C'est qu'au fond ce n'est pas la théorie objective, telle que nous l'avons analysée et critiquée plus haut, et telle par exemple que la concevait M. Saleilles, qui a été réalisée par la loi de 98, mais une autre conception, issue directement des milieux industriels, et dans laquelle nous allons pouvoir signaler une dernière forme, plus objective encore, de responsabilité[2].

La responsabilité dite objective, exposée plus haut, est encore une responsabilité *individuelle*, et comme telle, nécessairement entachée de subjectivité. Nous avons vu qu'elle ne peut pas être, comme on l'aurait voulu, une responsabilité pour simples dommages, et satisfaire par conséquent notre désir de réparer, chez l'homme, tous les dommages qui lui proviennent du fait de l'homme, et cela parce que, si nous demandons réparation à un individu, nos idées de jus-

1. M. Gény, art. cit., p. 838-839, fait remarquer que l'idée nouvelle (critérium de la normalité) revient à déterminer le type abstrait sur lequel le juge se règle pour déterminer la responsabilité non plus du point de vue moral de l'honnête homme, mais du point de vue social.

2. Sur la distinction qui suit entre le principe du risque professionnel impliqué dans la loi de 98 et la conception objective de la responsabilité civile individuelle, nous nous sommes expliqué plus longuement dans deux articles parus dans *Pages Libres* en juillet 1906, auxquels nous nous permettons de renvoyer le lecteur.

tice exigent impérieusement que nous tenions compte de cet individu. Nous exigeons entre l'accident et lui un lien plus étroit qu'un simple rapport de causalité matérielle. Il faut qu'il ait été plus qu'un agent mécanique de transmission; il faut, pour déplacer le poids du cas fortuit, *que nous ayons des raisons de lui préférer la victime, et le fait qu'elle est la victime ne suffit pas pour cela, puisque, par le jeu de l'indemnisation, l'auteur du dommage deviendra victime à son tour*; il faut enfin que nous puissions nous le représenter comme obligé vis-à-vis d'elle. Nous avons, il est vrai, trouvé tout cela dans un élément objectif de l'acte, dans son caractère anormal, excessif ou inattendu. Mais nous ne pouvons pas séparer cet élément des autres éléments de l'action individuelle. Nous ne pouvons pas nous refuser à tenir compte, par exemple, du caractère subjectivement fautif de cette action. Même du point de vue civil, il y aurait injustice à traiter également l'auteur purement fortuit d'un risque inévitable et l'auteur coupable d'un délit volontaire ou d'une maladresse. Les auteurs qui ont poussé le plus loin l'idée objective, et prétendu qu'elle devait expliquer même les cas où l'on voyait autrefois une faute personnelle, voient eux-mêmes dans l'intention mauvaise ou dans la négligence, c'est-à-dire dans les éléments de la faute subjective, comme des faits qui rendent encore plus étroit le lien de causalité entre l'acte dommageable et son auteur[1]. Le risque objectif et la faute subjective se mêleront différemment dans les cas particuliers et le juge devra peser ce qui revient à l'un et à l'autre. Alors même que l'idée de risque objectif serait prise comme suffisante pour fonder la responsabilité en principe, il faudra tenir compte du degré selon lequel elle se combine avec la négligence, la maladresse ou la faute intentionnelle, pour mesurer les variations de l'indemnité; il faudra tenir compte, entre les deux individus en présence, de la part respective qu'ils doivent assumer de l'accident, pour réaliser ce que M. Saleilles appelle l'*individualisation* de l'indemnité[2].

1. Cf. La thèse citée plus haut de M. Teisseire, pp. 170-171.

2. Cf. Dans Saleilles, *Accid. du Trav. et Resp. civ.*, 44 et 59, la très intéressante indication des règles qu'on pourrait suivre pour réaliser cette individualisation. On peut en effet s'étonner que, dans l'état actuel de notre droit, ce soit la responsabilité individuelle, réglée par le Code civil, qui, en principe au moins, aboutit à une indemnisation uniforme, intégrale, tandis que la responsabilité collective, établie par la loi de 98, et qui devrait être une mutualisation des risques excluant toute idée de faute subjective, comporte encore une arrière-pensée de faute et n'admet qu'une indemnité incomplète, jamais égale au salaire perdu. Sur la nécessité d'*individualiser* la responsabilité individuelle, cf. Planiol, II, 896-897.

En cas d'accidents du travail, cette doctrine aboutissait donc à de tout autres résultats que ceux qu'a voulus la loi de 98. Il eût fallu, dans chaque cas particulier, mesurer le degré de responsabilité individuelle exact de l'ouvrier et du patron. La faute la plus légère de l'ouvrier ou du patron eût toujours amené une modification de l'indemnité défavorable à l'individu coupable. De plus, en dehors même de toute faute, dans l'hypothèse du risque pur, la théorie dite objective, fondant la responsabilité individuelle sur l'idée de l'initiative et de l'appropriation personnelle des suites de l'activité, conduisait à faire supporter à l'ouvrier sa part de l'accident : car il n'est pas une chose inerte, et lui aussi, en entrant dans l'entreprise, s'est approprié une partie des risques. C'est ainsi que M. Saleilles proposait de distinguer entre les industries suivant les degrés d'inertie ou d'activité de l'ouvrier, suivant qu'il y est un simple rouage du machinisme ou qu'il a la direction manuelle effective de son outil.

On sait que la loi de 98 n'a pas voulu faire ces distinctions. Les fautes courantes sont assimilées par elle aux risques du travail. Et bien que la double idée d'une initiative de l'ouvrier et d'une distinction des industries suivant leur nature plus ou moins dangereuse ait laissé quelque trace dans la loi[1], on peut dire que dans l'ensemble elle a été abandonnée. En particulier on a rejeté l'idée, d'abord émise, de faire payer à l'ouvrier, sous forme de cotisation, une cotepart dans la constitution du fonds des assurances. Enfin et surtout on a assez nettement abandonné le point de vue de la responsabilité individuelle, où s'en tient encore la théorie dite objective. M. Saleilles avait déjà fortement indiqué le caractère incomplet de toute théorie fondée sur la responsabilité civile, individuelle par nature. « La véritable solution juridique, disait-il à la fin de sa brochure, la seule qui corresponde à l'équité sociale et à la réalité des choses, ce serait de faire de la répartition des risques une charge collective de l'organisme industriel; et cela ne peut s'obtenir que par le mécanisme de l'assurance. » C'est l'idée qui triompha. En dépit des apparences, ce n'est pas le patron qui, par la loi, fut rendu responsable, c'est l'entreprise, c'est l'industrie tout entière, et, partiellement, la société elle-même. C'est, en effet, le capital industriel, le capital de l'entreprise,

1. Dans le caractère forfaitaire de l'indemnité, d'une part, et, d'autre part, dans la distinction faite entre les entreprises commerciales suivant qu'elles utilisent ou non des matières ou engins dangereux. Voir, sur le premier point, notre article, cité plus haut, de *Pages Libres*.

non la fortune personnelle de l'entrepreneur qui paye les primes. Le chef d'entreprise ne paraît dans la loi que parce qu'il est, selon le mot de Félix Faure, dans l'état actuel des choses, « le répartiteur naturel de toutes les charges de cette entreprise », mais « il est impossible de dire que cet aléa lui incombera personnellement à un autre titre que les frais généraux, que l'assurance contre l'incendie ». De plus, par la constitution des assurances, chaque capital industriel isolé ne paye que sa prime, relativement minime; c'est l'assurance, constituée par le concours de l'industrie toute entière, qui supporte vraiment la charge des accidents. Enfin, en cas d'insolvabilité du patron ou de l'assurance, c'est la société qui se fait responsable, puisque l'État garantit à l'ouvrier le paiement de l'indemnité qui lui est due. On peut donc voir, dans cette assurance contre les accidents du travail, une forme de cette *créance collective du travail sur le capital*, dont, dans une conférence célèbre, a parlé M. E. Lévy [1].

Ainsi c'est par le mécanisme seul de l'assurance, par la constitution d'un capital collectif responsable, que peut se réaliser pleinement la responsabilité vraiment objective; c'est alors seulement qu'on ne cherche plus, dans un accident, ce qui doit en revenir à chacune des initiatives individuelles en présence : toute une série de risques est considérée comme le lot fatal de toute une forme de l'activité humaine que doivent supporter et mutualiser entre eux les groupements qui l'exercent. Si le progrès social consiste, comme nous le disions, à réparer en tout homme les dommages qui lui viennent du fait de l'homme, on ne peut espérer y atteindre que par l'organisation de responsabilités collectives nouvelles. A vouloir, en effet, s'en tenir à la responsabilité individuelle, on n'aurait comme issue que l'injustice ou l'impuissance. Car, ou bien l'on ferait toujours porter à tout individu la responsabilité entière de tous ses actes, même non fautifs, mais alors on serait triplement injuste, en traitant également l'auteur coupable et l'auteur fortuit d'un accident, en faisant porter à un individu le poids des fautes réelles d'autrui ou les conséquences fatales d'une institution, d'une industrie, d'une forme collective de l'activité; enfin en réclamant à un patrimoine individuel des indemnités formidables, écrasantes, sans rapport avec la part réelle que l'individu aurait prise à l'accident qu'on le chargerait de réparer;

1. E. Lévy, *L'affirmation du droit collectif*, Paris, 1903, Société nouvelle de librairie et d'édition.

— ou bien l'on tiendrait compte de tous ces coefficients individuels, on ferait varier, on *individualiserait* l'indemnité en proportion de leur valeur et de leur combinaison; mais alors ce système de réparations graduées, bien que servant légitimement à étendre, comme nous l'avons montré, le champ jadis trop étroit de la responsabilité individuelle, resterait, aux yeux de la victime, toujours incomplet, puisque l'indemnité serait toujours fixée en fonction non du dommage éprouvé, mais de la culpabilité ou de l'activité du délinquant.

Le droit civil, préoccupé de justice individuelle, est donc impuissant à réaliser ses propres rêves. La véritable réparation objective des dommages, c'est à l'organisation économique, à l'organisation administrative qu'il faut la demander, à la création progressive de sociétés et de patrimoines collectifs, capables de mutualiser au profit de leurs adhérents ou de leurs coparticipants, toute une catégorie de risques. Ce n'est pas un idéal que nous prônons, c'est le simple rappel d'un mouvement qui se poursuit. En dehors du droit civil pur, l'histoire des assurances et des mutualités, l'histoire de l'organisation industrielle, l'histoire enfin du droit administratif[1], nous serviraient aisément à justifier ces vues.

*
* *

Quels sont donc les résultats qu'au point de vue de la philosophie morale et de la théorie générale de la responsabilité, on peut tirer des analyses précédentes? Nous en avons par avance indiqué quelques-uns; cela nous permettra d'être plus bref, et d'insister uniquement sur deux ou trois points.

1° D'abord, la notion de responsabilité n'est pas *une*. On ne décrit généralement sous ce nom qu'un des éléments abstraits de cette notion, la personnalité libre. En partant de l'idée pure d'une personne morale autonome, créatrice unique de sa valeur propre, nous sommes amenés à ne concevoir la responsabilité qu'en fonction de la liberté. Comme l'a fort bien vu M. Lévy-Bruhl (*La Responsabilité*, p. 201, p. 220), c'est là, du moins sous sa forme absolue, une abstraction, une sorte de concept limitatif grâce auquel nous prenons cons-

1. Sur l'organisation, par l'administration, d'une responsabilité pour simples dommages causés par le fonctionnement des services publics, cf. Hauriou, *Précis de Droit administratif*, 5e édit., p. 239, et 246, note 1.

cience du caractère indéfiniment relatif et imparfait de toutes les formes de responsabilité qne nous connaissons. Il n'est pas impossible cependant, si on ne le prend plus dans son sens absolu, de lui donner un contenu réel. C'est ce que nous cherchons à faire quand nous essayons de déterminer les conditions pratiques de la *responsabilité morale pleine et entière*, portant sur nos actes volontaires, conscients et réfléchis. L'étude de la responsabilité ainsi comprise comprend une détermination préalable des conditions et des formes de notre liberté, conçue dans un sens tout pratique et relatif comme identique à notre *pouvoir réel* sur les choses et sur nous-mêmes. Elle aboutit à une appréciation du *mérite personnel de l'agent moral* qui ne saurait se faire sans une *analyse subjective* des mobiles, de la mentalité et des forces de l'individu considéré.

Mais ce n'est là que l'élément individuel, interne de la responsabilité. Elle en comporte un autre, de nature objective, sociale. Être responsable, ce n'est pas uniquement être responsable vis-à-vis de soi-même, de sa conscience, de son idéal, c'est encore l'être vis-à-vis des autres. Nous ne voulons pas dire seulement par là que les autres, c'est-à-dire les usages, les besoins, les croyances du milieu social, déterminent la règle idéale selon laquelle on jugera nos fautes : cela, l'étude du droit pénal, l'étude même de la moralité courante suffiraient à nous le montrer. Mais nous voulons dire encore (et voilà ce que le droit civil nous montre avec plus de netteté), que le milieu social détermine les cas où, en dehors de toute faute subjective véritable, et en dépit de l'innocence de notre vouloir intime, on nous rendra objectivement responsable des dommages que nous causons, dans l'intérêt d'une organisation sociale supérieure[1]. Le droit civil tout entier nous apparaît comme un effort progressif pour assurer la réparation des dommages avec une certitude de plus en plus grande, pour la rendre de plus en plus indépendante de l'état subjectif de leur auteur, c'est-à-dire *pour rendre la responsabilité effective de plus en plus indépendante de la liberté individuelle.*

Déjà les criminalistes s'étaient rendu compte que la liberté est un fondement bien incertain pour la responsabilité sociale, et que faire

1. Comme on voit par ce qui précède, cet intérêt social qui détermine notre responsabilité n'est pas, comme l'ont cru les premiers utilitaires, l'intérêt vital *stricto sensu*, supposé identique pour toutes les sociétés. C'est encore l'intérêt d'une organisation sociale à réaliser et que les sentiments d'humeur, de justice ou de dignité propres à une société historique déterminée lui font juger supérieure.

reposer celle-ci sur celle-là conduit à diminuer la peine ou à prononcer l'acquittement des individus les moins libres, c'est-à-dire en somme les plus livrés à la fatalité des instincts mauvais, les plus dangereux, ceux qu'il faut surtout et d'abord mettre dans l'impossibilité de nuire davantage. L'idée de la défense sociale vient apporter au droit pénal toute l'objectivité nécessaire et distinguer nettement [1] la responsabilité pénale de la responsabilité morale, subjective. Mais la responsabilité pénale ne serait elle-même vraiment objective que si, pour la fonder ou la mesurer, on pouvait ne tenir compte que des conséquences sociales de l'infraction, nullement de son degré de dépendance à l'égard du délinquant lui-même. L'histoire de l'école positiviste italienne, qui peut-être a le plus fait pour chasser de la responsabilité pénale toute arrière-pensée morale, est bien instructive à ce point de vue. La peine n'est pour cette école qu'une réaction nécessaire par laquelle la société se défend pour l'avenir contre la reproduction des actes nuisibles. Mais comment déterminer les degrés de cette responsabilité toute objective? En déterminant d'abord, nous dit-on aujourd'hui, la qualité plus ou moins anti-sociale de l'acte commis, mais surtout celle de l'agent. Et l'on arrive alors nécessairement à toute une analyse subjective de la mentalité du délinquant, du caractère, des mobiles qu'il a manifestés par son acte, de son degré de *témibilité* propre. Ainsi donc la responsabilité pénale ne saurait être qu'à demi objective, parce qu'elle ne saurait se passer d'une analyse interne de l'individualité criminelle et parce qu'elle doit aboutir à une *individualisation* de plus en plus exacte de la peine, fondée sur les résultats de l'analyse subjective.

Nous avons parlé aussi, comme d'un progrès souhaitable et probable, d'une individualisation progressive des indemnités civiles. Mais c'est là en quelque sorte une question subsidiaire. La nature même de l'individualité du délinquant détermine, en droit pénal, la nature de sa responsabilité : d'après elle nous décidons, nous déciderons de plus en plus le genre de traitement ou de peine, et la qualité de peine à appliquer [2] : tout dépend, peut-on dire, de l'individu plus encore que de l'acte, parce que l'on songe surtout à prévenir

1. Cf. à ce sujet le livre de M. Lévy-Bruhl.

2. La peine (ou la responsabilité) est aussi « fonction du crime » (Durkheim, *Année sociologique*, I, 350) et fonction de la répulsion sociale qu'il provoque. Mais c'est surtout par la *grandeur* de la peine que cet élément se marque. C'est à l'élément *objectif* de la responsabilité pénale; mais l'élément subjectif y joue toujours un rôle considérable.

les actes futurs, non à réparer le passé. En droit civil, le dommage subi est là, qui exige réparation, et l'individualisation de l'indemnité ne peut la faire varier que dans certaines limites. On tend alors nécessairement à chercher dans la situation même de la victime, dans la nature du dommage, dans la façon dont la victime et le public le considèrent, la source et la mesure principale de la responsabilité. Ainsi s'explique le caractère plus objectif[1] de la responsabilité civile. Mais aussi, tant que cette responsabilité est individuelle, et, peut-on dire, plus elle l'est, plus l'individu a mis de son activité propre dans l'acte, plus le droit civil lui-même est obligé de tenir compte d'éléments subjectifs. De sorte que le dernier terme de cette objectivation de la responsabilité, c'est la suppression de la responsabilité individuelle, l'organisation de la responsabilité collective, et même de la responsabilité anonyme d'un patrimoine ou d'une caisse publique. Et sans doute alors on peut trouver que la responsabilité *véritable* a marché vers son anéantissement et que la mutualisation des risques n'a plus rien à voir avec elle. L'idée *pure* de responsabilité est identique à l'idée pure de personnalité; mais personnalité libre et responsabilité pure ne sont qu'un des pôles, ou qu'une des tendances constitutives de la responsabilité *réelle*. Une autre tendance la constitue, et c'est le désir de répartir équitablement entre les hommes les suites mauvaises de l'activité humaine. De ce point de vue, la responsabilité est déterminée non par les états internes de l'individu, mais par sa situation vis-à-vis des autres : elle est une *relation mobile entre les membres du groupe social*[2], déterminée par les faits, la façon dont le groupe les sent

1. Ce caractère, de plus en plus subjectif du droit pénal (volonté, criminalité), et ce caractère de plus en plus objectif du droit civil (au moins quand la volonté n'y est pas au premier plan, comme dans les contrats, les testaments) sont bien marqués par Saleilles, *Accidents du Travail.*, n° 3. Outre l'objectivité progressive de la notion de faute, il cite, en droit civil : les *matières où l'intérêt des tiers est engagé* (effets de commerce, où l'obligation est indépendante de sa cause subjective), les *transactions immobilières* (où la légitimité du transfert tend de plus en plus à dépendre de formalités extérieures, comme la transcription); la *possession*, où depuis Ihering la recherche subjective de l'intention est passée au second plan. Suivant une remarque de M. Rauh, cette objectivité croissante du droit civil tient peut-être à ce que, dans notre société, nous tenons par-dessus tout à assurer le respect des droits sur les biens; le droit pénal, au contraire, deviendrait de plus en plus subjectif parce qu'il nous paraît moins essentiel d'assurer le respect de la vie, en fait de moins en moins menacée.

2. Ce caractère de la responsabilité est fort bien marqué, en particulier, par les conditions de la *faute commune*. Pour qu'il y ait faute commune de la victime et de l'auteur d'un accident, et que la responsabilité de ce dernier s'en trouve diminuée, il faut que l'acte de la victime constitue une faute *vis-à-vis du*

ou les interprète, le degré dans lequel s'enchevêtrent les initiatives individuelles ou dans lequel elles s'effacent au sein de l'activité collective.

Ainsi donc, à moins d'exclure *a priori* de notre définition de la responsabilité la responsabilité civile, et même, comme nous allons voir, toute une partie de la responsabilité morale, il faut reconnaître que la notion de responsabilité prise dans son ensemble, représente un rapport entre un individu et ses actes, qui ne saurait varier exclusivement en fonction des états internes, subjectifs, en particulier en fonction de la liberté de cet individu. L'activité est un mouvement de l'individu vers le dehors. La responsabilité suit ce mouvement. Dans la mesure où l'on peut dire que nos actes n'intéressent que nous-mêmes, qu'ils sont simplement pour nous une question de conscience, nous chercherons surtout dans l'analyse de nos états intimes l'évaluation de notre responsabilité. Mais dans la mesure où ils nous extériorisent, où ils nous engagent au dehors, où ils engagent en particulier l'intérêt des tiers[1], ils portent en eux, dans leur nature objective, des sources nouvelles d'obligation. Ainsi, regardant vers les autres, on nous *rend* responsables d'actes, dont, regardant vers nous, nous ne jugerions peut-être pas que nous le *sommes*, à moins que, mieux avertis, nous ayons appris à ne pas mesurer la force et l'étendue de nos engagements aux variations de notre psychologie individuelle. En s'éloignant des actes où prédomine l'influence de notre personnalité libre, notre responsabilité a changé de caractère, elle n'a pas disparu.

2° Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que l'idée de personnalité libre et autonome, inexacte pour définir la responsabilité tout entière, est précisément adéquate à la responsabilité morale même. Celle-ci, en effet, nous présente, elle aussi, à mesure que nos

délinquant, et non vis-à-vis d'un tiers quelconque. Par exemple (*Revue crit. de législ.*, 1902, p. 419) : un employeur fait monter son ouvrier sur un échafaudage qui se rompt; il se retourne contre le constructeur de l'échafaudage et lui demande une indemnité *intégrale*, car si *relativement à son ouvrier*, il est de demi en faute avec le constructeur (pour ne s'être pas assuré par lui-même de la solidité de l'échafaudage), il n'est pas du tout en faute *vis-à-vis du constructeur*, en qui il a eu légitimement confiance.

1. C'est l'intérêt des tiers, constamment en jeu, et d'une façon très étendue (crédit public), qui fait que les actes de commerce, par une procédure plus simple et plus rapide, donnent lieu à une responsabilité plus immédiate et plus sûre. C'est parce que l'intérêt des tiers est surtout engagé dans les actes *professionnels* de commerce, que certains voudraient que la commercialité ne s'attachât pas aux actes *accidentels*. Cf. Thaller, *Droit commercial*, p. 14.

actes nous extériorisent davantage, comme une marche vers l'objectivité, et l'idée de personnalité libre n'en exprime que la forme pure, idéale.

Le mot *moral* a une duplicité de sens, dont on est perpétuellement dupe. Un acte n'est vraiment, pleinement moral, que dans la mesure où il exprime notre volonté rationnelle autonome. Et ainsi il n'y a de responsabilité morale véritable que celle qui provient de notre personnalité libre. Mais nous employons aussi le mot *moral* pour désigner ce qui relève de la conduite en général, et ce dont la conscience seule est juge, non la loi. Responsabilité morale, en ce sens, s'oppose à responsabilité légale et signifie responsabilité aux yeux de la conscience. Il y aurait autant d'inexactitude à assimiler ce second sens au premier, et à déclarer que la responsabilité morale n'existe absolument qu'en fonction de la liberté de la personne, qu'il y en aurait à affirmer que le champ de notre conduite, que le domaine des questions de conscience est coextensif à la pure et parfaite moralité. Si, comme personne n'en doute, la moralité accomplie n'existe que dans la mesure où notre personnalité idéale a su se réaliser en s'assimilant, en rationalisant une partie de notre vie, la responsabilité morale dépasse d'autant notre responsabilité morale pure, absolue, que le champ de notre conduite déborde le domaine restreint de la moralité parfaite.

Cette distinction rend plus aisées à comprendre les réflexions que la nature de la responsabilité civile peut, à ce qu'il nous semble, suggérer au moraliste. Il y a beau temps que, si pénétrés que nous soyons du désir de faire coïncider, quant à l'extension, responsabilité et liberté, nous ne songeons plus à restreindre la responsabilité aux actes nettement intentionnels. Les péchés d'omission, les fautes de négligence, que l'on n'a pas *faites exprès*, n'étonnent plus que les enfants. Si l'on y regarde de près pourtant, le fait de les reconnaître ne s'accorde peut-être déjà plus très bien avec notre affirmation théorique d'une responsabilité variant en fonction de la liberté. Complaisamment, comme les civilistes, nous l'y rattachons encore par cette idée qu'une négligence, c'est une faiblesse de l'attention et de la volonté, un manque de surveillance dont nous sommes coupables. Mais l'on peut remarquer que, plus la conscience devient délicate, et surtout plus nous nous soucions de l'effet de nos actes sur autrui et de leurs conséquences sociales, plus nous sommes portés à nous reprocher des négligences et des faiblesses : la vue de

ces conséquences fait naître en nous le sentiment d'une responsabilité nouvelle; nous devenons plus exigeants envers nous-mêmes, et, abandonnant au fond nos théories, nous ne songeons plus si cet accroissement d'exigence se justifie par un accroissement *antérieur* de notre pouvoir et de notre liberté. Bien plus, nous nous ferions un reproche, comme d'une mauvaise excuse que l'on se cherche, de trop peser et trop scruter nos mobiles et nos forces pour voir si notre responsabilité n'en serait pas atténuée; sans trop regarder en arrière, *nous nous rendons* responsables de ce qui est arrivé. Et ce n'est pas seulement pour l'avenir : car nous n'hésitons pas, s'il est possible, à réparer le mal que nous avons fait.

Le progrès moral nous apparaît donc, aussi bien que le progrès juridique, comme un effort pour accroître nos responsabilités en tenant compte des conséquences de nos actes et des exigences des situations beaucoup plus que des états subjectifs antérieurs du coupable. Quand il s'agit de morale, et quand il s'agit de nous, nous pouvons même être beaucoup plus rigoureux à cet égard que lorsqu'il s'agit d'établir une règle légale, imposable à tous, et dont le respect serait exigible comme une dette élémentaire. Mais si nous sommes plus exigeants, nous sommes peut-être insuffisamment éclairés. Comment ne pas voir alors que précisément l'habitude de l'analyse juridique des situations de fait peut guider, avertir le moraliste, le rendre plus perspicace et plus équitable? Comment n'en serait-il pas ainsi surtout si, comme nous l'avons remarqué, c'est précisément le même problème qui se pose au juriste d'aujourd'hui? Est-il vain, par exemple, de se rendre compte que la responsabilité n'est pas une propriété subjective de l'agent moral, exclusivement déterminée par les états internes de celui-ci, mais une relation mobile entre les membres du groupe social, et d'apprendre à l'enfant ou à l'homme fait, pour mesurer la sienne propre, à ne plus s'en tenir à des théories préconçues, mais, comme le fait la jurisprudence, à analyser des situations, à se placer au point de vue de la victime, à tenir compte de ses croyances légitimes, de la nature et de la normalité des circonstances, du degré dans lequel se sont enchevêtrées les initiatives individuelles? La mesure de notre responsabilité est en grande partie hors de nous; voilà qui doit sembler scandaleusement immoral à un partisan de l'antique identification de la responsabilité avec la conscience libre et l'intelligence avertie. Et pourtant, si cela contredit l'idée pure abstraite de la

responsabilité d'une âme autonome, *artifex sui*, c'est bien là le caractère de la responsabilité réelle, à demi avoué, nous l'avons vu, par notre pratique journalière. Et comme le reproche d'immoralité se retourne aisément! A toujours chercher, pour fonder notre responsabilité, l'acte libre, commis en connaissance de cause, n'aurions-nous pas l'air de vouloir surtout nous disculper[1]? Il me paraît impossible, pour tout éducateur sincère, de n'avoir pas senti, à l'usage, ce vice radical de la théorie classique. Observez les enfants, les ergoteurs de treize ans, ou même les élèves des classes de philosophie : avec quel soulagement, quel accent d'une satisfaction louche la plupart s'attachent à elle! Nous ne sommes responsables que dans la mesure où nous sommes libres, la bonne aubaine! Et l'on nous livre toute la philosophie, toute la métaphysique comme un arsenal d'arguments propices! Vous aurez beau insister ensuite sur l'obligation où l'on est d'étendre cette liberté comme une noble charge, de ne pas laisser se perdre dans l'ignorance ou l'inconscience notre personnalité morale, j'ai bien peur qu'ils n'entendent cette fin de leçon que d'une oreille distraite. N'est-il pas plus moral[2] — et plus vrai à la fois — de leur apprendre qu'*être responsable*, *c'est être engagé* vis-à-vis des autres, et qu'on peut être, par ses actes, engagé malgré soi? Que chercher si l'on est responsable, c'est le meilleur moyen de trouver qu'on ne l'est jamais (voir les plaidoiries des avocats déterministes)? Enfin qu'il convient de rechercher avant tout quelles situations nous engagent, et dans quels cas nous devons nous rendre quand même responsables? L'idée pure de responsabilité subjective doit apparaître comme un idéal à atteindre, ou plutôt à étendre, en nous assimilant, en intériorisant par notre acquiescement volontaire, par notre ferme propos général de réparer les dommages que nous causons, les responsabilités objectives d'abord établies. Elle ne doit pas être considérée comme un *principe actuel*, une *base fixée* dans le passé et dans le présent et sans laquelle notre responsabilité ne saurait être[3].

1. M. Belot, dans un article récent de la *Revue de métaphysique et de morale* (mars 1906), montre bien ce souci de se disculper, cette « peur des responsabilités », jusque dans la morale de Kant (p. 170-171).

2. On le sent aux résistances que l'on éprouve de ses jeunes auditeurs, et à la conviction réfléchie que l'on finit par obtenir chez les meilleurs.

3. Ainsi la morale qui a au fond le plus haut souci de la personnalité est celle qui songe à l'étendre, qui la pose à la fin du mouvement moral, comme un idéal. C'est aussi celle qui a l'air de s'en soucier le moins, aux yeux de ses adversaires, parce qu'elle refuse d'en faire le fondement original, dans le passé, de

Ainsi donc c'est en nous faisant responsables que nous le devenons. Cela est vrai de l'individu, cela est vrai de la société. C'est pourquoi le droit est une puissance éducative. Les réglementations qu'il institue, les analyses qu'il fait de nos rapports sociaux, à l'origine plus ou moins inconnues ou incomprises de la masse, pénètrent peu à peu dans la conscience de tous, la redressent, l'éclairent et changent l'attitude de chacun, même dans les relations quotidiennes, étrangères au domaine des tribunaux. Mais nous sommes lents à dégager des situations au milieu desquelles nous vivons[1] et des institutions même auxquelles nous prétendons obéir toute la puissance d'enseignement qu'elles renferment. C'est à renforcer et à hâter cette activité de notre conscience qu'une morale positive, aidée de la réflexion juridique, peut contribuer. Nous nous déshabituerons peut-être ainsi de toujours nous placer, dans la détermination des responsabilités, au point de vue subjectif de la valeur, du mérite de l'agent moral, qui est peut-être le point de vue légitime de l'examen de conscience, de la morale religieuse, ou de l'estime et de l'affection, mais qui n'est certes pas celui de l'action et de la vie sociale. Nous nous habituerons peut-être à accepter la responsabilité de nos actes, de tous nos actes, sans, comme des enfants craintifs, perpétuellement nous demander si nous sommes coupables. Et ce faisant, nous suivrons une tendance naturelle à tout homme d'action. A la chasse, au jeu, à la guerre, dans le commerce, dans les luttes politiques, on n'hésite pas à imputer à un homme les coups manqués et les batailles perdues *par son seul fait* : cela paraîtrait une idée d'homme d'église de l'excuser sur ses intentions ou sur les modalités de sa vie intérieure. Et plus la situation où se trouvait cet homme faisait attendre de lui, plus sa responsabilité nous paraît lourde, plus nous sommes exigeants dans l'évaluation de ses maladresses ou de son incapacité. Par conséquent, s'il y a là encore quelque arrière-pensée de faute, on peut dire qu'elle disparaît au fur et à mesure que la situation de l'individu responsable s'élève ou s'accroît en importance : c'est donc

notre responsabilité actuelle, fondement qu'elle trouve trop étroit. — Depuis que ces lignes sont écrites, nous trouvons une confirmation de cette vue dans l'article cité plus haut de M. Belot : la Raison pratique fondement de la morale est pour lui dans l'avenir, comme une fin sociale, non dans le passé, à l'origine de l'action morale. Elle est de l'ordre de la finalité, non de la causalité efficiente (*cf.* art. cit., p. 190-191).

1. Voyez cette idée et son importance en matière économique, dans les curieuses et fortes réflexions de Ch. Péguy, *Cahiers de la Quinzaine*, 28 janv. 1906. On la retrouverait dans beaucoup d'articles de Ch. Guieysse.

cette situation objective, plus encore que son inhabileté réelle qui nous préoccupe. Et d'ailleurs il ne serait pas bien difficile de trouver des cas où l'on verrait cet homme lui-même, tout en restant persuadé qu'aucune faute ne lui incombe, voire aucune maladresse, et qu'il n'est pas d'habile homme au monde qui eût pu échapper à sa défaite, venir s'offrir, la tête haute, à porter le poids des responsabilités : la défaite est son œuvre, il suffit, il doit la réparer.

Ne sentons-nous pas là au fond la plus haute moralité? il est vraiment étrange que ce soit précisément l'enseignement habituel, les théories courantes de ce qu'on appelle la morale qui nous en détournent. Je n'en vois qu'une explication : c'est l'éternelle hantise du péché [1]. Pour la plupart d'entre nous, être responsable, c'est être susceptible d'un châtiment pour le mal accompli. Alors, sans doute, s'il s'agissait de faire d'un malheureux un coupable, de le maudire ou de le torturer pour ses actes passés, on commettrait cette injustice formidable de le prendre pour le bouc émissaire des fatalités humaines. Mais les responsabilités dont nous parlons sont des responsabilités actives, tournées vers l'avenir : il s'agit de réparation, ou encore mieux d'œuvre nouvelle qui s'impose spécialement à nous, non d'expiation. Se faire responsable, ce n'est pas se flageller, c'est accepter une tâche, et la tâche la plus simple, la plus naturelle, la plus communément acceptée de toutes dans la vie journalière, puisqu'il s'agit simplement de relever ce qu'on a fait tomber.

Ce n'est donc pas là une morale bien hardie ni bien neuve, c'est la morale quotidienne. Seulement, il ne faudrait pas, sous le nom de morale théorique, en donner une représentation inexacte. Si, en fait, le sentiment de notre responsabilité n'a rien à voir, dans beaucoup de cas, avec celui de notre liberté ou de notre mérite, pourquoi continue-t-on de dire le contraire [2]? Pourquoi ne pas mettre enfin

1. La conception courante du péché est une gêne fréquente pour l'éducateur. Elle a habitué les esprits à l'idée que la faute consiste dans un acte déterminé, fixe. Les degrés mêmes qu'elle comporte (péchés véniel, mortel) semblent avoir quelque chose d'absolu, et, chose étrange! ces degrés ôtent le sens du relatif. Les enfants demandent : ceci est-il bien? ceci est-il mal? Il est très difficile de leur faire comprendre que faire ceci (se tuer, par exemple) peut n'être pas le mal absolu, peut même révéler un certain degré de moralité, mais d'une moralité inférieure à celle que révélerait telle attitude plus haute. Les grandes personnes mêmes souvent le comprennent avec difficulté.

2. Nous ne croyons pas, en effet, combattre ici un spectre du passé, mais une hallucination sans cesse renaissante, dans les cours, les manuels, et par eux ou autrement, dans la conscience publique. On peut s'étonner que, dans son cours récent de morale théorique, un de nos plus fins psychologues, M. Dugas, n'y échappe pas.

d'accord nos théories avec notre conception usuelle de la bonne conduite?

3° Mais si l'idée de responsabilité objective est d'un certain usage même en morale, le terme ultime où elle aboutit socialement n'est-il pas essentiellement immoral? Ne conduit-elle pas à une diminution du sens de la valeur de la personnalité humaine, qui, de l'aveu unanime, est la grande conquête de la civilisation moderne?

D'abord cette réduction de la responsabilité à un simple lien de causalité extérieure, matérielle, semble bien faire perdre à la responsabilité ce qui en faisait toute la valeur morale, à savoir son âme intérieure, la marque profonde de la personnalité agissante qui se prolongeait au sein de l'acte même et dont la présence intime paraissait nécessaire pour qu'il y eût responsabilité véritable. Cette imputation à un homme de dommages causés, sans son intervention personnelle profonde, par son simple fait, par les choses qu'il possède, ressemble autant à la responsabilité vraie qu'un automate de Vaucanson à un être humain.

A ce reproche nous avons déjà implicitement répondu. N'est-ce pas précisément le souci de la personne humaine, le désir de ne pas voir des êtres humains indifféremment heurtés, cahotés comme des choses, ou brisés par des forces par l'homme même déchaînées, qui a fait naître ce besoin d'assurer aux simples victimes d'accidents des indemnités équitables? Assez souvent on a relevé le reproche fait à la loi de 98 de traiter les ouvriers, dont elle ne recherche pas la faute, comme des machines irresponsables. Est-ce que la personne humaine serait par hasard mieux respectée si, dans un accident où personne au fond n'a commis de faute réelle, dans un accident fatal, professionnel, l'ouvrier était plus mal traité qu'une machine, que l'on répare au moins parce qu'on en a besoin? — De plus, nous l'avons dit aussi, c'est sans doute là seulement où une responsabilité collective pour risques communs aura pu d'abord être organisée que l'on pourra se contenter d'un simple lien de causalité extérieure. Lorsqu'il s'agit de responsabilités individuelles, il faut toujours pousser l'analyse plus loin, rechercher dans la normalité des situations, dans le jeu des attentes et des confiances légitimes déçues, la détermination des responsabilités équitables. Mais la théorie objective n'est-elle pas par là *intériorisée*? N'est-ce pas fonder la responsabilité sur des créances, sur des croyances, sur

la psychologie profonde des rapports sociaux? Sans doute on ne s'occupe plus d'abord et exclusivement des états subjectifs individuels de l'auteur du dommage, c'est hors de lui qu'on trouve la cause de sa responsabilité; mais n'est-ce pas un sens plus pénétrant de ce qui est dû à des êtres humains dans leurs rapports mutuels qui fait naître cette attitude? Et là où il y a analyse plus exacte et plus soucieuse des droits de tous, comment trouver qu'il y a mécanisation inférieure?

Mais si le reproche ne vaut pas contre la responsabilité individuelle ainsi conçue, ne vaut-il pas contre l'existence même des responsabilités collectives? N'y a-t-il pas là comme une déperson-nalisation de l'activité humaine? Quand une collectivité devient responsable, certains actes sont comme détachés de l'individu qui en est l'auteur de fait et le poids en est reporté sur des institutions anonymes et des capitaux. Dans sa conférence sur l'affirmation du droit collectif, M. E. Lévy nous montre les obligations, les dettes sociales reportées de plus en plus sur des capitaux, sur des choses. La responsabilité civile est de plus en plus une responsabilité de patrimoines[1] : l'homme, individuellement, s'exonère ou n'a que des droits, des créances, et ce sont les patrimoines, privés ou collectifs, qui les paient. Mais alors, semble-t-il, cette responsabilité anonyme des patrimoines communs et des caisses publiques, qu'est-ce autre chose qu'un grand nom pour cacher l'abandon de toute responsabilité personnelle, le rejet lâche que fait l'homme des responsabilités qui lui incombent sur des collectivités, c'est-à-dire sur les autres, ou sur des choses inanimées? N'y a-t-il pas là un recul évident? Un encouragement à ne plus surveiller ses actes? Faites tout ce que vous voudrez, c'est la caisse publique qui paiera. C'est, semble-t-il, un affaiblissement considérable du sens juridique et du sens moral les plus caractéristiques de notre culture occidentale, laquelle est surtout marquée, écrivait naguère encore M. G. Richard[2], par la « prédominance de la responsabilité personnelle sur la responsabilité collective, au double point de vue pénal et contractuel ». Or, continuait le même auteur, « la responsabilité individuelle a sur la responsabilité collective toute la supériorité d'une notion claire sur

1. Cf. thèse citée de M. Teisseire, p. 326. « L'individu ne serait plus atteint parce qu'il a une volonté, une liberté et une raison, mais parce qu'il a un patrimoine, parce qu'il représente et symbolise ce patrimoine. »
2. *Revue philosophique*, janvier 1906, p. 87.

une notion confuse et d'une cause d'énergie volontaire sur une cause d'aboulie ».

Ces reproches sont-ils bien fondés? Sans doute s'il s'agissait de rendre collective et anonyme la responsabilité de nos fautes individuelles, il y aurait là une singulière régression de notre civilisation. Il s'établit sans doute des assurances pour mutualiser et dépersonnaliser les conséquences de nos sottises ou de nos maladresses. Mais ces assurances répondent simplement au besoin naturel que l'homme éprouve de réparer ses pertes (incendies, etc.) ou de panser ses blessures. Elles organisent des intérêts et sont amorales, indifférentes au sentiment juridique. Le maladroit dont les affaires sont par elles rétablies continue de porter *socialement* la responsabilité de sa maladresse : nul ne le prendra pour gérer ses biens. D'autres assurances (ou les mêmes en d'autres circonstances) permettent d'organiser des responsabilités collectives nouvelles. Or les responsabilités collectives modernes sont des responsabilités pour risques, et c'est ce qui les différencie de celles que reconnaissaient les sociétés primitives, qui, pour n'avoir pas fait la distinction, nous paraissent le règne de la confusion et de l'injustice mêmes [1]. Si certaines fautes sont assimilées par nous à des risques, ce sont celles qui dans certains milieux (professionnel, administratif), paraissent fatales, inhérentes à l'activité collective qui s'y exerce, au milieu plus qu'à l'individu, et qu'il serait donc parfaitement injuste de faire retomber sur celui-ci.

Ces réserves évidentes une fois faites, ne faut-il pas reconnaître que quelque chose est sans doute à retoucher déjà dans l'opinion généralement admise par les sociologues? Est-il bien vrai que notre civilisation juridique soit caractérisée essentiellement par cette prédominance de la responsabilité personnelle sur la responsabilité collective [2]? Si nos analyses précédentes sont exactes, nous trouve-

1. Est-il la peine de dire que c'est bien évidemment à ces formes primitives de responsabilité collective que pensait M. G. Richard?

2. Pour être juste, il faut dire que dans la suite de son article, M. G. Richard notait, en termes un peu concis, un autre aspect du problème : du point de vue économique, disait-il, la responsabilité collective assure peut être mieux l'harmonie des intérêts. Et il semblait voir là une antinomie *entre les aspirations de notre droit et les besoins de notre économie.* Nous avons essayé de montrer : 1° que la responsabilité collective peut satisfaire aussi le besoin de justice; 2° que par suite on retrouve l'antinomie signalée (ou plutôt les deux tendances nécessaires qu'elle représente) *au sein même de la notion juridique de responsabilité.*

rions, au sein même de la notion traditionnelle de responsabilité civile, une tendance opposée au principe de la personnalité des fautes : à savoir la tendance à assurer objectivement à la victime d'un dommage la réparation du préjudice causé. Cette idée a même été jusqu'ici si forte, qu'en principe et sans tenir compte de l'état subjectif du délinquant, l'indemnité accordée doit toujours être intégrale. Sans doute le sens de l'équité commence à s'en émouvoir, et nous avons signalé qu'on réclame une individualisation de l'indemnité, où l'on distinguerait par exemple le délit intentionnel de la simple faute. Mais, d'autre part, le progrès du droit exige l'extension de la responsabilité civile à de simples risques et cette extension semble ne pouvoir être pleinement réalisée que par l'organisation des assurances, ou de la responsabilité collective. De sorte que le progrès total du droit devrait toujours être représenté comme subordonné au progrès de deux tendances antagonistes : une individualisation de plus en plus grande de la responsabilité d'une part, son objectivation croissante d'autre part. Ainsi notre droit entrerait dans une ère nouvelle, caractérisée surtout par l'établissement de responsabilités collectives, mais il ne ferait là que satisfaire et perfectionner une de ses tendances les plus anciennes.

Si la responsabilité collective des risques apparaît alors sous son véritable jour, comme réalisant une objectivation supérieure de la responsabilité, notre souci de respecter avant tout la personnalité humaine doit se trouver satisfait. On évite de demander à des individus la responsabilité d'actes qui sont moins les leurs que ceux de leur milieu. Et pourtant l'on ne prive pas la victime d'une indemnité reconnue nécessaire. Sous prétexte de respecter la personnalité de l'auteur du dommage, on ne sacrifie plus la dignité de celui qui l'a subi. On purifie donc au fond l'idée de responsabilité personnelle en évitant de rendre *en fait* responsable d'un accident la victime qui en supporterait seule toutes les conséquences. Enfin on assure le respect des droits de celle-ci, en les rendant objectifs, c'est-à-dire fixes, certains, indépendants de toutes les variations qui pourraient se produire si l'on considérait d'abord, avant de les déterminer, l'état subjectif de l'auteur du dommage. Il faut dire ici de la responsabilité collective pour risques ce que G. Sorel dit des assurances : un de leurs avantages est, à ses yeux, « d'affermir l'esprit juridique du peuple en lui apprenant que les réparations de dommages ne dépendent pas de la richesse ou de la pauvreté des parties, mais que

le droit est un rapport vraiment objectif[1] ». De même l'organisation des responsabilités collectives (qui d'ailleurs se fait le plus souvent par le mécanisme d'assurances explicites ou déguisées) rend le paiement de l'indemnité absolument indépendant des facultés individuelles de l'auteur du dommage, c'est-à-dire de son insolvabilité d'une part, d'autre part de sa mentalité et de son état subjectif analysé du point de vue de la liberté.

Donc, en définitive, les responsabilités collectives nouvelles, qui ont l'air d'amoindrir la personnalité humaine en lui permettant de rejeter sur les choses les charges qui lui incombent, assurent son plus complet développement. Depuis longtemps, en fait, les patrimoines, non les individus, sont civilement responsables, puisque la responsabilité n'est effective que dans la mesure où l'individu possède. Ainsi la responsabilité individuelle, fondée sur la propriété, est au fond, pour celui qui a droit à l'indemnité, un asservissement aux choses. La responsabilité collective le libère de cet asservissement. Plus la propriété collective s'organise, plus l'homme peut se payer sur les choses des risques qui lui viennent d'elles : au lieu d'y être asservi, il les domine, et ne trouvant plus en elles un obstacle au droit mais au contraire un moyen de l'assurer, la « lutte pour le droit » peut cesser d'être une lutte épuisante et décevante pour étayer sans cesse des droits chancelants et peut devenir, soutenue par la certitude des réalisations efficaces, une recherche et une conquête de droits nouveaux.

G. AILLET.

1. *Introduction à l'Économie moderne*, p. 185-186.

ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE KANT

PAR VICTOR DELBOS

Maître de conférences de philosophie à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris[1].

Au cours de sa magistrale étude sur *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, M. Delbos avait déjà rencontré la morale de Kant, mais sous son aspect négatif, dans son opposition à l'unité substantielle de Spinoza, dans son opposition aussi à ces instincts intellectuels qui semblaient prédestiner au spinozisme la pensée de la nation allemande : « On croirait volontiers, écrivait M. Delbos, que Kant a critiqué beaucoup moins la pensée humaine en général que la pensée germanique[2] ». Aujourd'hui c'est à l'ensemble de la philosophie pratique de Kant que M. Delbos consacre un ouvrage, considérable tant par l'étendue et la sûreté de l'information que par la pénétration et l'objectivité de la critique. Nous nous proposons de marquer le progrès décisif que cet ouvrage réalise dans notre connaissance de cette partie du kantisme, en nous excusant si la brièveté de notre analyse compromet inévitablement et en plus d'un endroit la plénitude et la circonspection qui sont le double caractère et le double mérite de l'ouvrage lui-même.

Le problème que M. Delbos s'est donné à tâche de résoudre ne se réduit nullement, en effet, à déterminer les traits essentiels qui expriment l'image populaire ou, si l'on veut, l'efficacité survivante

1. 1 vol., IV-756 p. in-8°, Paris, Alcan, 1905.
2. *Op. cit.*, Paris, 1893, p. 242.

de la morale kantienne. Il consiste à suivre pas à pas, année par année, à travers la carrière du professeur et du penseur, toutes les manifestations qui éclairent les sentiments de Kant sur les questions liées à la philosophie pratique. Cette méthode exhaustive n'est pas seulement une condition nécessaire pour réunir des éléments de vérité que l'historien ne saurait négliger, en tout état de cause[1]; elle tire une importance singulière du caractère propre à l'esprit de Kant et à la formation de sa doctrine[2]. Kant commence par transmettre à ses élèves une Encyclopédie du savoir, à peu près telle qu'il l'a reçue de ses maîtres. Pendant plus de vingt ans, son activité philosophique semble se borner à une revision des détails, à l'approfondissement et à la réfection de certaines parties, jusqu'à ce que ce travail infatigablement poursuivi ait fait enfin apparaître la nécessité de reconstruire l'édifice sur un nouveau plan d'ensemble; mais alors même Kant ne renonce nullement à l'utilisation des matériaux anciens; surtout il prétend ne rien sacrifier de l'ampleur et de l'harmonie au souci, désormais prédominant, d'assurer la solidité de la construction. De là, dans la critique kantienne, les complications et les surcharges, les symétries artificielles, démenties par de brusques inversions de sens, bref tout un appareil qui déconcerte et qui rebute, tant qu'on n'en a pas été en chercher la clé dans l'histoire continue et dans la psychologie complexe de l'architecte.

Kant appartient à l'école wolffienne, pour qui le rationalisme est l'essence même de la philosophie[3]. La philosophie rationnelle selon Wolff enveloppe dans une même unité le corps des sciences exactes et le système de l'ordre moral et religieux; elle affirme la réalité ontologique de Dieu, la validité objective des notions de perfection et d'obligation avec la même simplicité et la même sérénité que les principes de la déduction mathématique. Le tout de la vérité, qui est proprement l'*objet* de la raison, se trouve traversé par un même courant d'intelligibilité, parcouru par une même méthode de justification logique, qui est proprement la *méthode* de la raison. Ainsi le « rigorisme logique » de Wolff posera comme axiome moral que « le moyen de décider si notre conscience est droite ou non, c'est la démonstration[4] »; ainsi le contenu de la révélation divine, et les

1. Voir *Avant-propos*, p. I.
2. Voir *Introduction*, ch. III, p. 54, sqq.
3. Voir *Introduction*, ch. I, p. 12.
4. *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*, 1720, § 94, p. 56, cité par Delbos, p. 20.

effets de la volonté divine, les miracles en particulier, seront soumis à la juridiction, et à « une application plus étroite » que chez Leibniz, « des critères du rationalisme [1] ».

Or *la Critique de la Raison pure*, qui est la réfutation décisive du dogmatisme wolffien, montre pourtant que Kant n'a jamais entendu désavouer ni la méthode ni l'objet de la raison, au sens même où ils viennent d'être définis. Dans l'*Introduction* de la *Dialectique transcendentale*, la raison est d'abord définie d'une façon technique, par son « usage logique » : par opposition à l'entendement qui ne peut aller au delà des inférences immédiates, la fonction de la raison est d'introduire un jugement intermédiaire, et de tirer ainsi de la proposition donnée une proposition qui en diffère au moins par l'un de ses termes, qui constitue par conséquent une conclusion nouvelle; la méthode du syllogisme est la *méthode* proprement rationnelle [2]. Mais cet « usage logique » se double d'un « usage pur » : « Le propre du raisonnement, c'est en effet de faire rentrer de proche en proche les lois les moins générales sous les lois les plus générales, de façon que la majeure initiale offre les caractères d'une complète universalité. Or à cette complète universalité correspond, dans la synthèse des intuitions, la totalité des conditions [3]. » La fonction de la raison est alors déterminée par son *objet* : elle est l'idée de la totalité des conditions d'un conditionné, de l'unité absolue du système de l'univers. Une telle idée, fût-elle destinée à demeurer vide, faute d'intuition intellectuelle à subsumer sous les catégories, ne s'évanouit pas comme une simple illusion. Elle subsiste, au contraire, et du point de vue spéculatif même; car elle est un « canon [4] » pour l'entendement, un principe de discipline et de progrès. Elle est enfin la « pierre angulaire [5] » de la morale et de la religion; et il est remarquable qu'une telle expression s'applique suivant Kant, non seulement aux deux thèses des antinomies dynamiques dont l'intérêt pratique est manifeste, mais aux deux thèses mathématiques qui semblent ressortir à la métaphysique purement abstraite et spéculative.

Le progrès de reflexion qui a été accompli par Kant consiste donc,

1. Delbos, p. 15, sqq.
2. Voir cette introduction, II B. *Vom logischen Gebrauche der Vernunft.*
3. Delbos, p. 202.
4. Dialectique transcendentale, livre I, section II : *Von den transcendentalen Ideen.*
5. Antinomie de la raison pure, section III : *Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite*, et *apud* Delbos, p. 210.

non point à rejeter l'un des éléments constitutifs du rationalisme wolffien, mais à mettre en doute ce qui était le postulat dogmatique de ce rationalisme, à savoir la fusion, ou mieux l'indistinction, de ces éléments, à dissocier enfin avec une probité scrupuleuse la fonction relative à la méthode et la fonction relative à l'objet. Autre chose est d'adopter une méthode qui n'accepte aucune notion sans requérir un procédé de vérification, qui s'engage à ne laisser aucune lacune consciente ou volontaire dans le tissu des démonstrations; autre chose est d'affirmer, en anticipant sur les résultats de la démonstration même, que l'ensemble des produits de la raison formera un monde véritablement intelligible, apportant une satisfaction absolue à l'exigence de l'ordre et de l'harmonie. Dès lors on pressent quelles formes diverses et complexes devra revêtir l'attachement de Kant au rationalisme philosophique, tandis que se fera jour de plus en plus clairement la disproportion, l'antagonisme même entre la méthode de justification logique et l'intuition de l'objet intelligible. On aperçoit la substance et la portée de l'œuvre que M. Delbos a réalisée : à l'aide des renseignements qu'ajoutent à l'étude des œuvres proprement dites, soit la publication des lettres, des programmes et leçons, des notes et fragments inachevés, soit les commentaires et les controverses des historiens, suivre le jeu d'actions et de réactions qui depuis l'*Histoire universelle de la Nature et Théorie du Ciel* jusqu'à la *Religion dans les limites de la simple Raison* s'est établi entre le rationalisme théorique de Kant et son rationalisme pratique.

Dans cette *Théorie du Ciel*, par laquelle Kant a conquis une place dans l'histoire de la science positive, la connexité est présentée de la façon la plus simple et par un procédé en quelque sorte unilinéaire. L'extension des principes newtoniens au problème de la formation du système solaire répond à l'élan de l'esprit vers l'infini, au besoin profond de concevoir cet infini sous l'idée du tout; elle permet d'apercevoir dans l'immensité ordonnée du ciel l'image de la destinée réservée à la créature raisonnable : « La contemplation du ciel étoilé, par une nuit sereine, nous donne une sorte de joie que les nobles âmes sont seules à ressentir. Dans le silence universel de la nature et le repos des sens, la mystérieuse faculté de connaître qui est au fond de l'esprit immortel parle une langue ineffable, et fournit des idées d'un sens enveloppé, qui se laisse bien sentir, mais

ne se laisse pas décrire[1] ». Et la suggestion se précise : le spectacle de l'infinité céleste fait pressentir la carrière d'immortalité que l'âme aurait à parcourir, comme si les globes célestes étaient les degrés matériels du progrès à travers l'éternité. C'est là sans doute, et Kant est le premier à le faire remarquer, un divertissement de l'imagination sur lequel il y aurait danger à faire reposer l'espérance de la vie future ; il sera d'autant plus significatif de le retrouver — fût-ce à titre de symbole ou de « mythe »[2], — dans l'ouvrage même qui, trente ans plus tard, proclamera le primat de la raison pratique.

Mais aussi, dans l'année 1755 où parut la *Théorie du Ciel*, Kant aborde dans sa thèse d' « habilitation » les problèmes techniques de la spéculation wolffienne ; et tout de suite s'y manifestait cette disposition à la critique proprement dite, à l'analyse dissociative, qui fut la marque propre de son génie. Le principe de raison suffisante, par lequel s'opérait le passage du possible logique au réel métaphysique, se décomposait en principe de raison antécédemment déterminante, et en principe de raison conséquemment déterminante ; en vertu de cette distinction fondamentale, Kant était amené à rejeter l'argument ontologique de Descartes[3]. Du premier coup de pioche, et comme avec la sûreté de l'instinct, Kant venait de desceller la pierre augulaire de l'ancien dogmatisme ; mais, avec l'inconscience aussi de l'instinct, il laissait échapper la répercussion profonde que ce premier acte devait avoir. Dans ces pages mêmes qui marquent la ruine de l'ontologie rationaliste, Kant reste fidèle à la conciliation leibnizienne de la nécessité et de la liberté morale ; par une subtilité de métaphysicien, où la *Critique de la Raison pratique* ne verra qu'un « misérable subterfuge » et qu'une « pure duperie de mots[4] », il admet que les actions humaines sont *infaillibles* et il conteste qu'elles soient *inévitables*[5]. Il y a plus, et en dépit des réserves que l'étude de Pope l'avait amené à formuler entre 1753 et 1755 sur le système de Leibniz[6], lorsque le tremblement de

1. Traduit *apud* Delbos, p. 79.
2. Cf. Delbos, p. 138.
3. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio*, sect. II, prop. VII, sch.
4. Part. I, liv. I, ch. III, *Von den Triebfedern*. Cf. Delbos, p. 84, note 2.
5. *Nova dilucidatio*, sect. II, p. IX, *Confutatio dubiorum*. — Delbos, p. 84.
6. Voir en particulier Reicke, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, I, 1889, D. 33, p. 299 sqq. : *Mängel des Optimismus*. — Delbos, p. 85, note 2.

terre de Lisbonne vint poser au XVIIIe siècle comme un solennel cas de conscience, en le sommant de choisir entre la charité antique qui s'attachait à Dieu et la charité nouvelle qui s'attache aux hommes, il est remarquable que Kant ne trouva pas d'autre parti à prendre que de reproduire les raisonnements abstraits de la *Théodicée* : l'opposition du bien et du mal qui apparaît si nettement à la personne morale lorsqu'elle veut se prononcer sur la valeur de sa propre destinée, sur le concours que l'univers lui apporte pour la réalisation de cette destinée, est subordonnée à l'harmonie que la raison affirme, dès qu'elle se réfère au Tout, et qu'elle refuse de juger du Tout par rapport à autre chose qu'à lui-même[1].

Pour tirer Kant hors des abstractions logiques où se complaisait la scolastique des professeurs allemands, il ne fallut rien de moins que le mouvement de plus en plus impérieux qui emportait la pensée et la conscience de l'Europe. Kant écrivait en marge de son exemplaire des *Observations sur le beau et le sublime* : « Je suis par goût un chercheur. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir, ou encore la satisfaction de tout progrès accompli[2]. » Il complète la *Philosophie pratique générale* et la *Théorie de la vertu* de Baumgarten par les *Essais* de Shaftesbury, d'Hutcheson, de Hume[3]. Il lit Montaigne[4]; il lit Rousseau. Nous avons quelque peine à bien comprendre l'influence de Rousseau sur Kant, peut-être parce que, connaissant trop bien les particularités de leur caractère et de leur vie, nous ne pouvons pas ne pas opposer aux aventures de l'un et à ses bouillonnements de pensée la régularité, la rigidité formaliste de l'autre. Il est indéniable pourtant que l'*Émile* et le *Contrat social* ont joué un rôle décisif dans l'évolution de la philosophie pratique de Kant, et c'est un des faits les plus importants que l'historien de la pensée moderne ait à enregistrer. Avec Rousseau la voix qui venait de France n'était plus la polémique agressive, l'ironie destructive des « philosophes », mais la promesse d'une rénovation appuyée à la nature et à la conscience. Par Rous

1. Voir les trois écrits de 1756 sur les *Causes et les circonstances les plus remarquables des tremblements de terre*, et le programme pour les leçons de l'hiver 1759-1760 : *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.* — Delbos, p. 85-89.

2. Cité par Delbos, p. 116.

3. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, 1765. — Delbos, p. 102.

4. Reicke, *Kantiana*, p. 15, p. 49, cité par Delbos, p. 106, note 1.

seau, Kant et l'Europe virent dans la Révolution française autre chose qu'une rupture violente des pactes anciens ; au fond des actes mêmes qui devaient choquer le plus directement les théoriciens de la forme légale, ils reconnurent l'effort pour assurer la liberté du citoyen et fonder l'ordre du droit. Bref, c'est l'image d'une humanité nouvelle que Rousseau fit apparaître, par delà l'horizon des écoles et des livres. « Nous pouvons être hommes sans être savants », disait la *Profession de foi du Vicaire savoyard* ; sous l'impulsion de cette forte parole, Kant moraliste se réveille du sommeil dogmatique, et devient un homme de son siècle.

Désormais la pensée morale de Kant a une base et un point d'orientation ; elle se sent capable de choisir, parmi les innombrables problèmes que l'imagination fait surgir, ceux qui, rentrant dans les limites fixées par la nature de la raison humaine, répondent à un intérêt véritable pour le progrès de la civilisation : « Lorsque la science a achevé le cours de sa révolution, écrit Kant en 1766, elle arrive naturellement au point d'une modeste défiance, et, irritée contre elle-même, elle dit : *Que de choses cependant que je ne connais pas !* Mais la raison mûrie par l'expérience, et devenue sagesse, dit d'une âme sereine par la bouche de Socrate, au milieu des marchandises d'un jour de foire : *Que de choses cependant dont je n'ai nul besoin* [1] ! » Or la considération du monde intelligible n'est-elle pas précisément pour l'auteur des *Rêves d'un visionnaire* une de ces notions dépourvues à la fois de valeur intrinsèque et d'utilité humaine, qui égarent sans profit la curiosité des honnêtes gens ? Cette question a été très discutée, et la solution peut en sembler indécise tant qu'on se borne à mettre en présence le mysticisme déréglé de Swedenborg et le criticisme naissant de Kant ; c'est qu'il importe, pour saisir dans sa complexité la pensée de Kant, de faire appel à un troisième élément qui est présent, ainsi que l'établit M. Delbos, à travers le livre tout entier et qui en fournit explicitement la conclusion [2] : l'élément pratique.

Kant ne repousse pas l'idée du monde intelligible qu'il présentera dans ses *Leçons sur la Métaphysique*, et en en faisant explicitement honneur à Swedenborg, comme une « pensée sublime » et comme

1. *Traüme eines Geistersehers erläutert durch Traüme der Metaphysik* : section II, chapitre III, *Praktischer Schluss aus der ganzen Abhandlung.*
2. Voir cette conclusion traduite en grande partie : Delbos, p. 130-133.

une « hypothèse nécessaire de la raison[1] »; il ne prend pas définitivement parti contre les conclusions de cette « philosophie secrète » qui nous ferait pénétrer dès cette vie dans la communauté des natures spirituelles; mais une opposition se dessine à ses yeux entre deux méthodes : la méthode spéculative de l'intuition intellectuelle qui est hors de proportion avec la capacité de l'homme et qui, d'une façon manifeste avec Swedenborg, d'une façon cachée et inconsciente avec Mendelssohn[2], s'appuie sur une exaltation de visionnaire, la méthode pratique de la « foi morale » qui permet d'entrevoir, par delà les mobiles sensibles de notre conduite, « la règle de la volonté universelle » et l' « unité morale du monde des natures pensantes[3] ». Et l'interprétation de cet ouvrage d'apparence presque entièrement sceptique se confirme par l'interprétation de l'ouvrage d'apparence presque entièrement dogmatique qui le suit dans l'ordre des temps : « Dans les *Leçons sur la métaphysique* Kant incline à faire prévaloir la théologie populaire sur ce qu'il appelle la théologie arrogante : la théologie arrogante, dit-il, se targue de son érudition et de sa science : mais pour mesurer la hauteur d'une étoile, à quoi sert la hauteur d'une tour par rapport à la vallée? De même la théologie érudite et raisonneuse apporte bien peu pour la connaissance de Dieu en comparaison de la loi morale; ou plutôt elle est souvent une source de sophismes[4]... La grande affaire, dit encore Kant, c'est toujours la moralité, c'est la chose sainte et inviolable que nous devons préserver, et c'est aussi le principe et la fin de toutes nos spéculations et de toutes nos recherches... Si les idées de Dieu et d'un autre monde n'étaient pas liées à la moralité, elles ne seraient bonnes à rien[5]. »

Quelle que doive être par ailleurs la destinée du dogmatisme spéculatif, les principes de la vie morale demeurent donc immuables et inattaquables; c'est pour cela même que dans toute la période où s'élabore la *Critique de la Raison pure*, ils sont en dehors des préoccupations immédiates de Kant. Pour exposer le résultat des

1. *Psychologie* : *De l'état de l'âme après la mort*, trad. Tissot, 1843, p. 341. — Delbos, p. 139, note 3.
2. Cf. *Was heisst : sich im Denken orientiren?* 1786, et Delbos, p. 399.
3. *Träume*. Part. I, ch. II : *Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen*. — Delbos, p. 135.
4. Cité par Heinze, *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, 1894, p. 61 (541), *apud* Delbos, 176-177.
5. Psychologie *sub fine*, trad. Tissot, p. 345. — Delbos, p. 173.

« recherches » qu'en 1772 il estimait « avoir poussées assez loin déjà depuis longtemps dans la distinction du sensible et de l'intellectuel en morale, et dans les principes qui en résultent [1] », Kant n'attendait, semble-t-il, que d'avoir fondé sur une base solide une distinction parallèle dans l'ordre de la science. Dès cette date il dessine le plan d'un ouvrage qui sous un titre tel que celui-ci : *les Limites de la sensibilité et de la raison* aurait compris, aussi bien que la phénoménologie et la métaphysique, les premiers principes du sentiment, du goût et des désirs sensibles, les premiers principes de la moralité.

Quels obstacles l'investigation kantienne, à mesure qu'elle se fit plus scrupuleuse et plus profonde, rencontra-t-elle, ou, pour mieux dire, fit-elle surgir? Nous n'avons ici qu'à le rappeler d'un mot. Le progrès critique consiste d'abord à manifester successivement les oppositions de sens et de force dissimulées sous les notions logiques de l'affirmation et de la négation, l'irréductibilité du sensible et de l'intelligible, l'antinomie enfin entre les exigences de la raison métaphysique et les conditions de l'expérience réelle. Au terme de ce progrès apparaît la question décisive : sur quel fondement repose le rapport de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet? mais c'est dans des conditions telles que la difficulté semble insurmontable. Pour que le problème pût être immédiatement résolu, il faudrait, en effet, ou que l'homme reçut ses représentations des objets, ou qu'il créât, comme l'entendement divin, des représentations par ses objets. Or la première condition n'est pas réalisée, et la seconde ne l'est pas davantage (« sauf — ajoute ici Kant, et l'addition est capitale — en morale, pour les fins qui sont bonnes »). Ainsi s'explique qu'avant de découvrir dans l'ordre spéculatif la solution originale qui le satisfera, il aurait fallu à Kant presque dix années de méditation. Du moins, la façon dont le problème était posé dès 1772 explique l'attitude prise par la *Critique de la Raison pure* à l'égard de la philosophie pratique. Préoccupé du rapport à l'objet, Kant n'invoque la considération du sujet (toujours suspecte à ses yeux, et plus encore aux yeux de ses contemporains, de ramener à l'idéalisme de Berkeley) qu'à titre de moyen et dans la mesure où elle est requise pour résoudre le problème de l'objet. De là le paradoxe de la *Critique de la Raison pure* : d'une part, Kant y proclame qu'il est essentiel à la morale et à la religion de pouvoir

1. Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772. — Delbos, p. 157.

conclure « que le moi pensant est d'une nature simple et par suite incorruptible, qu'il est en même temps libre dans ses actions volontaires et élevé au-dessus de la contrainte de la nature »; d'autre part Kant y approfondit la psychologie de l'activité inconsciente, inaugurée par Spinoza et par Leibniz, jusqu'à retrouver dans la spontanéité synthétique de l'imagination et de l'entendement le principe de l'expérience scientifique, la racine de la législation de l'univers. Seulement ces conclusions ne se rejoignent pas à ces principes : sur le pouvoir législateur de l'esprit ne se fonde pas une psychologie transcendentale, capable d'appuyer directement l'affirmation de la liberté; le moi transcendental, support de cette unité synthétique d'aperception qui constitue pourtant un moment nécessaire du système, ce *moi* auquel Kant paraissait attribuer un caractère positif dans les *Leçons de Métaphysique*[1], est finalement éliminé entre l'empirisme de la psychologie concrète et le paralogisme de la psychologie rationnelle. Au contraire, la notion perpétuellement présente à la pensée de Kant et dominante dans la *Critique de la Raison pure*, c'est la notion de l'objet transcendental, du rapport entre les données sensibles et la chose en soi qui, tout inaccessible qu'elle est dans sa réalité intime, est requise par la raison comme leur cause intelligible; de sorte que la possibilité ou l'impossibilité qu'il existe un être pensant d'une nature simple et incorruptible, auquel la liberté soit attribuée par delà le déterminisme de la nature, est discutée, sur le terrain, non de la psychologie, mais de la cosmologie.

Dès lors, une fois que Kant a résolu la troisième antinomie en maintenant intégralement par l'antithèse les droits de la méthode rationnelle, en réservant par la thèse la possibilité de l'objet rationnel, la question se pose pour l'historien de la philosophie pratique, de savoir quel est le rapport de la causalité intelligible, définie en termes d'objet transcendental et de chose en soi, à la liberté pratique de l'agent moral, à l'action propre de la volonté humaine. A cette question Kant n'apporte dans la *Critique de la Raison pure* aucune réponse claire et décisive parce qu'il semble bien qu'il ne l'avait pas résolue pour son propre compte; c'est ce dont M. Delbos fait la preuve, suivant sa méthode habituelle d'analyse, en montrant la *Critique de la Raison pure* chronologiquement enca-

1. *Psychologie rationnelle*, sect. I, trad. Tissot, p. 281 et 286.

drée entre deux séries de leçons qui, sur cette question centrale de la philosophie pratique, témoignent d'un même embarras. Si les *Leçons de Métaphysique* établissent encore une démonstration de la liberté transcendentale sur l'intuition du moi substantiel, il est d'autant plus significatif que Kant reconnaisse en même temps l'impossibilité d'en comprendre le mode d'action : « Il faudrait saisir les raisons déterminantes de ce qui, par définition, doit être indépendant de ces raisons[1] ». D'autre part, dans les *Leçons sur la doctrine philosophique de la Religion* qui furent professées dans le semestre de l'hiver 1783-1784, Kant part de la liberté pratique qui n'est plus fondée sur l'expérience, qui ne se caractérise que négativement; et quand il la rapproche de la liberté transcendentale, c'est à l'aide d'une formule bien sommaire : « L'homme agit d'après l'idée d'une liberté, *comme s'il était libre*; et *eo ipso* il est libre[2] ». En définitive, en 1783, au lendemain de la publication des *Prolégomènes* qui ont marqué d'un trait plus net les arêtes de la doctrine spéculative, la place est réservée dans le système de la philosophie à l'idée d'une réalité intelligible qui est le principe de la vie morale. Mais quel usage effectif est fait de cette idée qui s'annonce comme idée pratique, pour organiser la vie morale autour d'une réalité transcendentale, comment l'impératif de la loi se relie à la causalité libre, c'est ce qu'on ne saurait dire encore. Le mot d'autonomie n'a pas été prononcé, l'idée d'autonomie n'a sans doute pas été complètement formée[3].

Or entre les *Prolégomènes* de 1783 et la *Grundlegung* de 1785 se placent dans le tableau chronologique des écrits de Kant un compte rendu, paru dans le *Raisonnirendes Bücherverzeichniss*, de l'*Essai et introduction à la théorie des mœurs* du prédicateur Schulz — deux articles de la *Berlinische Monatsschrift* : *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* et *Réponse à la question* : *Was ist Aufklärung*? — un article enfin de l'*Allgemeine Litteraturzeitung* d'Iéna consacré aux *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, de Herder. Après la phase de 1763-1766 où l'influence des Anglais et celle de Rousseau paraissaient prédominantes, ces écrits marquent comme un second point critique dans l'évolution de la philosophie pratique de Kant. M. Delbos en a déterminé le carac-

1. Delbos, p. 167. Cf. *Psychologie rationnelle*, sect. I, trad. Tissot, p. 289 sq.
2. *Id.*, p. 263.
3. *Id.*, p. 246 et p. 269.

tère avec précision et profondeur dans son chapitre sur la *Philosophie de l'histoire* [1], chapitre décisif pour fixer la « physionomie » originale de la morale kantienne.

Dans cette période où Kant de nouveau sort de sa méditation abstraite et systématique pour se mettre plus étroitement en contact avec le mouvement des idées nouvelles, la sollicitation vient de l'*Aufklärung* allemande, du leibnizianisme, si l'on veut, mais dépouillé des préjugés et des formes de la scolastique, rapproché de la nature, inséré dans la trame de l'histoire, appliqué à retrouver dans la suite en apparence incohérente des événements la continuité d'un même progrès, le développement nécessaire de la « culture ». Or cette identification de la nature et de la raison par l'histoire se heurte à l'esprit critique et « antinomique » de Kant, exactement comme avait fait l'identification géométrique de l'entendement et de la sensibilité. Ici encore, Kant se refuse à noyer dans une continuité imaginaire la réalité même qu'il s'agit de considérer : l'opposition du bonheur et de la vertu, l'opposition de l'intérêt de l'individu et de l'intérêt de l'espèce. Ici encore, interrogée avec le seul parti-pris de résister à toute illusion systématique, l'expérience ferait désespérer de la raison humaine ; elle entraînerait à cet état de « misologie » qui est comme la tentation perpétuelle du sage, s'il n'était de l'essence de la raison de toujours rétablir son propre équilibre par l'approfondissement du problème, par la transformation des conditions où il se posait. Le progrès de l'homme suivant l'ordre et le mécanisme de la nature ne serait, en effet, que le progrès d'un certain animal. Si l'humanité a un tout autre but à remplir, si elle va, non vers le bonheur de l'individu, mais vers la liberté, et vers la constitution d'un état juridique où s'unissent les libertés, l'antagonisme entre le bonheur de l'individu et le progrès de l'espèce prend un sens : L'avènement définitif de la raison et du droit réclame un support moins fragile et moins restreint que l'individu ; c'est dans l'espèce que peut se réaliser le « caractère intelligible » de l'histoire. Et le moyen de cette réalisation, c'est l'antithèse inhérente à l'existence sociale de l'individu, la contradiction du penchant qui le porte à se réunir à ses semblables, avec le penchant qui le porte à faire valoir sans réserve, à étendre sans limite ses droits individuels, avec cette πλεονεξία dont

1. Delbos, p. 264-298.

parlait Hobbes et qui est pour la société une menace perpétuelle de dissolution. Cette « insociable sociabilité[1] » est, par la discipline qu'elle contraint l'humanité de se donner à elle-même, la condition de la culture; la discorde, qui arrache les citoyens et les peuples à l'apathie et à la médiocrité, prépare la paix finale dans le travail et dans le droit. « Selon le mot qu'emploiera Hegel, et qui traduit bien la pensée de Kant, il y a une « ruse » de la raison par laquelle ce facteur irrationnel qui est l'homme produit des effets qui aboutissent à s'enchaîner rationnellement[2]. »

La philosophie de l'histoire fait donc voir que, comme le voulait Herder, mais non pas au sens où Herder le disait, le temps est aussi bien ordonné que l'espace. Elle joue dans la constitution définitive de la philosophie pratique un rôle analogue à celui que la philosophie de la géométrie a joué dans la constitution de la philosophie spéculative; elle fournit, pour reprendre l'expression de M. Delbos, la « notion médiatrice »[3] — non qu'elle marque une orientation imprévue ni même tout à fait nouvelle dans la carrière de Kant, non qu'elle transforme en fait d'expérience ce qui était apparu et qui n'a jamais cessé d'apparaître comme une loi de la raison — mais au contraire parce qu'elle assure un champ réel d'application à une philosophie pratique qui se présente comme étant proprement et rigoureusement une métaphysique, parce qu'elle donne à ce « règne des fins » où l'on n'a voulu apercevoir qu'un décalque abstrait de la cité de Dieu une figure sensible et un but tangible : l'avènement d'une société dont la paix perpétuelle, rêvée par l'abbé de Saint-Pierre et par Rousseau, est dès 1784 indiquée comme la condition matérielle[4], qui en 1793 sera la république morale se réalisant par l'union universelle et libre sous la législation du devoir[5].

Dés lors il est possible de saisir, dans leur signification précise et dans leur connexion réciproque, les deux ouvrages où sont exposés et justifiés les principes de la philosophie pratique. Si les *Fondements de la Métaphysique des mœurs* font pendant aux *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, comme la *Critique*

1. Delbos, p. 276.
2. *Id.*, p. 272.
3. *Id.*, p. 263.
4. *Id.*, p. 280. Cf. p. 696 et 720.
5. Partie III, section IV. Cf. Delbos, p. 643.

de la Raison pratique à la *Critique de la Raison pure spéculative*, la symétrie des titres ne fait que rendre plus manifeste l'inversion de l'ordre chronologique et de l'ordre logique. Pourquoi la métaphysique, qui du point de vue spéculatif est postérieure à la critique, lui devient-elle antérieure si on passe au point de vue pratique? C'est qu'en réalité Kant désigne sous ce nom de métaphysique deux fonctions différentes de l'esprit, qui satisfont à deux questions inverses l'une de l'autre. Là il appartient à la métaphysique d'organiser la matière de l'expérience dans les cadres des *principes* que l'*Analytique trancendentale* a déterminés : *axiomes*, *anticipations*, *analogies*, *postulats*; ici de définir la causalité de la volonté, en dehors de tout appel à l'expérience, et abstraction faite des mobiles qui naissent des affections sensibles. Là il s'agissait d'étendre le newtonianisme, de manière à ce qu'il fût rejoint par le schématisme de l'entendement pur ; ici, au contraire, de transposer dans l'ordre pratique le platonisme que la *Dialectique transcendentale* avait fait évanouir dans l'ordre spéculatif, ou, pour reprendre l'interprétation que donne Kant de Platon, de restituer au platonisme son lieu véritable et son efficacité. « En effet, à l'égard de la nature, c'est l'expérience qui nous fournit la règle et qui est la source de la vérité; mais à l'égard des lois morales, c'est l'expérience (hélas!) qui est la mère de l'apparence, et c'est une tentative au plus haut point condamnable que de vouloir tirer de ce qui *se fait* les lois de ce que je dois faire, ou de vouloir les y réduire[1] ». Et, résumant cette page si frappante de la *Critique de la Raison pure*, M. Delbos ajoute : « La prétendue chimère de la *République* de Platon apparaît comme l'idéal pratique par excellence, dès qu'au lieu de s'imposer en vertu d'intuitions effectivement impossibles, elle exprime selon le sens profond de l'idée, une constitution ayant pour fin la plus grande liberté possible, au moyen des lois qui font que la liberté de chacun s'accorde avec celle de tous les autres, et qui ont de là pour conséquence le plus grand bonheur[2]. »

Voici donc écarté le premier, et le plus grave, des malentendus auxquels la philosophie pratique de Kant a donné lieu. Si cette philosophie restaure l'idée métaphysique, telle que Kant croit l'entrevoir à travers le dogmatisme même de l'antiquité, c'est en

1. *Dialectique transcendentale*, Livre I, section I : *Von den Ideen überhaupt.*
2. Delbos, p. 206.

vue de remplir le plan systématique que Kant s'était tracé en pleine période d'élaboration critique, c'est pour réaliser l'intention explicitement formulée dans la *Dialectique transcendentale.*

Il faudrait maintenant descendre dans le détail de l'exposition, détacher, à la suite de M. Delbos, chacun des moments de l'argumentation, confronter avec le texte de Kant les interprétations et les critiques dont M. Delbos rappelle la substance, et mesure aussi la portée, avec une impartialité discrète et ferme. Nous ne pouvons ici que rappeler les traits essentiels de la méthode kantienne. Dans les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, Kant procède par analyse, et il prend pour point de départ la conscience morale commune; rien pourtant qui rappelle le recours au sentiment, que Kant avait, sous l'influence des Anglais et de Rousseau, conçu un moment comme la base unique de toute la philosophie pratique [1]. Le sens commun suffit à fonder cette sorte d'universalité qui est réclamée par les jugements esthétiques [2]; mais il faut s'adresser à l' « entendement naturel sain [3] » pour atteindre une forme qui convienne à l'action de l'être raisonnable en tant que tel. La psychologie empirique et concrète, qui faisait de la moralité une propriété particulière à un caractère déterminé, au caractère sublime [4], ne jouera donc aucun rôle dans l'établissement de la formule morale; ou, pour transposer une formule de la *Critique de la Raison pure*, l'unique texte de la psychologie rationnelle est ici le *ich handle.* L'action, détachée de l'attrait du but extérieur, se définit, pour le sujet lui-même, par la valeur de la volonté qu'elle manifeste; et la bonne volonté, c'est, philosophiquement parlant, la conformité à la loi par respect pour la loi, l'impératif catégorique.

Or, à ce moment de son analyse deux problèmes se présentent pour Kant : déterminer la portée métaphysique de l'impératif catégorique, et particulièrement en déduire comme de leur principe tous les les impératifs du devoir; d'autre part pousser la régression jusqu'à la notion inconditionnelle qui est impliquée dans l'impératif caté-

1. Cf. Delbos, p. 101 sqq.
2. Cf. *Critique de la faculté de juger*, 1re partie, § 20 : *Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geschmackurtheil vorgiebt, ist die Idee eines Gemeinsinnes.* — Delbos, p. 534.
3. *Dem natürlichen gesunden Verstande. Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1re partie.
4. Voir les *observations de 1764 sur le sentiment du beau et du sublime.* — Delbos, p. 112.

gorique. Dans la seconde section des *Fondements* les deux problèmes interfèrent, au risque de compromettre l'homogénéité de l'exposition; « et c'est sans doute pour ne pas les avoir... distingués que l'on a souvent mal interprété le contenu de la doctrine[1] ».

Le premier problème est le problème proprement métaphysique, qui fait des *Fondements* l'introduction à la *Doctrine de la Vertu* et à la *Doctrine du Droit* : « Est proprement métaphysique la connaissance qui est capable de dépasser à la fois le simple formalisme logique et le simple empirisme, qui peut, en d'autres termes, se constituer à elle-même, par la seule raison, un objet déterminé[2] ». La première section des *Fondements* a dissipé les confusions entraînées par l'amalgame courant des concepts rationnels et des concepts populaires ; la seconde section a pour objet de prévenir la confusion du rationalisme métaphysique et du formalisme logique. Si Kant refuse de subordonner la forme de la loi à la détermination du contenu, il ne s'ensuit pas qu'il se résigne à la séparation définitive de la forme et du contenu. A ses yeux, une doctrine strictement formelle, où toute la valeur morale réside dans l'intention reliant le sujet de la loi à un monde supra-sensible dont l'accès lui sera ouvert après la mort et en récompense de son détachement et de son désintéressement provisoires, n'est encore, sous un aspect détourné, qu'une doctrine d'hétéronomie. C'est pourquoi il ne suffit pas à Kant d'établir la nécessité inconditionnelle de l'impératif catégorique : il faut qu'il atteigne la matière propre de la volonté, et il la trouve dans la valeur absolue de la personne. Le rapport de la loi morale à la nature se transforme alors : la règle, d'abord définie par l'absence de contradiction logique, devient le principe d'une législation constitutive, par quoi se réalise dans l'humanité même l'union des bonnes volontés, le règne des fins. « C'est une idée pratiquement nécessaire, écrivait déjà Kant dans la *Critique de la Raison pure*, de se regarder comme appartenant au règne de la grâce, où tout bonheur nous attend, à moins que nous ne restreignions nous-mêmes notre part au bonheur en nous rendant indignes d'être heureux[3]. »

Mais, en même temps qu'une introduction à la *Métaphysique des Mœurs*, les *Fondements* sont une préparation et déjà une esquisse

1. Delbos, p. 318.
2. *Id.*, p. 302.
3. Transcendentale Methodenlehre, *Des Kanons der reinen Vernunft zweiter Abschnitt*, tr. Barni, t. II, p. 372.

de la *Critique de la Raison pratique*; ils dégagent la puissance originaire par laquelle l'impératif catégorique est possible, et cette puissance est la liberté. La possibilité de cette liberté est fondée dans la solution de la troisième antinomie qui avait expressément réservé l'hypothèse du monde intelligible : « Le concept du monde intelligible, répète ici Kant, est un point de vue auquel la raison est obligée de se placer, afin de se concevoir elle-même comme pratique[1] ». Mais il arrive aussi qu'en se concevant effectivement comme pratique, elle ajoute à la notion de liberté une détermination positive dont la *Critique de la Raison pure* ne contenait « ni le mot ni explicitement l'idée[2] » : l'autonomie de la volonté. « La volonté autonome, la volonté pure, par son efficacité, tend à refouler davantage les déterminations métaphysiques qu'en vertu de son emploi traditionnel la chose en soi prêtait à la causalité inconditionnée de la raison[3] »; ou, comme dit encore M. Delbos : « le sujet raisonnable, qui n'obéit à [*la*] loi [*morale*] que parce qu'il l'institue dans son universalité, devient, plus que l'objet transcendental, l'occupant du monde intelligible[4] ».

Excluant « toute détermination par les causes naturelles dans quelque expérience réelle ou possible », la liberté n'est pas susceptible d'être expliquée, pas plus que ne peut être expliqué — ce qui du reste revient au même — l'intérêt immédiat que nous prenons à la loi morale[5] ». Il ne faut donc pas attendre de la *Critique de la Raison pratique* qu'elle dépasse la limite atteinte par les *Fondements de la Métaphysique des mœurs*; les mêmes problèmes vont y être repris, mais du point de vue synthétique. Au lieu de supposer la conscience morale commune comme matière d'analyse, la raison elle-même fournira le point de départ.

La critique ne commencera donc pas par soumettre cette raison à son examen; on ne saurait par la raison prouver qu'il n'y a pas de raison[6]. Aussi bien, à travers l'œuvre entière de Kant, c'est l'usage de la raison, et non son existence qui est l'objet propre, l'objet unique de la critique. Seulement l'application de la raison pure aux problèmes de la dialec-

1. Troisième section : *Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft*, Delbos, p. 393.
2. Delbos, p. 246.
3. *Id.*, p. 394.
4. *Id.*
5. *Id.*, p. 395.
6. *Critique de la Raison pratique*, *Préface*, trad. Picavet, p. 16.

tique transcendentale était illégitime, en tant qu'elle conduisait à concevoir la réalité hors de conditions sans lesquelles il n'y avait plus de réalité donnée; l'application de la raison pure à la loi pratique est légitime, en tant que la loi pratique est simplement l'expression de la faculté de législation *a priori* qui définit la raison. La raison pratique n'est autre que la raison, rappelée en quelque sorte à sa pureté originelle. La conscience du devoir est alors l'effet de la raison; elle est donnée, pour autant que l'efficacité de la raison est inséparable de son existence même. Autonomie de la volonté ne signifie rien de plus que causalité de la raison : « Le concept de la liberté est le seul qui nous permette de ne pas sortir de nous-mêmes, afin de trouver pour le conditionné et le sensible l'inconditionné et l'intelligible. Car c'est notre raison elle-même qui, par la loi pratique suprême et inconditionnée, se connaît, ainsi que l'être qui a conscience de cette loi (notre propre personne) comme appartenant au monde intelligible pur, et même détermine à vrai dire la façon dont cet être comme tel, peut agir[1]. »

Cependant une telle conclusion n'épuise pas le problème; des « principes de la raison pure pratique » on ne peut déduire par simple analyse le « concept de l'objet de la raison pure pratique ». Cet objet, en effet, ne se conçoit que sous l'alternative du bien et du mal; or, si le bien et le mal ne sont pas définis par l'état de la sensibilité, s'ils sont constitués par leur relation à la loi, subsumés en quelque sorte sous les catégories de la liberté, il reste que cette liberté doit être la faculté d'agir non plus seulement en conformité avec la loi morale, mais aussi en sens contraire de cette loi; elle est, non plus autonomie, mais libre-arbitre. Comment cette seconde forme de liberté coexiste-t-elle avec la première? c'est, semble-t-il, un secret caché dans les profondeurs de l'individualité. Kant évoque à ce sujet la théorie du caractère intelligible, telle que l'avait indiquée la solution de la troisième antinomie. Sans doute il se montre moins disposé maintenant à faire dépendre d'une action unique et intemporelle la réalité substantielle et à jamais fixée de la personne; il maintient qu'il est légitime de regarder chacun de ses actes comme « l'effet authentique d'une décision libre[2] »; il n'en faut pas moins reconnaître avec M. Delbos qu'un certain dualisme subsiste au sein même de la raison et de la liberté : « La raison,

1. Delbos, p. 450.
2. *Id.*, p. 453.

dans le rapport qu'elle a avec la faculté de désirer, peut ne fournir d'elle qu'une forme capable simplement d'embrasser des objets matériels et d'en faire des principes d'action; ou bien elle peut fournir en plus un contenu adéquat à cette forme, la représentation d'une loi inconditionnée par elle-même déterminante; dans les deux cas la volonté est libre; seulement, dans le premier cas, la volonté ne réalise pas, en quelque sorte la liberté qu'elle possède; elle se laisse affecter par des lois pathologiques qui lui sont extérieures; dans le second cas la volonté réalise véritablement sa liberté; elle exerce son droit d'être pratique par elle seule, de poser d'elle-même la législation morale universelle à laquelle elle obéit [1]. »

En un sens ce dualisme est irréductible, puisque dans le domaine moral la fonction de la sensibilité s'ajoute, mais ne se subordonne pas nécessairement, à la fonction de la raison. Il n'y a pas de « schème » qui soit la condition *a priori* de l'action, pas d'intuition théorique qui permette de se représenter l'application de l'obligation morale à la loi universelle de la nature. Nous pourrons seulement nous faire des « symboles » de cette application, et construire ainsi, à mi-chemin entre l'empirisme et le mysticisme, une « typique du jugement pratique ». Nous pourrons aussi chercher la répercussion que la forme intelligible de la causalité a dans l'ordre de la sensibilité, lorsqu'elle y introduit ce qui la dépasse et même la contredit : le sentiment singulier et complexe du « respect » est « le mobile de la raison pratique ».

Les deux problèmes que la *Critique de la Raison pure spéculative* avait compris sous la déduction des jugements synthétiques *a priori* se trouvent ainsi traités. Le premier, qui aurait donné, si Kant l'avait mis en évidence, le moi trancendental, consiste à déduire la catégorie comme catégorie; et c'est à quoi correspond la justification des principes, fondée sur la corrélation de la liberté et de la loi. Le second, dont le schématisme transcendental est la solution, déduit la catégorie dans son rapport aux phénomènes; mais la hiérarchie de droit qui s'établit par l'intermédiaire des formes de l'intuition, est remplacée par une coexistence de fait. La raison pure est dans l'ordre pratique inconditionnelle, c'est-à-dire qu'elle doit suffire à déterminer l'activité de l'être raisonnable; si le péché est le péché,

1. Delbos, 457.

c'est précisément qu'il implique une tendance de la volonté à suivre suivre d'autres maximes de conduite que l'obligation de se conformer à la loi.

Comment se fait-il donc, puisque la critique de la moralité paraît ainsi terminée, que la *Critique de la Raison pratique* comprenne un deuxième livre où se traitent des problèmes comme l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme? La réponse de M. Delbos est dans la méthode qu'il a suivie dans tout son ouvrage, et qui en justifie le titre : la critique de la moralité n'est qu'une partie de la philosophie pratique de Kant; et cette philosophie pratique doit être conçue de plus en plus « comme capable de fournir, selon les conditions fixées par la critique, l'équivalent positif des anciennes métaphysiques[1] ». L'opposition de la raison et de la sensibilité, du devoir et du bonheur suffit à orienter la conscience et la conduite de l'homme; elle ne satisfait pas à l'exigence de la raison comme faculté du tout organique et de l'unité. D'une part l'analyse constate une antinomie entre la législation de la liberté et la législation de la nature, entre la dignité du bonheur par laquelle se définit la vertu, et la réalité même du bonheur, et c'est à cette limite que s'arrête le savoir. D'autre part, la raison réclame que cette antinomie soit résolue, et c'est ici que commence le rôle de la *foi*. La dialectique de la raison théorique avait, sinon tout à fait dans la pensée de Kant, du moins dans l'expression que donnait de la doctrine la première édition de la *Critique de la Raison pure spéculative*, un sens ou négatif ou limitatif. Avec la *Raison pratique*, la dialectique acquiert une portée toute nouvelle; elle tend à poser des affirmations positives auxquelles il ne saurait être obligatoire de croire, mais qui sont nécessaires par rapport à l'obligation morale[2]. La causalité du bonheur par la vertu, c'est-à-dire le souverain bien, étant « l'objet nécessaire d'une volonté déterminée par la loi morale, est le « postulat » de la raison pratique. Or l'existence du souverain bien suppose que la destinée de la personne morale ne soit pas terminée avec la vie du corps, qu'elle ne rencontre jamais de limite dernière dans la carrière de développement qui lui est ouverte à travers les différents degrés de la moralité, qu'il existe par conséquent un être capable d'imposer à la nature la discipline de la moralité, qu'une cause de la nature, à la fois omni-

1. Delbos, p. 411, note 1.
2. Cf. Delbos, p. 489.

potente et omnisciente, assure la liaison et la proportion entre le mérite et l'obtention.

Tels sont les deux postulats essentiels de la Raison pratique auxquels Kant ajoute, pour parfaire la trinité classique, la croyance tantôt au monde intelligible ou règne de Dieu, tantôt au souverain bien à réaliser par nous, tantôt à la liberté. Les deux premières expressions reproduisent simplement l'idée générale dont l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu sont des déterminations spécifiques; la troisième est plus embarrassante. En effet, puisque la liberté est la clé de voûte de l'*Analytique de la Raison pratique*, il en résulterait, si la notion de liberté avait toujours le même sens, que la vérité de l'*Analytique* serait subordonnée au succès de la *Dialectique*, et la doctrine tout entière serait comme suspendue dans le vide. Mais il paraît bien que la liberté postulée par la loi morale ne saurait se confondre ni avec l'autonomie de la volonté ni avec la spontanéité du libre arbitre; elle est la capacité effective de l'homme à réaliser ce règne des fins dont la troisième formule de la *Grundlegung* prescrivait de vouloir l'avènement, la confiance d'obtenir « la subvention de Dieu à ce qui [nous] manque[1]. Ce qui est requis pour la représentation de l'ordre total de la moralité, c'est ce que Kant appelle dans l'*Introduction* de la *Doctrine de la vertu* l'autocratie de la raison, c'est-à-dire une conscience de la faculté de pouvoir triompher de nos inclinations contraires à la loi, conscience qui n'est pas sans doute immédiatement perçue, mais qui est justement conclue de l'impératif catégorique moral[2] ».

La signification que la *Dialectique* a prise avec la *Critique de la Raison pratique* explique à son tour la double dialectique de la *Faculté de juger*. La réflexion, soit sur l'apparence de l'objet qui permet le libre jeu de l'imagination, soit sur le rapport réciproque de moyens et de fin entre les parties et le tout, semble par sa subjectivité même exclure toute occasion d'antinomie. L'antinomie se produit pourtant, parce qu'une foi secrète pousse l'homme à poser l'universalité ou l'objectivité des jugements par lesquels il dépasse la sensation pure, que l'organisation du sensible évoque irrésistiblement en lui le concept du supra-sensible. Et l'antinomie sera susceptible d'une solution positive, parce que la

1. Delbos, p. 496.
2. *Id.*, p. 497, note. Cf. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 5e année, n° 1. Séance du 27 octobre 1904 *Sur la théorie kantienne de la liberté.*

raison théorique incapable de concevoir le supra-sensible autrement que « comme *substratum* de la nature sans autre détermination » est entraînée par la raison pratique vers « l'idée du supra-sensible comme principe des fins de la liberté et de l'accord de ces fins avec la liberté dans le monde moral », et qu'entre ces deux notions il y a place pour une idée intermédiaire : « l'idée du supra-sensible comme principe de la finalité subjective de la nature pour notre faculté de connaître [1]. » Cette idée commande tout le mouvement de pensée qui remplit la *Critique de la Faculté de juger*. C'est par elle que Kant passe de la « beauté libre » à la « beauté adhérente », qu'il insiste sur le sublime, qu'il suspend l'intuition esthétique à ce qui est le fondement commun de l'objet et du sujet. Comme on le voit par les notes publiées par Reicke, Kant s'était expressément proposé de faire du jugement de goût la préparation au sentiment moral [2]; le 15 octobre 1790 il écrit à J. Fr. Reichardt : « Je me suis contenté de montrer que sans sentiment moral il n'y aurait rien pour nous de beau ni de sublime, que c'est sur lui que se fonde, dans tout ce qui mérite de porter ce nom, la prétention en quelque sorte légale à l'assentiment; et que l'élément subjectif de la moralité dans notre être, cet élément qui sous le nom de sentiment moral est impénétrable, est ce par rapport à quoi s'exerce le jugement dont la faculté est le goût [3] ». — C'est sous l'influence de cette même idée du supra-sensible que Kant ne borne pas la critique du jugement téléologique à la distinction et à l'analyse de la finalité externe et de la finalité immanente, qu'après avoir défini les conditions requises pour se représenter l'organisation des êtres vivants, il étend le problème de la finalité au système total de la nature. Comment l'homme peut-il être conçu comme le but final de la nature? ce n'est certes pas en tant qu'animal capable de bien-être physique et de jouissance sensible. Le bonheur est une somme d'états fugitifs et divers qui ne peuvent former un tout organique; c'est pourquoi, à supposer que la vie humaine fût faite d'une étoffe qui se prête au bonheur (ce que Kant conteste avec l'énergie que l'on sait), le bonheur de l'individu ne pourrait être un but reconnu par la raison. La recherche du bonheur n'est qu'un moyen capable d'exciter le développement indéfini de l'énergie : le but est par delà, c'est la culture, c'est-à-dire

1. Delbos, p. 551.
2. *Lose Blätter*, t. I, D. 22, p. 154, *apud* Delbos, p. 554, 1.
3. *Briefwechsel*, t. II, p. 214, *apud* Delbos, p. 553.

que s'entrecroisant par un jeu inévitable d'actions et de réactions les efforts des individus constituent la civilisation de l'espèce et provoquent l'institution d'une société civile, l'établissement d'un ordre légal qui s'étend à l'humanité tout entière. Ce but lui-même n'est encore que l'image du but ultime, l'introduction au souverain bien qui est l'identification de la liberté nouménale à loi inconditionnée de la moralité; le gouvernement absolu de l'homme par la raison. « Sans l'homme toute la création serait une solitude [1] »; par l'homme seul, en tant que sujet de la moralité, l'univers se manifeste comme l'œuvre d'une cause unique et qui agit suivant les lois morales. Si l'homme n'est pas capable de comprendre dans un acte d'intuition l'unité du mécanisme et de la finalité, de la nature et de la liberté, du moins la « conception d'ensemble [2] » qui termine la *Critique de la Faculté de juger* donne-t-elle de cette intuition intellectuelle une sorte d'image par réfraction, une traduction dans le langage de la foi morale et de la conviction intérieure; elle soulève un coin du voile qui cache à nos yeux l'idée génératrice de l'univers.

La Religion dans les limites de la simple raison apporte comme une consécration à ce clair-obscur où Kant se plaît à maintenir sa doctrine. Ce qui dépasse les impérieuses exigences de la législation morale est du domaine de la croyance, parce que l'état propre du chrétien est un état de grâce, intermédiaire entre la loi judaïque, commandement du maître irrité aux sujets coupables, et la gloire de ceux qui auront dans le ciel l'intuition immédiate de Dieu et la jouissance de la béatitude éternelle. Seulement, le drame de la grâce, où il semble que pour les piétistes encore Dieu était l'unique acteur, devient avec Kant le drame de la liberté humaine. Le péché d'origine « a une origine rationnelle et hors du temps »; il est le symbole de la chute intemporelle, par laquelle l'homme a introduit l'amour de soi parmi ses maximes d'action [3]. Mais, à côté du mal radical, la raison est dans l'homme, elle est le principe de la rédemption dont Christ fut l'exemple dans l'histoire; c'est pourquoi, en dépit de « l'immutabilité de la chose en soi » qui paraissait dans la *Critique de la Raison pure* être « la propriété de l'action libre [4] », la rénovation

1. Delbos, p. 585.
2. *Id.*, p. 595. — Cf. *Les harmonies de la pensée kantienne d'après la Critique de la Faculté de juger*, apud *Bulletin de la Société française de philosophie*, 4e année, n° 5, mai 1904.
3. Première partie. Remarque et ch. III. — Cf. Delbos, p. 615 et 622.
4. Delbos, p. 625.

radicale de l'homme demeure toujours possible. Il faut que l'homme vive dans l'espérance de la conversion — non dans la foi dogmatique qui attend la régénération de l'intervention d'une puissance surnaturelle — mais dans la foi ascétique qui, constatant à la surface l'innéité d'un mal indéracinable, tend à faire surgir du plus profond de l'intention la maxime de sainteté [1]. Pour la réalisation de cette espérance, qui est le bien commun de tous les êtres raisonnables, « le devoir de l'homme envers l'homme » se transforme dans « le devoir du genre humain envers lui-même [2] ». Le véritable peuple de Dieu, c'est la société éthico-civile, c'est la république des libertés unies dans la vertu [3], c'est l'Eglise invisible, modèle des Eglises visibles, et qui les entraîne, à travers les incertitudes et des défaillances de leurs histoires, « vers l'avènement de la Religion de l'esprit [4]? »

Kant a donc résolu le problème qui lui avait été posé, dès les heures où sa réflexion s'éveillait à l'Université de Kœnigsberg : « Schultz et Knutzen témoignaient de la possibilité d'unir les deux grandes dispositions entre lesquelles s'étaient d'ailleurs de plus en plus partagés les esprits : d'un côté une foi religieuse susceptible de se convertir très directement en foi pratique et de s'exprimer par les actes de moralité les plus purs au regard même du jugement humain ; d'autre part, une acceptation sincère des droits de la raison, appelée en garantie, non seulement des disciplines scientifiques, mais encore, dans une large mesure, de ce qui, dans les vérités révélées, dépasse notre entendement [5]. » Il s'agit pour Kant de donner à ce qui avait été avant lui juxtaposition éclectique la forme de l'organisation intérieure : tâche rendue singulièrement complexe, et singulièrement féconde aussi, par la façon dont Kant comprenait la recherche de la vérité, dont il prétendait à la fois ne rien laisser échapper des recherches positives de la science ou des spéculations des « novateurs », et ne faire usage de ce savoir accumulé que pour marquer avec plus de rigueur l'étendue et la limite de chaque domaine, pour mesurer avec plus de défiance la portée de chaque affirmation.

En ce qui concerne la philosophie pratique, cette conception se traduit par une double préoccupation. Kant cherche dans la réalité

1. *Religion*, 1re partie, ch. v. — Delbos, p. 626.
2. Delbos, p. 642.
3. *Religion*, 3e partie, ch. iv. — Cf. Delbos, p. 643.
4. Delbos, p. 653.
5. *Id.*, ch. Ier : *Les Antécédents de la philosophie pratique de Kant. Le piétisme et le rationalisme*, p. 33.

même de l'expérience un champ d'application pour le progrès de l'humanité : il fait entendre la protestation de la conscience libre contre la tyrannie et la « torture » du serment religieux [1]; il précise en articles de traité l'idée de la paix perpétuelle [2]; il annonce que sa doctrine aboutit à la réforme du système d'éducation en usage [3]. Mais il a ce souci constant qu'à travers l'accomplissement du devoir quotidien transparaisse la valeur éternelle de la destinée que l'homme a librement choisie, car c'est cela qui à ses yeux constitue la « réalité spécifique » [4] de la moralité. Or, si l'on se place en dehors du point de vue critique, il semble bien que ces deux préoccupations aillent en sens inverse l'une de l'autre : tandis que par la première la pensée se tourne vers cet avenir de la cité terrestre dont la Révolution française était le plus favorable et le plus éclatant présage, la seconde ramène l'esprit aux problèmes ontologiques où s'attardait la spéculation de l'école leibnizo-wolffienne. Mais c'est le résultat positif de la philosophie critique d'avoir ruiné cette prétendue opposition. La réalité morale, au lieu d'être suspendue à un système de vérités qui sont inscrites à jamais dans l'entendement ou dans la volonté de Dieu, est une œuvre qui est à faire, avec le seul appui que l'homme trouve en se repliant sur sa volonté pure, en tirant des lois de sa conscience l'idéal d'une législation valable pour l'univers tout entier. La causalité intelligible se manifeste par son efficacité; l'immortalité de l'homme s'incarne en quelque sorte dans le progrès de l'espèce qui, par l'effort de la discipline et de la culture, par la volonté de justice et de sainteté, passe de la sphère de l'animalité à la rationalité. C'est vers la fin de sa vie que Kant écrivait dans ses notes : « L'origine de la philosophie critique est la morale, en considération de l'imputabilité des actions. Là-dessus conflit interminable. Toutes les philosophies ne sont pas différentes en substance jusqu'à la philosophie critique [5]. » La doctrine de l'idéalité des choses comme objets de l'intuition dans l'espace et dans le temps, sans laquelle toute philosophie aboutissait logiquement au spinozisme, devient une simple conséquence entraînée par la réalité du concept de liberté.

A dire le vrai, c'est une question de savoir jusqu'à quel point la

1. *Doctrine du Droit*, § 40 du serment, trad. Tissot, 1853, p. 156.
2. *Essai philosophique* : *De la paix perpétuelle*, 1795. — Cf. Delbos, p. 696, et apud *Doctrine du Droit*, trad. Tissot, p. 289 sq.
3. Cf. la longue note de M. Delbos, p. 737 sq.
4. Cf. Delbos, p. 67.
5. Reicke, *Lose Blätter*, t. I, D. 14, p. 224, *apud* Delbos, p. 63.

chose en soi a été intégralement transformée en activité autonome, et il serait difficile d'y répondre par la pure et simple affirmative. L'ouvrage de M. Delbos montre d'une façon péremptoire qu'aucun des grands ouvrages de Kant, à commencer par la *Critique de la Raison pure*, n'est parfaitement homogène avec lui-même, à plus forte raison complètement concordant avec les autres. Aucune partie de l'œuvre peut-être n'est entièrement purgée de ce dogmatisme métaphysico-religieux dont la *Dialectique transcendentale* avait pourtant dénoncé le fondement ruineux. C'est un point sur lequel nous insisterions pour notre part, parce que nous serions disposé à y voir l'origine des malentendus auxquels a donné lieu, en France particulièrement, la philosophie pratique de Kant. Amis et adversaires, manifestement plus préoccupés du problème religieux que du problème propre de la moralité, ont été surtout frappés par le « mouvement tournant » qui, après les paralogismes de la *Psychologie rationnelle* et les sophismes de la *Théologie*, ramenait, à titre de postulats d'ordre pratique, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Les uns y ont vu un moyen de restaurer sur la base de la certitude morale les thèses classiques du spiritualisme, de rajeunir même le roman de la genèse ou le rêve de l'eschatologie; les autres un acte de foi dans une puissance mystérieuse devant laquelle doit s'incliner la faiblesse de la créature, un retour au dieu juif qui a dicté le Décalogue. Il semble, malgré tout, que les uns et les autres méconnaissent l'intention profonde de Kant. D'une part, la méthode critique a trop minutieusement discerné la fonction du savoir et la fonction de la foi, trop exactement délimité leur domaine propre pour admettre que les rôles puissent s'intervertir; aucune considération tirée de l'obligation morale et de la liberté nouménale ne permet d'introduire dans une conception théorique la notion d'un commencement absolu, ou de justifier dans le détail de ses affirmations un système de spéculations théologiques. D'autre part il suffit de méditer la *Religion dans les limites de la simple raison* pour y trouver — réserve faite pour le symbole de la chute originelle — une exclusion rigoureuse de ce qui rappelle la filiation judaïque du christianisme. Que l'on songe à la parole décisive de Pascal : « Nos prières et nos vertus sont abominables devant Dieu si elles ne sont les prières et vertus de Jésus-Christ » ; on appréciera le caractère de la religion qui subordonne au respect de la loi inconditionnée la lettre de l'Écriture, la signification de la prière et du culte, la hiérarchie de l'Église.

Jésus-Christ certes exprime l'idée de la pure perfection morale : en lui Dieu a aimé le monde, et c'est en lui seulement, par la conformité de nos intentions aux siennes, que nous pouvons devenir enfants de Dieu; mais l'Apologétique dogmatique, qui prétend compléter ou appuyer cette foi pratique de la raison dans le fils de Dieu, la trahit effectivement : « Demander des miracles pour compléter cette preuve, ou même pour la fournir, ce serait confesser son incrédulité morale en substituant une foi historique à la foi de la raison[1] ». La *Religion* de Kant doit être à cet égard considérée comme l'antithèse des *Pensées* de Pascal; les deux ouvrages sont séparés par la *Profession de foi du Vicaire savoyard* qui dénonce l'antinomie de la foi morale et de la religion positive.

La philosophie pratique de Kant se termine en une doctrine de la religion; mais c'est afin d'affranchir la religion même de la révélation extérieure ou de l'exaltation sentimentale, afin de l'incorporer au rationalisme, et par là de satisfaire à cette exigence du tout systématique, de l'unité organique qui, à travers tant de détours, de progrès et de regrès, s'est manifestée à nous comme le motif conducteur de la spéculation kantienne. Si Kant avait pu jouir sur la terre de ce prolongement indéfini de l'existence spirituelle qu'il postulait pour l'accomplissement de notre destinée morale, c'est dans le sens du rationalisme qu'on imagine le progrès et peut-être l'achèvement de la doctrine. « Par les notes et esquisses fragmentaires qu'il jeta alors [*dans les dernières années de sa vie*] sur le papier en vue d'un grand ouvrage qui devait traiter de Dieu, du Monde et de l'Homme, on saisit bien en effet son intention essentielle, qui était d'exposer le système total de la connaissance synthétique formelle en le rapportant néanmoins à la conscience de soi comme à son principe, d'expliquer par là toute la puissance autonome de la raison, débarrassée même pleinement de ce qui, dans la supposition de la chose en soi, en représentait dogmatiquement la réalité, au lieu d'en exprimer seulement la fonction réclamée par la Critique[2]. On trouve en abondance, ajoute M. Delbos, des formules comme celle-ci : « La philosophie transcendentale est autonomie, à savoir une raison mettant sous les yeux d'une façon déterminée ses principes synthétiques, son extension et ses limites dans un système complet[3].

1. Delbos, p. 630.
2. *Id.*, p. 748.
3. *Id.*, note 4.

Nous n'avons pas à prolonger le sens de ces formules au delà du kantisme lui-même, en essayant de dégager l'idée pratique de toute ontologie et de toute transcendance, pour suivre, dans le progrès historique de l'espèce, dans la formation de la cité de justice, dans l'avènement de la république morale, la réalisation positive de ce que Kant appelait la causalité intelligible et l'immortalité même de l'homme. Il nous suffit d'avoir touché à ces formules, pour que l'on mesure la portée de l'étude de M. Delbos dont seule une analyse, si imparfaite qu'elle soit, pouvait faire connaître et la richesse et la solidité. Il est vrai de dire qu'il a fait entrer définitivement dans l'histoire la connaissance de la morale kantienne. Mais nous n'entendrons point par là qu'il lui ait enlevé la vie interne et l'actualité pour la transporter dans une sorte de musée où elle ne serait plus, comme le disait James[1], « qu'une curiosité ». Précisément au sujet de Kant, M. Couturat écrivit dans l'*Avant-propos* de ses *Principes des Mathématiques* : « Exiger qu'on juge toujours un philosophe « de l'intérieur », à son point de vue et à celui de son temps, c'est admettre qu'il n'y a pas de vérité en philosophie, qu'un système philosophique est une œuvre d'art qui ne vaut que par son unité intrinsèque et son harmonie. En philosophie comme ailleurs, le respect superstitieux du fait historique aboutit au dilettantisme et au scepticisme[2] ». Il nous semble que le livre de M. Delbos est là tout exprès pour corriger ce qu'il y a d'excessif et d'injuste même, à notre gré, dans la conception de M. Couturat. L'étude qui nous fait connaître avec exactitude et avec intégrité la philosophie pratique de Kant rendra peut-être plus difficile de prendre parti entièrement *pour* ou entièrement *contre*. Mais elle est une acquisition positive pour la vérité de la philosophie si, en nous arrachant aux oscillations du jugement subjectif, elle nous permet de tracer le moment de la courbe auquel correspond dans l'évolution de la morale humaine la conception propre de Kant, si elle nous aide à déterminer la direction que la courbe elle-même suit effectivement malgré l'incertitude et la contradiction des apparences, si elle nous fait pressentir ainsi pourquoi et en quoi l'avenir ne ressemblera pas au passé.

LÉON BRUNSCHVICG.

1. *Le pragmatisme*, apud *Revue de Philosophie*, mai 1906, p. 484.
2. Paris, 1905, p. VII.

ENSEIGNEMENT

LA LICENCE DE PHILOSOPHIE[1]

I

En 1901, je présentai à la Faculté des lettres de Caen un projet de réforme de la licence de philosophie, dont voici le point essentiel :

La partie commune et la partie spéciale de la licence de philosophie étaient conservées sans changement, mais disjointes, et pouvaient et même devaient être passées à des sessions différentes.

Des étudiants de la Faculté des sciences pourvus de deux certificats choisis parmi ceux qui confèrent le droit d'enseigner, pouvaient prendre le grade de licencié de philosophie, en joignant à ces deux certificats la partie spéciale de la licence de philosophie.

Le grade de docteur en médecine était considéré comme équivalent à deux certificats de la Faculté des sciences, et par conséquent aussi à la partie commune des licences littéraires.

Ce projet était extrêmement simple, facile à réaliser, et gros de conséquences. Il arrive souvent, en effet, que des scientifiques plus ou moins étroitement spécialisés, mathématiciens, physiciens, chimistes, biologistes, sont amenés par leurs études à s'intéresser soit à l'histoire de leur science, soit à la valeur et à l'origine des principes sur lesquels elle repose, soit à ses rapports avec les domaines scientifiques voisins, soit enfin à toutes les questions de logique, de psychologie, de philosophie de la nature ou de métaphysique que les sciences font surgir. Mais, comme le remarque si justement

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier 1902.

Ernst Mach dans son dernier ouvrage (*Erkenntnis und Irrthum*), le savant spécialiste dépourvu de culture philosophique, quand il sort de sa spécialité, retombe presque toujours dans quelqu'une des anciennes erreurs, des méprises naïves et parfois grossières, qu'on pardonne aux philosophes antiques, mais dont les philosophes professionels ont depuis longtemps fait justice. Il leur arrive d'être en retard de 300 ans et quelquefois de 2000 ans. Cette culture philosophique qui leur manque, l'organisation universitaire ne leur fournit pas le moyen de l'acquérir, car elle se donne à la Faculté des lettres, et ils appartiennent à la Faculté des sciences; or il n'y a point de portes de communication entre les deux facultés. S'ils veulent prendre leur licence de philosophie, il leur faut commencer par le commencement, apprendre *Rosa, la rose*, et passer le baccalauréat classique.

Tout le monde reconnaît que la culture philosophique doit être jointe à une culture scientifique solide. Le philosophe qui veut s'en dispenser joue le personnage un peu ridicule d'un ignorant qui se mêle de raisonner sur les sciences. Mais quelle est la meilleure manière de joindre ces deux cultures? le savant qui devient philosophe ne suit-il pas une voie bien plus naturelle que le philosophe qui s'avise tardivement de s'instruire? Le premier s'est senti à l'étroit dans sa spécialité; c'est à force de l'approfondir qu'il a senti le besoin de la dépasser. C'est après avoir affermi son pied sur le terrain solide d'une science positive, qu'il étend sa vue vers d'autres horizons, qu'il s'interroge sur les principes, les méthodes, les résultats, l'histoire et l'avenir de cette science et de toutes les autres, et par suite sur la nature humaine et la nature en général. Le second s'est enfin aperçu du vide et de la vanité de ses spéculations, et a cherché, en acquérant des connaissances scientifiques, à leur donner une base et un objet.

Cette voie qui est la plus naturelle, l'Université n'a pas pris soin de la tenir ouverte.

Il faudrait bien se garder, d'ailleurs, de fermer l'autre. Il est bon qu'il y ait parmi les philosophes des esprits nourris de lettres antiques. Comment condamner une méthode de formation philosophique qui a produit des hommes tels que les Ravaisson, les Lachelier, les Boutroux et les Brochard? Les lettres, la grammaire, la philologie, l'histoire, conduisent à la philosophie aussi bien que les sciences, et il est bon que tous les aspects soient envisagés, que

toutes les tendances d'esprit trouvent à se faire jour et tous les tempéraments intellectuels à s'employer. Telle que je l'avais conçue, la réforme de la licence de philosophie devait avoir pour résultat de mettre en présence, et peut-être de mettre aux prises, avec des titres égaux, des philosophes à préparation littéraire et des philosophes à préparation scientifique. Alors, sous l'influence de la concurrence vitale et de la sélection, on eût vu soit l'élimination d'une des deux espèces par l'autre, soit plutôt une division du travail et une spécialisation des fonctions. Les philosophes littéraires se seraient peut-être confinés dans l'histoire de la philosophie grecque (où pourtant les travaux français les plus intéressants et les plus nouveaux du dernier quart de siècle ont été accomplis par deux philosophes scientifiques, Paul Tannery et M. Gaston Milhaud), et dans la Sociologie et dans la Morale.

Déjà les philosophes littéraires ont à peu près abandonné la psychologie et la logique. Dans ces deux branches, la production française est devenue très faible, et elle n'est plus l'œuvre des purs philosophes. A part M. Bergson, qui, je crois, fut licencié ès sciences avant d'être agrégé de philosophie, la psychologie est un domaine réservé aux philosophes-médecins ou aux médecins-philosophes. En logique, il n'est pas un travail qui ne pâlisse devant ceux de M. Poincaré. Il y a urgence à réformer la licence de philosophie. Si l'on n'y prend pas garde, le moment est proche où les vrais philosophes ne seront ni licenciés ni agrégés de philosophie, où cet examen et ce concours apparaîtront comme une pédantesque organisation de l'incompétence.

L'organisation officielle des études a une grande influence sur le développement des sciences dans notre pays. Le transformisme est né en France; Buffon, Lamarck et Geoffroy Saint-Hilaire en ont énoncé les principes, et porté la doctrine très près de sa perfection. Il tomba en 1830, terrassé par les invectives de Cuvier, et il lui fallut quelque cinquante ans pour s'en relever; si bien qu'Hæckel a pu écrire sans trop d'injustice que, pendant cette longue période, les travaux français en histoire naturelle étaient négligeables. Or si le coup porté par Cuvier fut si rude, ce n'est point à cause de la valeur des arguments fournis par lui; c'est plutôt à cause de sa haute autorité scientifique; mais c'est surtout à cause de sa haute situation officielle.

Pendant à peu près la même période, il y eut en France une philosophie officielle; il en résulta que la production philosophique fut

d'une pauvreté navrante. Tandis que l'Allemagne avait Hegel, Schopenhauer, Herbart, l'Angleterre, Stuart Mill et Spencer, nous avions Victor Cousin, Damiron, Nourrisson; Garnier était considéré comme un dissident; Auguste Comte et Renouvier n'étaient ni universitaires ni bienveillants pour l'Université. Aujourd'hui la psychologie expérimentale ne parvient pas à s'acclimater en France, parce qu'elle ne trouve pas à se faire une place dans l'organisation de nos études. En Allemagne et en Amérique elle est enseignée et pratiquée couramment. Il suffit pour s'en convaincre, pour l'Allemagne, de suivre la *Zeitschrift für Physiologie und Psychologie der Sinnesorgane*, pour l'Amérique, de lire les excellents traités pratiques publiés pendant les dernières années, entre autres celui de Titchener, véritable manuel de manipulations psychologiques, en deux parties, le livre de l'étudiant et le livre du maître. De tels ouvrages supposent, non seulement des laboratoires de recherche, mais des cours de travaux pratiques, comme ceux qui se font dans les instituts de physique, de chimie et d'histoire naturelle.

Ce qui arrête, en France, l'essor de la psychologie expérimentale, ce n'est pas une simple difficulté budgétaire. On trouve aisément des fonds pour des recherches scientifiques attitrées et classées, que l'administration puisse ranger sous une rubrique déjà existante. Le véritable obstacle est double. D'abord les cadres administratifs de l'enseignement. Qu'une faculté des lettres demande un crédit pour l'établissement d'un laboratoire de psychologie, on lui répond qu'on n'a pas d'argent. Il n'y a pas de frais de laboratoires dans le budget des facultés des lettres. Une faculté des sciences obtiendrait sans peine un crédit pour un service spécial de psychologie, annexe et dépendance d'un laboratoire de physiologie. Mais les facultés des sciences n'ont pas de psychologues. Et ceci nous amène au second obstacle, qui est la répartition des études : le personnel, aussi bien celui des maîtres que celui des étudiants, serait plus difficile à trouver que les fonds. La psychologie expérimentale n'est pas à la portée des philosophes parce qu'ils ne sont pas physiologistes, ni à la portée des physiologistes parce qu'ils ne sont pas philosophes.

D'une manière générale, avec notre organisation universitaire, il n'est permis, il n'est possible d'être à la fois savant et philosophe, qu'à ceux qui ont assez de courage pour être des irréguliers, assez de génie pour être des autodidactes, et assez de succès pour se passer de titres.

On m'a fait une objection :

Vous vous placez au point de vue de l'enseignement supérieur. Vous envisagez les intérêts de la recherche et de la production philosophique. Mais la licence est destinée à faire des professeurs et non des savants. Elle confère le droit d'enseigner et est destinée aux futurs professeurs de nos lycées et de nos collèges. Confierez-vous l'enseignement de la philosophie à des mathématiciens, à des naturalistes, à des médecins?

Pourquoi non?

D'abord ce mathématicien, ce physicien, ce naturaliste, ce médecin aura fréquenté la Faculté des lettres pour y préparer la partie spéciale de la licence de philosophie. Mais peut-être ne saura-t-il pas un mot de latin ni de grec. Je reconnais que c'est une lacune. Il sera incapable d'étudier sérieusement l'histoire de la philosophie grecque, car Platon et Aristote ne sont point de ces auteurs qu'on lit dans les traductions. Mais l'histoire de la philosophie tient si peu de place dans l'enseignement secondaire que je ne vois pas beaucoup d'inconvénients à ce que les professeurs de nos lycées et de nos collèges puisent dans des ouvrages de seconde main les brèves notions qu'ils communiquent à leurs élèves sur Platon et Aristote. En revanche, ils exposeront avec bien plus de compétence Descartes et Leibniz. Car il serait temps d'en finir avec l'usage déplorable de séparer chez ces auteurs l'œuvre philosophique de l'œuvre scientifique. On n'a pas une idée juste de la philosophie de Descartes quand on ne voit pas clairement qu'elle converge tout entière vers ce but : la constitution de la physique mathématique. On n'a pas une idée juste de la méthode de Descartes quand on ne voit pas qu'elle est identique à celle de l'algèbre. On en a une idée fausse quand on dit que la seconde règle est une règle d'*analyse* au sens de *décomposition* (tandis qu'elle est une règle d'analyse au sens mathématique ou euclidien, de *réduction* ou de *résolution*), et que la troisième est une règle de synthèse. Pareillement, c'est altérer gravement la philosophie de Leibnitz que d'en disjoindre, comme une pièce étrangère, comme une sorte de superfétation, l'invention du calcul infinitésimal, ou de méconnaître la portée du principe de continuité. Combien de professeurs de philosophie ignorent que le principe de continuité a été le point de départ de toutes les théories des naturalistes du XVIIIe siècle sur l'enchaînement des règnes animal et végétal, qu'il inspira Linné aussi bien que Buffon, les partisans de la fixité des espèces comme ceux de

la variabilité, et souleva les graves discussions d'où devait sortir le transformisme?

Les professeurs de philosophie à préparation scientifique enseigneront moins bien l'histoire de la philosophie antique, mais beaucoup mieux celle de la philosophie moderne. Il y aura compensation, et au delà.

Et qui enseignera le mieux la psychologie et la logique? Quelle singulière entreprise que d'exposer une théorie de la perception sans savoir l'anatomie des organes des sens, une théorie de la démonstration mathématique sans se reporter un seul instant ni à un théorème ni à une chaîne de théorèmes! C'est pourtant ce qui se fait, on peut presque dire sans exception, dans tous les lycées et collèges. Je n'ai jamais fait une séance de baccalauréat sans avoir avec quelque candidat le dialogue suivant:

D. — Quelle est la méthode des mathématiques?

R. — C'est la déduction.

D. — Qu'est-ce que la déduction?

R. — C'est le raisonnement qui va du général au particulier.

D'où il résulte que les mathématiques vont du général au particulier, que l'arithmétique est plus générale que l'algèbre, que la théorie du cercle est plus générale que celle des sections coniques!

Et je ne puis pas donner une mauvaise note, parce que ce n'est pas au candidat qu'il faudrait la donner, mais au professeur; ce n'est même pas au professeur, c'est à l'Université de France. Nos professeurs de philosophie ont acquis quelques notions de mathématiques pour passer leur baccalauréat, et ils les ont si bien oubliées qu'il ne leur vient pas à l'esprit de s'y reporter quand ils exposent la théorie de la démonstration. Il leur suffirait, en effet, de faire ce simple rapprochement pour découvrir que la théorie traditionnelle est fausse, que la méthode des mathématiques est une méthode de généralisation, qu'on s'appuie toujours sur le cas spécial ou singulier pour démontrer le cas général, et ils s'apercevraient peut-être du même coup que c'est là tout ce que signifie la troisième règle de Descartes, ainsi qu'on peut s'en convaincre en lisant les *Regulae*.

Si des candidats au baccalauréat ont à traiter quelque sujet dans lequel il soit possible de parler de l'instinct, sur cent copies, il y en aura au moins cinquante qui citeront l'exemple de l'ammophile. C'est à croire que les professeurs de philosophie ne connaissent

que celui-là, tandis que c'est par mille et centaines de mille que se comptent les faits analogues parmi lesquels un naturaliste aurait à choisir pour traiter le même sujet. Que penser d'une théorie bâtie sur un seul fait?

Je n'aurais pas de peine à multiplier de semblables exemples.

Ce serait une lacune, pour le philosophe à préparation scientifique, de ne pas savoir le grec; c'en est une bien plus considérable pour le philosophe à préparation littéraire de ne pas savoir les sciences dont il prétend exposer les méthodes, ni l'anatomie des organes (sens, cerveau) dont il doit enseigner les fonctions.

On m'objecte que la valeur de la licence est plutôt pédagogique que scientifique; je repousse cette distinction. Le principe fondamental de toute pédagogie, c'est qu'il faut savoir ce qu'on enseigne. Maintenir l'état des choses actuel, ce serait véritablement sanctionner, dans l'enseignement aussi bien que dans la production philosophiques, l'ignorance de la psychologie et de la logique.

II

Le projet de réforme de la licence de philosophie que je présentais à la Faculté des lettres de Caen était très simple et peu subversif, puisqu'il ne détruisait rien; il ouvrait simplement une porte de communication entre les facultés des lettres et des sciences. Les étudiants de la Faculté des sciences et les élèves de la section des sciences à l'école normale pourraient au même titre que les étudiants de la Faculté des lettres et les élèves de la section des lettres à l'école normale, passer la licence de philosophie et, par suite, l'agrégation de philosophie. Pour la préparation à la licence de philosophie on leur demanderait au moins une année d'inscriptions à la Faculté des lettres.

Ce projet fut adopté à l'unanimité.

Mais la Faculté des lettres de Caen voulut l'élargir. Elle pensa que les trois autres licences littéraires devaient être également réformées, qu'il y avait avantage à emprunter aux facultés des sciences le système des certificats diversement combinables, et je fus obligé de reconnaître que la réforme que je demandais s'accommoderait très bien de ce système.

Néanmoins, je m'opposai de toutes mes forces à cette proposition

d'une réforme générale. Durant deux heures d'horloge, avec une ténacité, un acharnement que mes collègues ne s'expliquaient pas, j'insistai vainement pour que mon projet restât isolé et fût communiqué seul aux autres universités. Je faisais valoir les raisons suivantes :

1° L'entreprise étant plus considérable, il serait plus difficile de la faire aboutir ;

2° Les assemblées de professeurs appelées à l'examiner, composées des spécialistes les plus divers, ne pourraient se livrer qu'à des discussions confuses ;

3° La diversité de leurs tendances ne leur permettrait de s'entendre que sur des solutions bâtardes, faites de compromis et de concessions réciproques ;

4° Il ne sortirait de ce laborieux débat qu'une organisation compliquée, aussi rigide, aussi peu élastique que l'organisation actuelle et plus tyrannique à cause de sa plus grande complexité ;

5° La réforme de la licence de philosophie, noyée dans une réforme plus générale, serait incomplète et ne porterait guère que sur des questions secondaires d'organisation des examens ou de rédaction des programmes.

La Faculté des lettres de Caen ne voulut rien entendre. Elle souleva imprudemment la question de la réforme globale. Tout ce que j'avais prévu s'est réalisé. Voici quatre années que l'on discute sans conclure ; les facultés des lettres défont dans une assemblée ce qu'elles ont fait dans la précédente ; les propositions les plus hétérogènes se produisent ; on ne sait même plus sur quoi l'on délibère ; et, dans cette confusion, le seul point intéressant pour la philosophie paraît oublié : à savoir l'admission des scientifiques aux études philosophiques.

Le temps paraît être venu de le rappeler. En effet, la commission de licence de la Sorbonne, par l'organe de M. Langlois, rapporteur, vient de remettre tout en question. Elle juge avec la plus grande sévérité le système des trente certificats combinables au gré de l'étudiant, adopté par la Sorbonne en 1904. « On se demande, dit le rapporteur, si ce système, qui n'a jamais fonctionné, aurait pu être mis en pratique. En effet, la complication en dépasse tout ce que l'on peut imaginer, et, sauf le respect que nous nous devons à nous-mêmes, qui l'avons voté, l'incohérence aussi. »

Le rapport conclut à la suppression de toute partie commune et à

l'organisation de quatre licences indépendantes : philosophie, histoire, langues classiques, langues vivantes. Ce point admis, il ne resterait plus qu'à délibérer « sur les affiches et les programmes », ce qui est l'affaire, non de l'assemblée, mais de quatre comités spéciaux.

Ce résultat est extrêmement important. Le travail est désormais divisé. Il ne s'agit plus de mettre en discussion dans l'assemblée générale des professeurs la réforme simultanée de toutes les licences littéraires; quatre groupes de spécialistes sont chargés d'organiser chacun la licence qui le concerne. Il devient donc possible de s'occuper de la licence de philosophie. Mais nous n'en sommes pas encore à rédiger « les affiches et les programmes ». Le programme, on pourra le remanier, mais, quoi qu'on fasse, il comprendra toujours toute la philosophie, psychologie, logique et morale, et toute l'histoire de la philosophie. Je n'ose demander qu'on adjoigne à l'histoire de la philosophie l'histoire des sciences : cette association si naturelle est un privilège que les autres universités ne paraissent pas envier à celle de Lyon ; mais je n'ai pas besoin de dire que je ne protesterai pas. Les affiches seront extraites du règlement; or le règlement, il faudra le refaire, pour le rendre intelligible, et prendre soin de le rédiger *en clair*. Mais nous n'en sommes pas là. La question, toute la question, la seule question, est d'ouvrir l'accès de la licence de philosophie aux scientifiques. Il faudra bien qu'on finisse par s'y résoudre, sinon il y aura bien encore une licence *dite* de philosophie et une agrégation *dite* de philosophie, mais c'est ailleurs qu'il faudra aller chercher un savoir et une pensée philosophiques : dans l'enseignement des facultés des sciences et dans les écrits des savants. Car si l'Université continue à leur refuser les moyens de prendre des grades, elle ne les empêchera pas d'avoir des idées.

EDMOND GOBLOT,
Professeur d'histoire de la philosophie et des sciences à l'Université de Lyon.

QUESTIONS PRATIQUES

LE SYNDICALISME RÉVOLUTIONNAIRE

Le travailleur isolé, ne possédant que la force de ses muscles, est obligé, pour vivre, de la vendre à n'importe quel prix, contraint de travailler aux conditions de temps et de salaire imposées par celui qui l'emploie. Seule l'union peut donner aux travailleurs une puissance analogue à celle que donne le capital aux capitalistes; seule l'union peut permettre aux travailleurs d'améliorer leur condition, qu'ils jugent mauvaise, de transformer l'organisation sociale, qu'ils déclarent tyrannique et injuste. En France, comme dans tous les grands pays industriels, les plus clairvoyants des ouvriers se rendent compte de cette vérité très simple; ils se groupent et essayent de grouper leurs camarades du même métier en *Syndicats*. Les syndicats des diverses professions d'une même ville se groupent dans les *Bourses du travail*. Les Syndicats d'une même profession dans une région se groupent en *Fédération régionale*; dans tout le pays, en *Fédération nationale*. L'union des Bourses du travail et des Fédérations nationales (ou à leur défaut des Fédérations régionales ou des Syndicats isolés) constitue la *Confédération générale du Travail*, désignée le plus souvent par les initiales C. G. T [1]. Dans ce milieu d'ouvriers intelligents et passionnés, une nouvelle philosophie sociale s'élabore : le Syndicalisme révolutionnaire.

Il vaut la peine de chercher à comprendre une doctrine destinée

1. La création de la *Confédération générale du Travail* (*Fédération des Fédérations nationales corporatives*) fut décidée au Congrès ouvrier de Limoges en 1895. L'*unité ouvrière* n'a été réalisée qu'en 1902, au Congrès de Montpellier, par la fusion de cette première Confédération générale du Travail avec la Fédération des Bourses du Travail.

peut-être à exercer une influence considérable sur notre société. Son pouvoir a frappé tous les yeux, le 1er mai 1906, quand des centaines de milliers d'hommes, par une formidable grève, tentèrent de conquérir la journée de huit heures, première réforme exigée par la C. G. T. Ce jour-là, le Syndicalisme révolutionnaire est entré dans l'histoire [1].

Avec l'impartial sang-froid que l'historien applique aux idées politiques anciennes, essayons d'étudier cette théorie sociale nouvelle; tâchons de manier avec calme ces textes brûlants. Les documents, inconnus du grand public, sont multiples, mais dispersés : des brochures à deux sous; des articles de journaux corporatifs ou de jeunes revues [2]. Un seul livre : *Histoire des Bourses du Travail* par Fernand Pelloutier, secrétaire général de la Fédération des Bourses du travail [3]. L'auteur fait l'historique du mouvement syndical, étudie le fonctionnement des Bourses du travail, formule d'audacieuses hypothèses sur l'avenir de ces institutions. Bref ouvrage, sans éloquence ni style, pourtant d'une importance décisive : il contient, exprimées pour la première fois dans leur ensemble, les quelques idées simples et neuves qui secouent aujourd'hui la classe ouvrière en France. Le destin de ce mouvement sera le destin de ce livre : si les syndicalistes réalisent en partie leurs espérances, l'histoire dis-

1. L'opinion publique commence à se préoccuper du syndicalisme révolutionnaire, que d'ailleurs elle connaît mal. Les journaux, qui négligeaient jadis les congrès corporatifs, jugés peu intéressants pour leurs lecteurs, ont multiplié les détails sur le récent congrès syndical d'Amiens, octobre 1906.

2. Parmi les brochures, il faut citer : *Les Bases du Syndicalisme*; *Le Syndicat*; *Le Parti du Travail*, trois brochures d'Émile Pouget (employé, secrétaire-adjoint de la section des Fédérations à la C. G. T.); les *Deux méthodes du syndicalisme*, *L'Action syndicale et les anarchistes*, deux brochures de Paul Delesalle (mécanicien, secrétaire-adjoint de la section des Bourses à la C. G. T.); *Syndicalisme et Révolution*, par M. Pierrot; plusieurs brochures sur *la journée de huit heures*, éditées par la *Commission confédérale de propagande pour les huit heures*. Le journal de la C. G. T. est la *Voix du Peuple*. La revue mensuelle, *Le Mouvement socialiste*, publie des articles de militants syndicalistes, par exemple de V. Griffuelhes (cordonnier, secrétaire de la C. G. T.); elle a publié une importante enquête sur l'*Idée de patrie et la classe ouvrière*. Deux autres revues, *Pages Libres* et les *Temps Nouveaux*, publient parfois des articles d'inspiration syndicaliste. Quelques écrivains, bien que n'appartenant pas à la classe ouvrière, peuvent être considérés comme exprimant des idées syndicalistes : M. Georges Sorel, le penseur le plus profond de la nouvelle école, auteur d'une importante brochure, *L'Avenir Socialiste des Syndicats* (Paris, Jacques, 1901) et de nombreux articles, d'une savoureuse originalité; M. Hubert Lagardelle, directeur du *Mouvement socialiste*. A la même revue, dans le même sens, paraissent les articles philosophiques de M. Édouard Berth.

3. Paris, librairie Reinwald, Schleicher, éditeurs, 1902. Préface, par M. Georges Sorel.

tinguera ce modeste ouvrage posthume d'un petit employé mort à trente-trois ans.

*
* *

Le Syndicalisme révolutionnaire se présente comme une philosophie de l'action : c'est une doctrine élaborée par des hommes qui agissent, pour rendre leur action plus féconde. On a pu comparer l'orientation de cette théorie sociale nouvelle à la tendance qui anime la plus originale des philosophies contemporaines, la philosophie de M. Bergson[1].

Plus précisément, le Syndicalisme se présente comme une philosophie de l'action ouvrière; une philosophie de la grève. De tous les faits particuliers qui composent la vie ouvrière, la grève est le plus riche en enseignements. La grève oppose les intérêts contradictoires du patron et de l'ouvrier : le patron désireux d'accroître, si possible, le temps de travail et de diminuer le salaire ; l'ouvrier, désireux d'accroître le salaire et de diminuer le temps de travail : ainsi apparait la lutte des classes. — La grève permet de découvrir l'appui que l'État donne au patron par ses gendarmes et ses soldats : à cette constatation se rattache l'idée d'opposition à l'État, à la nation, à la patrie. — Enfin la grève révèle à l'ouvrier qu'un seul moyen lui appartient d'améliorer son sort et de transformer la société : c'est l'union de tous les travailleurs, c'est l'organisation syndicale, rendant possibles dès maintenant l'action directe et la grève partielle, plus tard la grève générale et la révolution sociale. — Critique du régime capitaliste et constatation du fait de la lutte des classes ; critique de l'État et condamnation du patriotisme ; affirmation de la valeur réformiste et révolutionnnaire du Syndicat ; tels sont les trois thèmes fondamentaux du Syndicalisme.

*
* *

Dans la société actuelle, deux classes s'opposent : ceux qui possèdent sans travailler, les capitalistes ; ceux qui travaillent sans posséder, les prolétaires. « D'un côté, les voleurs, les maîtres. De l'autre, les volés, les asservis[2]. » Le riche peut mener une vie de

1. Cf. Georges Sorel, Réflexions sur la Violence, *Mouvement socialiste*, 15 mars 1906, p. 256 et suiv.
2. Pouget, *Le Syndicat*, p. 5.

luxe, de loisir, de culture et de liberté; au pauvre, « l'enfer du salariat ». Le prolétaire, quand il cherche du travail sans en trouver, est condamné à l'atroce misère, à toutes les angoisses du chômage. Quand il réussit à se faire employer, il doit peiner tout le long du jour, pour un salaire médiocre, qui ne lui assure ni une vie matérielle suffisamment large, ni la sécurité de l'avenir, ni la possibilité d'atteindre aux joies les plus hautes de l'intelligence et du cœur. Pas de bien-être; pas non plus de liberté. Le prolétaire est à la merci du capitaliste, ou plutôt des capitalistes : théoriquement considéré comme libre, il est, en fait, l'esclave de ceux qui possèdent le sol et les instruments de production, obligé de travailler pour eux sous peine de mourir de faim. Entre le salarié moderne et l'esclave antique ou le serf du moyen âge, nulle différence essentielle; même le sort du salarié est plus aléatoire que celui de l'esclave : le capitaliste n'étant plus propriétaire du travailleur, n'a pas le même intérêt qu'un maître d'esclaves à conserver sa marchandise en bon état.

Si la société actuelle est divisée en deux classes distinctes (les intermédiaires entre elles disparaissent de plus en plus) c'est qu'une petite minorité accapare le capital, le sol, les instruments de production. Comment se forme le capital? par des prélèvements continus sur le travail des travailleurs : les travailleurs créent des richesses, les capitalistes en gardent pour eux la plus grande part. Ainsi « la minorité parasitaire » dépouille « la masse productive »; « le capital apparaît comme le produit du vol ».

Les travailleurs découvrent l'injustice dont ils sont victimes. Pour y mettre fin, ils s'unissent contre leurs adversaires unis : classe contre classe. La lutte des classes, voilà la base du Syndicalisme.

Il faut amener tous les travailleurs à prendre conscience de leurs intérêts de classe, contraires aux intérêts de classe de la bourgeoisie capitaliste. Le Syndicalisme condamne toutes les tentatives essayées pour rapprocher ou confondre les classes, pour diminuer ou pour dissimuler leur opposition fondamentale; il méprise, comme hypocrites ou inintelligents, les efforts « charitables » des « philanthropes » pour réaliser « la paix sociale [1] ».

C'est aux systèmes socialistes anciens que le Syndicalisme actuel emprunte sa critique de la société. Sur ce point, pas d'originalité,

1. Sur la critique de la société capitaliste et l'idée de lutte de classes; Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 186; toutes les brochures de la C. G. T.; surtout Pouget, *Le Syndicat*, p. 13; *Le Parti du Travail*, p. 5.

pas d'innovation. Les vieux utopistes français, puis Rodbertus ont déjà assimilé le salariat à l'esclavage; Proudhon a défini la propriété par le vol; Marx a dégagé avec une netteté parfaite l'idée de classe et celle de lutte de classe. Le Syndicalisme du XXe siècle reconnaît ce qu'il doit au Socialisme du XIXe. L'*Association internationale des travailleurs* a déjà proclamé que « l'assujétissement du travailleur au capital est la source de toute servitude, politique, morale et matérielle »; que « l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ». « Le mouvement syndicaliste actuel n'est que la suite logique de celui de l'Internationale[1]. » Socialisme et Syndicalisme ont une même espérance : la transformation totale de la société, la Révolution.

Mais le Syndicalisme s'éloigne du Socialisme et se rapproche de l'Anarchisme par sa critique de l'État.

*
* *

L'État a pour rôle essentiel le maintien de l'ordre, c'est-à-dire le salut des privilèges capitalistes. L'État républicain n'échappe pas plus que l'État monarchique à cette nécessité. On parle d'égalité, pour duper le peuple : l'égalité n'est pas réalisée par le fait que tous les citoyens ont le même bulletin de vote; il serait fou de considérer comme égaux le propriétaire et le prolétaire, le riche et le mendiant. L'illusion généralement répandue d'une égalité toute théorique contribue à maintenir l'inégalité réelle.

L'État n'existe pas sous une forme abstraite : il se confond avec les partis, avec les politiciens, avec le gouvernement. Les syndicalistes n'éprouvent aucune sympathie pour notre régime démocratique. La démocratie mêle les classes : d'où l'extrême confusion de la vie politique. Impossible de mener la lutte de classes sur le terrain électoral et parlementaire. — Tandis que la classe, groupant des individus de situation identique et d'intérêts semblables, est le produit nécessaire de l'évolution historique, le parti politique est un agrégat d'éléments hétérogènes, réunis par le lien artificiel d'une opinion analogue : des hommes venus de toutes les couches sociales s'y coudoient, échangent leurs obscurs et stériles bavardages, cherchent à associer par de louches compromis leurs intérêts antagonistes.

1. Pouget, *Le Syndicat*, p. 15; *Le Parti du Travail*, p. 16-17.

Cette collaboration plus ou moins sincère risque de faire oublier l'inévitable lutte des classes, compromet la belle clarté lumineuse de cette idée directrice. Par exemple, le parti socialiste, qui prétend représenter les travailleurs, comprend, à côté d'ouvriers et de paysans, des petits bourgeois, des fonctionnaires, des médecins et des avocats, des millionnaires mêmes. — Puis la foule qui vote est inconsciente de ses véritables intérêts; la majorité ignorante et lâche écrase les minorités clairvoyantes et audacieuses. Pour être élu, le candidat, même socialiste, cherche à capter les voix de tous les électeurs, même bourgeois; surtout au second tour de scrutin : « l'ennemi de classe » devient « un ami électoral »; la République, « illusion » au premier tour devient, au ballottage, « une réalité » qu'il faut défendre; les partis hostiles communient en la « discipline républicaine ». — Élu, le député s'efforce à ménager toute sa clientèle, ouvrière et bourgeoise : de là toutes sortes de contradictions, de compromissions. Entré dans une assemblée délibérante, le parti le plus hardi fait des concessions à ses adversaires pour en obtenir à son tour; il continue à parler de lutte de classes, mais pratique la collaboration des classes : « toute politique électorale est évolutionniste ». Le Parlement représente avant tout les intérêts de la bourgeoisie. — Enfin tout gouvernement invoque la raison d'État. Le révolutionnaire ministre n'est pas un ministre révolutionnaire : il utilise tous les anciens mécanismes d'oppression, la justice, la police, l'armée. — Les maîtres de la politique valent les maîtres de la production. La société, modelée sur l'atelier ou l'usine, universalise les rapports de servitude : « Les liens de dépendance qui asservissent les ouvriers aux patrons se retrouvent à tous les degrés de la hiérarchie sociale ».

Il est plaisant d'observer le dédain des syndicalistes pour les politiciens professionnels, les journalistes, les parlementaires, les ministres. — Le philosophe du Syndicalisme conseille aux ouvriers de manifester leur mépris des démagogues par des violences qui rappellent ces bourgeois au sentiment de leur classe : « Je crois très utile de rosser les orateurs de la démocratie et les représentants du gouvernement[1] ».

1. G. Sorel, Réflexions sur la Violence, *Mouvement socialiste*, janvier 1906, p. 46. — Sur la critique de l'État et de la démocratie : Pouget, *Les Bases du Syndicalisme*, p. 1-3; G. Sorel, Le Syndicalisme révolutionnaire, *Mouvement socialiste*, novembre 1905, p. 268, 277 et suiv.; Hubert Lagardelle, Révolutionarisme électoral, *Mouvement socialiste*, novembre 1905, p. 387-390, et Le Droit syndical, *Mouvement socialiste*, juillet 1906, p. 204.

Les travailleurs auraient tort de garder la foi en la « Providence étatiste ». Ils auraient tort de compter, pour améliorer leur condition, sur l'action électorale et parlementaire, toujours *indirecte*, puisqu'elle s'accomplit par des « représentants », par des intermédiaires plus ou moins fidèles. — D'abord, à supposer que certaines lois soient utiles, la classe ouvrière peut les arracher par la violence à la « lâcheté bourgeoise » : elle n'a pas d'argent à offrir aux députés ou à leurs journaux, comme font les gros industriels pour amener les parlementaires à prendre des décisions en leur faveur [1] ; mais elle dispose d'un moyen d'action puissant : la violence, qui terrifie : « le facteur le plus déterminant de la politique sociale, c'est la poltronnerie du gouvernement [2] ». Par exemple, la loi supprimant les bureaux de placement, longtemps demandée en vain par de pacifiques pétitions, n'a été obtenue qu'à la suite de manifestations brutales, effrayant la bourgeoisie. — En tout cas, la classe ouvrière aurait tort de se confier à la seule protection des lois. Quand elles sont favorables aux travailleurs, la jurisprudence des juges bourgeois atténue autant que possible leur portée. Faute d'une inspection suffisante, beaucoup sont délibérément violées : des syndicats ouvriers puissants peuvent seuls les faire appliquer; mais alors ils auraient pu aussi bien obtenir directement ce que la loi leur accorde. Enfin les patrons, toutes les fois qu'ils sont assez forts, font retomber sur leurs salariés le poids des lois ouvrières. — L'insuffisance des lois sociales déjà votées a contribué à discréditer le parlementarisme aux yeux du peuple [3].

Les syndicalistes font une vive opposition à certains projets de lois ouvrières nouvelles; par exemple, au projet de loi sur la réglementation des grèves et l'arbitrage obligatoire. Les critiques qu'ils formulent à ce propos aident à bien comprendre leur antiétatisme. Le Comité confédéral des Bourses du travail écrit : « En instituant des délais, des atermoiements, des votes, des réglementations, des pénalités contre ceux qui violeraient ces réglementations arbitraires, les auteurs de ce projet pensent étouffer l'initiative de cette mino-

1. « Je suppose que personne n'ignore qu'aucune affaire importante ne se traite sans pot-de-vin. » G. Sorel, Réflexions sur la Violence, *Mouvement Socialiste*, mai-juin 1906, p. 65.

2. G. Sorel, Réflexions sur la Violence, *Mouvement socialiste*, 15 janvier 1906, p. 29.

3. Sur la critique des lois ouvrières : Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 53. P. Delesalle, *Les deux Méthodes du Syndicalisme*, p. 8-9. M. Pierrot, *Syndicalisme et Révolution*, p. 21-22.

rité éclairée qui effraie le patronat, dont n'importe quel gouvernement est et sera l'inéluctable défenseur, puisque c'est sa raison d'être. Ils savent que l'abus de la réflexion et de la réglementation tue les actes. Ils savent qu'en parlementarisant les grèves ils tueront l'esprit de révolte légitime qui les anime. » — D'abord le projet de loi impose toute une série de mesures préventives précédant la grève : une commission arbitrale, qui peut être désignée quatre jours après les premières difficultés, a six jours devant elle pour délibérer; pendant ces dix jours, le patron peut terminer les commandes pressées, arrêter les opérations à longue échéance, façonner les matières premières qui risquent de se gâter, recruter un nouveau personnel, agir sur les moins décidés de ses ouvriers, faire venir les troupes qui garderont l'usine. — Puis le personnel salarié doit voter pour ou contre la grève, et renouveler son vote tous les sept jours : ce mécanisme parlementaire est mal adapté à la grève, mouvement de masses, geste de révolte collective, de guerre sociale; dans les comités électoraux, substitués aux comités de grève, les beaux parleurs, agents du patron, grouperont la majorité timide; les « meneurs », « qui dirigent plus par l'action que par la parole », les ouvriers les plus conscients et les plus désintéressés seront réduits à l'impuissance. Tandis que le vote public à main levée dans les assemblées grévistes est un vote en commun, exprimant la volonté collective de la masse et provoquant l'enthousiasme, le vote individuel, prescrit par le projet de loi, détruira le sentiment de solidarité indispensable au succès : seul en face de son intérêt personnel, le votant sera plus égoïste et plus lâche; il s'abandonnera plus aisément à la pression secrète du patron; « ce sera la lutte électorale dans toute sa beauté : alcool et pots-de-vin joueront leur rôle légitime ». — Puis l'arbitrage ne saurait résoudre des conflits d'intérêts qui sont « des questions de force, que seule la force peut résoudre utilement et moralement ». Les ouvriers, quand ils ont soumis leur cause à des décisions arbitrales, n'ont guère eu à s'en louer : les bourgeois qui les représentent sont incompétents ou trahissent. D'après le projet de loi, l'arbitrage serait confié à ces *Conseils du Travail* ou à ce *Conseil supérieur du Travail*, que les syndicalistes repoussent, parce que de telles institutions, où se rencontrent amicalement patrons et ouvriers, tâchent de réaliser « la paix sociale » au lieu d'affirmer la lutte des classes. — Enfin l'une des pénalités sanctionnant la loi serait la perte du droit d'élire les

conseillers prudhommes, les délégués mineurs, et de nommer les administrateurs des syndicats. Grave atteinte à l'autonomie de ces associations privées[1].

La minutieuse critique des lois ouvrières votées ou proposées vérifie, selon les syndicalistes, ce principe essentiel, que la classe ouvrière n'a rien à attendre de la protection de l'État. Elle ne lui demande que la liberté : au point de vue politique, on pourrait définir le Syndicalisme : « un libéralisme de classe[2] ».

L'État, on essaie de le défendre, en l'identifiant à la nation, en le faisant participer au caractère sacré de la patrie : n'est-ce pas, sous des noms différents, la même vaste société d'hommes, lentement formée au cours de l'histoire? Ne voulant rien emprunter au monde bourgeois, les syndicalistes repoussent l'idée de nation comme ils repoussent l'idée d'État. L'antiétatisme aboutit à l'antipatriotisme[3].

Les syndicalistes reprennent, en l'aggravant, la formule de Marx : « les prolétaires n'ont pas de patrie ». S'agit-il de la « petite patrie », de la terre natale? L'ouvrier, dès l'adolescence, doit la quitter, à la recherche du travail qui le fera vivre; il va de ville en ville, s'établit où il est embauché : « la patrie des ouvriers, c'est où se trouvent travail et salaire[4] ». — On parle du sol national, des richesses nationales; l'idée de patrie est intimement liée à l'idée de propriété : « le patriotisme ne s'explique qu'avec, pour tous les patriotes indistinctement, une part d'avoir social, et rien n'est plus absurde qu'un patriote sans patrimoine[5] ». Or le prolétaire, ne possédant rien, ne participe en aucune manière au patrimoine national. — La patrie, est-ce un ensemble de traditions intellectuelles et sentimentales? Le prolétaire, occupé à gagner sa vie, n'a pas assez de loisir pour se donner la culture réservée au riche. D'ailleurs la science, la philosophie, l'art sont le bien commun de tous les hommes, quelle que soit leur nationalité.

1. Sur la critique de l'arbitrage obligatoire : *Circulaire de la Fédération des Bourses du Travail*, dans Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 227 et suiv. Ernest Lafont, L'Arbitrage obligatoire, *Mouvement socialiste*, 1er et 15 mars 1905.

2. Arturo Labriola, Syndicalisme et Réformisme, *Mouvement socialiste*, décembre 1905, p. 412.

3. « La patrie, c'est l'État », écrit le secrétaire de la Bourse du Travail de Besançon, *Mouvement socialiste*, novembre 1905, p. 326.

4. Le secrétaire de la Bourse du Travail de la Seyne écrit : « La patrie des ouvriers, c'est leur ventre et celui de leur famille. » *Mouvement socialiste*, octobre 1905, p. 225.

5. Pouget, *Les Bases du Syndicalisme*, p. 15.

Que le bourgeois aime la patrie, soit : « c'est la reconnaissance du ventre ». Mais l'aime-t-il? « Sa patrie, c'est son coffre-fort. » Pour placer leurs capitaux, les capitalistes ne connaissent point de frontières; les travailleurs aussi ne doivent plus tenir compte de ces divisions anciennes. Aujourd'hui, les préoccupations politiques cèdent aux préoccupations économiques : l'ère des États est finie, l'ère des classes commence. Plus de devoir patriotique; à la place, le devoir de se dévouer à sa classe : « le travailleur doit aimer sa classe comme il aime sa mère ». Il n'y a plus que des frontières de classes; la classe exploitée de toutes les nations n'a qu'un ennemi : le capitalisme international; la seule guerre légitime, c'est la révolte de tous les prolétaires contre tous les capitalistes. Reprenons la devise de l'Internationale : « Travailleurs de tous les pays, unissez-vous! » — Il ne s'agit pas d'anéantir l'esprit guerrier, mais de le transposer : à la guerre nationale, d'État à État, se substitue la guerre sociale, de classe à classe. « La force, qui est l'agent de la transformation du monde, trouvera une destination nouvelle », écrit l'un des intellectuels du Syndicalisme. « La vie ne s'effondrera pas dans le marasme pacifiste : il reste une école d'héroïsme, un champ de bataille permanent : c'est la lutte ouvrière[1]. »

Si les bourgeois célèbrent l'idée de patrie, au fond c'est pour justifier l'existence des armées permanentes, nécessaires au maintien de l'ordre, c'est-à-dire de l'oppression capitaliste. L'armée a pour rôle la défense des propriétés patronales et des institutions politiques qui les protègent. Les ouvriers doivent être antimilitaristes, comme ils sont antipatriotes. Le service militaire est pour les travailleurs une lourde charge; la caserne est aussi insupportable que l'usine ou l'atelier : c'est la même discipline extérieure, la même tyrannie; l'institution militaire exige la soumission entière des soldats aux sous-officiers et aux officiers, comme l'institution capitaliste exige la soumission entière des ouvriers aux contre-maîtres et aux patrons[2]. A quoi bon se préparer à la guerre? Les prolétaires doivent-ils risquer leur vie pour garder aux capitalistes leurs propriétés? Le jour de la déclaration de guerre, les ouvriers devraient proclamer la « grève générale militaire ». Les Syndicats doivent travailler à

1. Hubert Lagardelle, *Mouvement socialiste*, 15 juillet 1905, p. 416.
2. Charles Guieysse, Patriotisme démocratique et Patriotisme capitaliste, *Mouvement socialiste*, octobre 1905, p. 15.

répandre cette idée, si difficile à réaliser soit-elle : ce sera le vrai moyen d'empêcher toute guerre.

Mais actuellement l'objet principal de l'armée, c'est le maintien de l'ordre à l'intérieur de la nation : son rôle de police est devenu beaucoup plus important que son rôle de défense nationale. C'est là une vérité que la grève a bien vite révélée à l'ouvrier : « la patrie lui apparaît sous les espèces du patron, du contre-maître, du soudard, du policier, du juge et du geôlier ». — Dès le début de la grève, le patron fait appel à l'armée pour garder son usine [1] : « les bourgeois dirigeants mettent l'armée au service des bourgeois digérants » (écrit le facétieux secrétaire de la Fédération des coiffeurs). Plusieurs fois déjà on a vu « les travailleurs en culotte rouge » massacrer les travailleurs en blouse. — Dans certains cas l'armée fournit aux patrons des hommes qui se substituent aux grévistes pour accomplir une besogne urgente [2]. Le Syndicalisme exige une active propagande à la caserne : il faut amener les soldats à refuser de remplacer au travail leurs frères grévistes, surtout à refuser de tirer sur eux [3].

Par son hostilité à l'État et à la nation, le Syndicalisme s'oppose,

1. Dans un article sur les grèves de Longwy, le secrétaire de l'Union fédérale des métallurgistes, Merrheim, signale ce fait qu'il qualifie d'*inoui* : « l'armée allemande et l'armée française protégeant la même usine, les aciéries de Micheville étant situées moitié sur terrain français et moitié sur terrain allemand. » (*Mouvement socialiste*, décembre 1905, p. 465.)

2. Ex. : Grève des boulangers à Paris. Voir *Rapport sur l'Armée dans les grèves et la Propagande antimilitariste*, présenté au 4e Congrès des travailleurs du verre, à Rive-de-Gier, août-septembre 1905.

3. Le Congrès syndicaliste d'Amiens, octobre 1906, vote une proposition d'Yvetot en faveur de la propagande antimilitariste, par 488 voix contre 310 et 49 abstentions. La minorité considère que l'antimilitarisme ouvrier doit se borner à combattre l'emploi de l'armée dans les grèves. Sur l'antipatriotisme et l'antimilitarisme des syndicalistes, voir surtout Enquête sur l'idée de patrie et la classe ouvrière, dans le *Mouvement socialiste* (août-novembre 1905); réponses de V. Griffuelhes, L. Niel, P. Delesalle, etc. Les citations anonymes qui précèdent sont tirées de cette enquête. Ce qui diminue un peu la valeur scientifique de cette intéressante contribution, c'est d'abord que les ouvriers syndiqués hostiles aux idées de la C. G. T. n'ont pas été interrogés ou n'ont pas répondu (à l'exception du secrétaire de la Fédération du Livre, Keufer); c'est aussi que le questionnaire adressé aux militants ouvriers avait le tort de préjuger et préparer des réponses uniformément défavorables à l'idée de patrie : une question importante est ainsi formulée : « L'internationalisme ouvrier connaît-il d'autres frontières que celles qui séparent les classes, et n'a-t-il pas pour but, au-dessus des divisions géographiques ou politiques, d'organiser la guerre des travailleurs de tous les pays contre les capitalistes de tous les pays? » (août 1905, p. 436). Poser en ces termes la question à des ouvriers d'esprit parfois simpliste, c'est suggérer la réponse. Certains se bornent à écrire : « Comme vous le dites si bien ». « Nous partageons la tenue de votre alinéa » (septembre 1905, p. 62). « Comme vous dites très nettement » (septembre 1905, p. 45), etc.

sinon au Socialisme (le sens de ce mot reste vague), du moins à plusieurs théories socialistes, surtout à la pratique des partis socialistes de tous les pays. Certes le Socialisme proudhonien est tout mêlé d'Anarchisme; et Marx a critiqué l'État moderne, organe des intérêts de la classe capitaliste. En tout cas, la plupart des socialistes, recommandant « la conquête des pouvoirs publics par le prolétariat organisé en parti de classe », acceptent l'idée d'État; internationalistes, ils veulent la paix entre nations, sans souhaiter la disparition des organismes nationaux. C'est d'une autre tendance que procède, sur ce point, le Syndicalisme : il se rattache à l'Anarchisme, à certaines formes d'Anarchisme. Il ne ressemble guère à l'Anarchisme littéraire et métaphysique, à l'individualisme exaspéré d'un Stirner; mais il continue l'Anarchisme communiste de Bakounine et de la fraction antimarxiste de l'Internationale[1].

*
* *

Synthèse du Socialisme révolutionnaire et de l'Anarchisme communiste, le Syndicalisme ajoute aux idées de lutte de classe et d'opposition à l'État une troisième thèse essentielle : l'affirmation de la valeur éminente du Syndicat : l'action syndicale, à la fois réformiste et révolutionnaire, permettra seule la libération des travailleurs; elle est nécessaire et suffisante. Voilà l'originalité de la nouvelle doctrine.

Qu'est-ce que le Syndicat? à quels hommes fait-il appel? quelles institutions organise-t-il? quel but poursuit-il? et par quels moyens?

Le Syndicat est « une association de travailleurs unis par le lien corporatif »; c'est le groupement des producteurs d'un même métier ou d'une même industrie. Le capitalisme rapproche les ouvriers dans ses manufactures et dans ses usines; il prépare et facilite l'union des travailleurs. Le Syndicat est le résultat nécessaire de l'évolution historique; il a sa raison d'être dans le mécanisme de la production. Il groupe des intérêts identiques, participe à la vitalité et, pour ainsi dire, à la solidité des instincts; toutes les autres associations ne groupent que des opinions analogues; elles se désagrègent dès que changent les impressions si mobiles des esprits.

1. Sur les rapports du Syndicalisme et de l'Anarchisme : Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 165, 170. Éd. Berth, Anarchisme individualiste, Marxisme orthodoxe et Syndicalisme révolutionnaire, *Mouvement socialiste*, 1er mai 1905.

Le Syndicat fait appel à tous les travailleurs de l'industrie, du commerce, de l'agriculture; aux salariés des entreprises privées et aux salariés de l'État; à tous ceux qui ne se résignent pas à la misère et veulent mettre fin à l'exploitation de l'homme par l'homme. Il s'ouvre à tous les « exploités » sans distinction d'opinion politique ou religieuse[1]. Il est une union de libertés; il réalise « l'entente libre » des volontés, « l'accord pour la lutte » : tandis que dans l'État bourgeois, où les intérêts s'opposent, la liberté de chacun a pour limite la liberté d'autrui, dans le groupement corporatif, où les intérêts sont identiques, « la liberté de chacun s'accroît au contact de la liberté d'autrui[2] ».

Le Syndicat, association de producteurs, ne rejette que les non-producteurs, les parasites. Les bourgeois, les intérêts bourgeois, les ambitions et les vanités bourgeoises pénètrent même dans les partis politiques qui s'intitulent ouvriers; l'organisation syndicale, unissant les seuls travailleurs, élimine automatiquement les oisifs de la classe hostile. Aussi est-ce le seul groupement capable de mener la lutte de classes avec une parfaite franchise et une hardiesse invincible.

En fait, le Syndicat ne groupe d'ordinaire qu'une minorité d'audacieux. Les militants vont-ils attendre pour agir d'avoir rallié à leurs idées l'unanimité ou la majorité des camarades de la corporation? Ils ne se laissent pas prendre au sophisme démocratique de l'égalité de tous les hommes; ils se gardent d'appliquer au domaine économique les préjugés des politiciens. « La logique de la vie les entraîne à l'action. » Ils dédaignent l'opinion des « inconscients, » de la masse apathique et lâche. L'homme libre, même tout seul, a raison contre la foule esclave; son droit à la révolte est imprescriptible. Les « inconscients » n'ont pas à s'indigner de la tutelle morale qu'exercent sur eux les « concients » : qui les empêche de secouer leur inertie en adhérant au Syndicat? Ne profitent-ils pas de tous les avantages conquis par les militants? C'est pour améliorer la situation de tous les travailleurs, des non-syndiqués et des *jaunes* eux-mêmes, que les syndiqués dépensent leur argent, leur temps, leurs forces. Le Syndicat lutte contre le capitalisme au nom et dans

1. « Un travailleur qui aura des conceptions philosophiques ou politiques baroques, qui croira en un Dieu quelconque ou à l'État, aura sa place à côté de ses camarades dans le Syndicat ». Pouget, *Le Parti du Travail*, p. 2.
2. Pouget, *Les Bases du Syndicalisme*, p. 12.

l'intérêt de toute la classe ouvrière, organisée ou non; il est juste qu'ayant la responsabilité du combat il ait le commandement des troupes. Ce que les bourgeois appellent « tyrannie syndicale », c'est la direction par les meilleurs. L'organisation syndicale produit une aristocratie nouvelle, un choix d'ouvriers cultivés par la lecture, la discussion et l'action, une élite d'individualités fortes, dignes d'administrer et de gouverner. — A l'ancien droit démocratique s'oppose le nouveau droit syndical. Le droit démocratique est « l'expression des majorités inconscientes qui font bloc pour étouffer les minorités conscientes »; il opprime les hommes de pensée et de liberté, il sanctionne l'esclavage économique et « les luttes fratricides ». Le droit syndical affirme la souveraineté de l'individu, « l'autonomie de l'être humain, » et en même temps l'accord pour le combat social, la plus large fraternité. — De là « la beauté » du Syndicalisme. « Le mouvement ouvrier porte les destinées de l'avenir... C'est en lui seul que revivent les éléments éternels de la culture : le sens de la dignité, le goût de la liberté, l'esprit d'indépendance, de sacrifice et de lutte. Par delà les ruines de la décadence bourgeoise, il demeure le dépositaire des sentiments sublimes qui soutiennent le monde et il reste le gardien héroïque de la civilisation[1]. »

Le centre de l'action syndicale, c'est la Bourse du travail. Dans chaque ville, les Syndicats des diverses professions s'y groupent, désireux de se fortifier par un mutuel appui. Les services créés par les Bourses du travail peuvent être classés ainsi : 1° Services de mutualité : placement des chômeurs (dans la ville ou d'une ville à l'autre), secours de chômage, *viaticum* ou secours aux ouvriers de passage, secours contre les accidents. Ces services sont ouverts à tous les syndiqués sans aucune condition d'âge ou de santé; ce qui différencie la mutualité syndicaliste de la mutualité bourgeoise. 2° Services d'enseignement : bibliothèque, musée, cours professionnels et cours d'enseignement général. On a pu dire que les Bourses du travail sont « les universités de l'ouvrier ». Quelques syndicalistes ont émis l'opinion qu'il y aurait lieu de créer un enseignement primaire pour les enfants des syndiqués, afin de les soustraire

1. H. Lagardelle, Le droit syndical, *Mouvement socialiste*, juillet 1906, p. 204-205. Sur le Syndicat et l'esprit syndical; Pelloutier, article sur L'Organisation corporative et l'anarchie dans *L'Art social*, cité dans *Histoire des Bourses du Travail*, p. 13. G. Sorel, *L'Avenir socialiste des Syndicats*, p. 43-46, 76. Pouget, *Les Bases du Syndicalisme*, p. 12-13, 20-23; *Le Syndicat*, p. 7-9; *Le Parti du Travail*, p. 2, 12.

à l'influence de la morale officielle toute pénétrée de préjugés capitalistes (fatalité du régime économique actuel; richesse provenant du travail et de l'épargne; soumission à la loi et à la hiérarchie sociale; patriotisme agressif; aucune notion sur les syndicats, les coopératives, les lois ouvrières[1]). 3° Services de propagande : création de Syndicats industriels, agricoles, maritimes, etc., de coopératives, études statistiques et économiques. 4° Services de résistance : organisation des grèves, des caisses de grèves, distribution de secours aux grévistes, établissement de cuisines communistes nourrissant les grévistes et leurs familles; organisation de l'agitation contre les projets de lois dangereux. — Les Bourses de travail aspirent à « monopoliser tout service relatif à l'amélioration du sort de la classe ouvrière », à créer une ville dans la ville, un État dans l'État, à remplacer par des institutions prolétariennes les institutions municipales et nationales. Le prolétariat ne peut adapter à ses jeunes besoins des organes vieillis; il veut créer à l'aide d'éléments nouveaux une société nouvelle[2].

Les Syndicats, les Bourses du travail, la Confédération générale du travail s'attribuent une double tâche : défendre les intérêts et améliorer le sort des travailleurs dans la société présente; préparer la complète transformation sociale qui réalisera l'idéal syndicaliste résumé par la formule : *Bien-être et Liberté*[3].

1. Congrès des Bourses du Travail, Paris, 1900. M. Pierrot, *Syndicalisme et Révolution*, p. 5; et M. T. Laurin, L'Enseignement primaire et le prolétariat, *Mouvement socialiste*, juillet 1906, p. 220. Il faut citer ici les idées remarquables de M. G. Sorel, à propos de l'instruction populaire et de l'utile influence que pourrait exercer sur elle le syndicalisme. « L'État a fait de l'enseignement du peuple une réduction de l'enseignement donné à la bourgeoisie; et ce dernier est imité de celui que donnaient jadis les Jésuites, en vue de faire de beaux discours dans les salons. » Cet enseignement dégoûte les enfants du travail manuel. Or aujourd'hui l'essentiel est de produire, de travailler beaucoup et bien. Les syndicats devraient lutter contre « les tendances déplorables de notre instruction idéologique ». L'éducation de l'avenir comprendra instruction, gymnastique et travail productif. Les enfants apprendront mieux quand l'école ne comportera qu'une demi-journée consacrée aux études; l'enseignement scientifique basé sur l'apprentissage manuel sera plus facile et plus fécond. « Pour assurer l'affranchissement futur, il faut amener les jeunes gens à aimer leur travail, à considérer tout ce qu'ils font comme une œuvre d'art qui ne saurait être trop soignée, à chercher l'intelligibilité de tout ce qui se passe dans l'atelier. Il faut les rendre à la fois consciencieux, artistes et savants, dans tout ce qui regarde la production. » (G. Sorel, *L'Avenir socialiste des syndicats*, p. 82-86.)

2. Sur le rôle des Bourses du Travail : Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, ch. VI, p. 85 et suiv. G. Sorel, *L'Avenir socialiste des syndicats*, p. 41-42, 50-51, 59.

3. Le Congrès syndicaliste d'Amiens, octobre 1906, vote par 830 voix contre 8,

D'abord, action réformiste, animée d'esprit révolutionnaire. Les syndicalistes ne sont pas partisans du « tout ou rien ». La vision d'un avenir meilleur ne doit pas faire négliger l'effort immédiat. Ce n'est pas d'un excès de misère que sortira l'émancipation des travailleurs, c'est d'un progrès continu, d'un accroissement de bien-être et de liberté. Améliorer si peu que ce soit la condition du prolétariat, c'est le libérer de soucis démoralisants, fortifier sa virilité, accroître son ardeur, le préparer à mieux accomplir l'œuvre d'émancipation intégrale. Ce réformisme-là est profondément révolutionnaire; et les révolutionnaires seuls sont vraiment réformistes. « La Révolution est une œuvre de tous les instants : d'aujourd'hui comme de demain; elle est une action continuelle, une bataille de tous les jours sans trêve ni répit contre les forces d'oppression et d'exploitation »[1]. Dans la guerre sociale de classe à classe, les Syndicats ont à remplir une double mission, défensive et offensive. Ils obligent les patrons à maintenir les améliorations conquises par les salariés, s'opposent à tout accroissement de la durée du travail, à toute diminution du salaire. Puis, toutes les fois qu'ils peuvent, ils contraignent les patrons à un progrès nouveau : diminution du temps de travail, repos d'un jour ou d'un jour et demi par semaine; accroissement des salaires, suppression du travail aux pièces et substitution du travail à la journée[2]; meilleure hygiène; respect de la dignité ouvrière par les contremaîtres et les patrons, etc. Telle est la mission de tous les Syndicats, quelle que soit la profession. Les Syndicats de fonctionnaires ont le devoir particulier de défendre l'indépendance de leurs membres contre la tyrannie des politiciens, de diminuer le rôle de l'arbitraire et du favoritisme, de contraindre les chefs à ne tenir compte que des capacités professionnelles. — Toutes ces réformes immédiates fortifient les travailleurs, en élevant le niveau de leur vie matérielle et de leur vie morale, en leur rendant possible le loisir indispensable à la culture

l'ordre du jour Griffuelhes affirmant : « Dans l'œuvre revendicatrice quotidienne, le syndicalisme poursuit la coordination des efforts ouviers, l'accroissement du mieux-être des travailleurs par la réalisation d'améliorations immédiates... Mais cette besogne n'est qu'un côté de l'œuvre du syndicalisme : il prépare l'émancipation intégrale, qui ne peut se réaliser que par l'expropriation capitaliste. » (*Temps*, 14 octobre 1906.)

1. Pouget, *Le Parti du travail*, p. 13.

2. Le travail aux pièces a le tort de faire appel à la concurrence, nuisant ainsi à la solidarité ouvrière, et d'amener à considérer comme le prix normal du travail le salaire des ouvriers les plus robustes et les plus habiles.

de l'esprit. Souvent elles constituent une « expropriation partielle [1] ». Elles atténuent l'oppression capitaliste ou gouvernementale : l'exercice du droit syndical brise le pouvoir absolu du patron ou de l'État. Enfin par leurs exigences mêmes les Syndicats ouvriers servent la cause du progrès humain : ils secouent la torpeur des industriels, les obligent à une meilleure utilisation du machinisme, à une meilleure organisation du travail : le mouvement syndical arrête la décadence économique qu'entraînerait fatalement la mollesse bourgeoise [2].

La plus importante des réformes immédiates que les syndicalistes essayent actuellement de conquérir, c'est la journée de huit heures; ils insistent sur ses avantages. Ne travaillant plus que huit heures, l'ouvrier sera moins las, plus résistant à la maladie : « la journée de huit heures est le moyen d'enrayer la tuberculose ». Moins surmené, il sera moins porté à chercher dans la boisson une consolation à sa misère : « ce sont les longues journées et les bas salaires qui excitent à l'alcoolisme ». Plus libre de son temps, il pourra mieux se consacrer à sa famille, s'instruire, s'éduquer, fréquenter le Syndicat, la Coopérative et l'Université populaire : « la réduction des heures de travail vide les cabarets et emplit les bibliothèques ». Prenant plus de joie à l'existence, il s'efforcera de jouir de la vie sainement, sentira ses besoins s'accroître, prendra la résolution de conquérir un meilleur salaire; l'étude comparée de la situation des travailleurs dans le monde révèle que plus la journée de travail est courte, plus le salaire est élevé (Angleterre, Australie, Nouvelle-Zélande). La réduction de la journée de travail ne portera pas atteinte à la production, du moins dans la plupart des industries. Moins fatigué, l'ouvrier sera plus attentif, fera meilleure besogne, évitera mieux les accidents. Comme sa force productrice n'est pas infinie, et qu'il travaille mal dès qu'il est épuisé, il produira autant en huit heures qu'en neuf ou dix; alors, les frais généraux (lumière, force motrice) diminuant, il y aura bénéfice pour le capitaliste, c'est-à-dire possibilité pour l'ouvrier d'exiger un plus haut salaire. Dans les industries où la réduction de la journée de travail diminuera la production, les patrons seront obligés d'employer un certain nombre

1. Pouget, *Le Syndicat*, p. 19.
2. Sur l'action réformiste des Syndicats : Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 11-12, 126-127. Pouget, *Les Bases du Syndicalisme*, p. 19; *Le Syndicat*, p. 8, 17, 21; *Le Parti du Travail*, p. 13. P. Delesalle, *Les deux Méthodes du Syndicalisme*, p. 11-12.

d'ouvriers inoccupés; ce qui atténuera le mal terrible du chômage : « il faut faire travailler moins ceux qui travaillent pour faire travailler davantage ceux qui ne travaillent pas ». Le même résultat, diminution du chômage, sera atteint « par ricochet » : les ouvriers, plus libres et mieux payés, consommeront davantage : il faudra accroître la production, employer des bras inoccupés[1].

Ces réformes immédiates, comment les obtenir? non pas (nous l'avons vu) par l'action électorale et parlementaire, toujours indirecte; mais par « l'action directe », c'est-à-dire par l'effort personnel des travailleurs eux-mêmes. L'action directe n'est pas toujours et nécessairement violente et illégale; elle le devient quand c'est nécessaire. L'action directe peut prendre un grand nombre de formes : manifestations dans la rue, grève, *sabottage*, *boycottage*, *label*.

S'agit-il d'arracher à l'État une loi favorable? Les Syndicats agissent sur les pouvoirs publics par « pression extérieure »; au moyen de manifestations dans la rue qui troublent l'ordre public et amènent le gouvernement à capituler[2].

S'agit-il d'arracher à un patron l'amélioration souhaitée? le meilleur mode d'action directe, c'est la grève. La grève doit être fixée à la date qui gêne le plus le patron, car la seule chance de succès qu'aient les travailleurs, c'est de menacer gravement les intérêts des capitalistes; elle doit être engagée brusquement, dans un élan d'audace; il faut agir par surprise, car le manque de ressources ne permet pas aux ouvriers de résister longtemps; elle doit être enfin généralisée le plus possible. La violence joue dans la grève un rôle nécessaire : elle terrorise les ouvriers qui trahissent leur classe en voulant continuer ou reprendre le travail; elle peut servir à effrayer les consommateurs; elle peut intimider l'administration qui discrètement engage le patron à céder. La violence prolétarienne, expression de la lutte des classes, empêche les hypocrites partisans de la paix sociale d'atténuer l'hostilité légitime des capitalistes et des prolétaires; de là son importance historique et sa valeur morale : elle

1. Sur la journée de huit heures : les brochures publiées par la Commission confédérale de propagande pour les huit heures : *La Journée de huit heures*; *La journée de huit heures dans le bâtiment*; *En avant pour les huit heures!* Louis Niel (secrétaire de la Bourse du Travail de Montpellier), *La Journée de huit heures*; article sur la même question, de Pouget (*Mouvement socialiste*, 15 mars 1905) et de Gabriel Beaubois (*id.*, avril 1906).

2. Exemple : loi supprimant les bureaux de placement.

« restaure la structure des classes », que la démocratie tend à confondre; « elle apparaît ainsi comme une chose très belle et très héroïque; elle est au service des intérêts primordiaux de la civilisation; elle peut sauver le monde de la barbarie[1] ». Par la violence si les travailleurs sont victorieux, la grève améliore leur situation et accroît leur audace. Même un échec n'est pas inutile : les travailleurs indifférents sont troublés dans leur apathie, se décident à entrer au Syndicat. Les militants disent à leurs camarades : Si vous avez échoué, c'est parce que vous avez manqué de persévérance ou d'audace : redoublons d'effort[2]!

Selon les circonstances, les travailleurs peuvent employer d'autres procédés de guerre industrielle. D'abord le *sabottage*; « un intelligent *sabottage* », comme disent les brochures de la C. G. T. : production moindre, travail moins soigné, détérioration des matières premières, du local, des machines. « A mauvaises conditions de travail, mauvais travail[3] ». La crainte de pertes considérables peut souvent amener le patron à céder. Selon les professions, le sabottage prend des formes diverses : au début d'une grève, les garçons boulangers laissent tomber dans le pétrin, par inadvertance, du pétrole; les menuisiers oublient des clous dans les morceaux de bois présentés à la scie circulaire, ce qui l'ébrèche et la rend inutilisable; lors d'une campagne menée pour la fermeture des salons de coiffure, les clients venus après l'heure fixée par le syndicat, sont écorchés accidentellement, ou partent, comme par hasard, avec des « échelles » dans les cheveux.

Le *boycottage* consiste dans le refus d'acheter les produits des industriels ou des commerçants qui ne se soumettent pas aux décisions des Syndicats.

Inversement le *label* ou marque syndicale fait connaître aux syndiqués à quelle maison acheter de préférence. Cette vignette, délivrée à un patron, atteste que les travailleurs occupés par lui sont

1. G. Sorel, Réflexions sur la Violence, *Mouvement socialiste*, janvier 1906, p. 47, 55.

2. D'après une étude statistique du secrétaire de la C. G. T., pour une période de six ans (1899-1904) on trouve en France 4 270 grèves comprenant 1 119 050 travailleurs, dont 1 029 succès, 1 637 succès partiels et 1 604 échecs. Soit 2 666 grèves ayant apporté des améliorations à 874 426 ouvriers, et 1 604 échecs n'ayant rien apporté à 246 624 ouvriers. » Griffuelhes, Les Grèves et le syndicalisme français, *Mouvement socialiste*, mars 1906, p. 253.

3. D. Veuillat, 4e Congrès des Bûcherons, *Mouvement socialiste*, janvier 1906, p. 74.

syndiqués, travaillent au tarif fixé par le Syndicat. Les syndiqués ne doivent acheter qu'aux industriels et aux commerçants marquant leurs produits du label[1]; le public reconnaîtra que les ouvriers bien payés travaillent mieux, et il suivra l'exemple donné par les syndiqués[2].

Appliquer à la délivrance des producteurs la puissance économique que les producteurs eux-mêmes possèdent comme consommateurs, c'est l'origine du boycottage et du label; c'est aussi l'idée première de la Coopérative. Les syndicalistes, pour plusieurs motifs, s'intéressent au développement des Coopératives de consommation et de production[3]. Les Coopératives rendent la vie matérielle moins dure aux ouvriers; elles peuvent leur fournir les ressources nécessaires à la propagande et à l'éducation[4]. La concurrence des Coopératives doit empêcher les patrons d'élever au détriment des consommateurs le prix de vente des objets produits à mesure que croissent les salaires; sinon il n'y aurait pas de bénéfice réel pour les travailleurs, « la classe ouvrière n'aurait réalisé qu'un *chassé-croisé* de ses charges économiques ». Beaucoup de Coopératives appliquent spontanément les réformes exigées par les Syndicats : ce qui en démontre la possibilité[5]. Aux jours de grève, les Coopéra-

1. « Si l'on observe que les ouvriers syndiqués sont au nombre de 800 000, représentant la consommation de deux millions et demi de personnes au moins, dépensant environ un milliard et demi par an, on reconnaîtra facilement la force qu'acquerrait ce moyen de lutte (le label) entre les mains d'une clientèle aussi nombreuse. » (D. Sieurin, Le label, *Mouvement socialiste*, 15 mai 1905, p. 106).

2. Sur les divers modes d'action directe : Pouget, *Le Syndicat*, p. 19; Les Résultats moraux du mouvement du 1er mai, *Mouvement socialiste*, juillet 1906, p. 269 et suiv. M. Pierrot, *Syndicalisme et Révolution*, p. 16-23. Les brochures déjà citées de la C. G. T. sur *La Journée de huit heures*. G. Sorel, Réflexions sur la violence, *Mouvement socialiste*, janvier 1906, p. 29.

3. Le père du Syndicalisme, Fernand Pelloutier, travailla personnellement à la fondation de la Verrerie ouvrière. Il voyait dans la Coopérative aussi bien que dans le Syndicat, l'*Association ouvrière*, cellule de la Société future (*Histoire des Bourses du travail*, p. 168-169). Il signale l'intérêt qu'il y aurait à développer les Coopératives de consommation, de telle sorte que celles-ci produisent elles-mêmes les objets vendus par elles dans des ateliers coopératifs créés et possédés par elles (*id.*, p. 148).

4. La conférence des Bourses du Travail, Amiens, octobre 1906, vote un ordre du jour recommandant aux Bourses du Travail de chercher les ressources nécessaires à leur existence dans les bénéfices de coopératives syndicales, et de remplacer ainsi les subventions jusqu'alors demandées aux municipalités.

5. Pelloutier signale que, déjà en 1895 « dans 21 p. 100 des Coopératives, les membres font obligatoirement parti du syndicat de la profession, 36 p. 100 se sont fondées dans le but de payer les prix déterminés par des « séries », de villes ou des tarifs syndicaux. Sur 215 sociétés, 110 ont supprimé le travail à la tâche; 10 répartissent les bénéfices (aux sociétaires et aux auxiliaires indistinctement) au prorata non pas du travail, mais des heures ou des journées faites. » (*Histoire des Bourses du travail*, p. 145.)

tives fournissent aux Syndicats un solide appui; elles peuvent amener les patrons à céder par crainte de la concurrence; elles permettent de nourrir à bon compte les grévistes qui peuvent ainsi résister plus longtemps[1]. Enfin l'action coopérative complète l'éducation pratique des syndiqués, leur apporte « le sens commercial et administratif indispensable ».

Cependant les syndicalistes ne souhaitent pas, en général, que les Syndicats en tant que Syndicats créent eux-mêmes des Coopératives, ni qu'ils reçoivent le droit de faire de leurs ressources un usage commercial. La Fédération des Bourses du travail a condamné jadis le projet de loi proposant, dans cette intention, de modifier la loi de 1884 sur les Syndicats. Elle a craint que cette liberté n'ait pour effet « de dénaturer le rôle des organisations corporatives en y attirant des hommes exclusivement inspirés par l'esprit de lucre[2] » : ce qui diminuerait leur esprit combatif, leur valeur révolutionnaire. La création des Coopératives doit être l'œuvre non des Syndicats, mais des syndiqués[3].

Telle est l'action réformiste qui s'impose aux Syndicats et aux syndiqués.

1. Le douzième Congrès national de l'Union fédérale des ouvriers métallurgistes, Paris, septembre 1905, demande « que le Comité fédéral organise des coopératives de consommation à base syndicaliste, qui donneront dans une large mesure la faculté d'organiser des *soupes communistes.* » Les *cuisines communistes* permettent, à bien meilleur compte que des secours en numéraire, de nourrir les grévistes et leurs familles (Ex. : grèves d'Hennebont).

2. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 221.

3. Résolution votée au Congrès syndicaliste d'Amiens, octobre 1906 : « Le Congrès ne voit pas pour le moment l'utilité de lier par une entente définitive les deux organismes (Syndicalisme et Coopération); néanmoins il invite tous les syndiqués à devenir coopérateurs et à ne rentrer que dans les coopératives qui affectent une part de leurs bénéfices à des œuvres sociales, tendant à la suppression du salariat. » (*Humanité*, 14 octobre 1906). Comme exemple de coopération syndicaliste, on peut citer la Coopérative des métallurgistes syndiqués à Montataire (Oise). Nul ne peut adhérer à la Coopérative s'il n'est syndiqué; par contre l'affiliation au Syndicat n'entraîne pas l'adhésion à la Coopérative. A la répartition des *trop-perçus*, aucun *boni* n'est attribué à un coopérateur s'il ne présente son livret de syndiqué à jour; une somme égale à ce qu'il doit au Syndicat est retenue sur son boni à la Coopérative et versée directement à la caisse du Syndicat. Une Maison du Peuple loge les bureaux du Syndicat, ceux de la Coopérative, ses magasins de vente, sa boulangerie modèle et une bibliothèque (Jean Latapie, secrétaire de l'Union Fédérale des ouvriers métallurgistes, Une coopérative syndicaliste, *Mouvement socialiste*, janvier 1906). — Sur les rapports du Syndicalisme et de la Coopération : Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 143-148; G. Sorel, *L'Avenir socialiste des syndicats*, p. 39. *La Journée de huit heures* (brochure de la C. G. T.), p. 26-27. Cf. article de E. Dumas, dans *Mouvement socialiste*, novembre 1905, p. 371-372, et décembre 1905, p. 506-508, et article précédemment cité de Latapie.

*
* *

Les réformes immédiates ne sont pas le but, l'idéal, mais un moyen, une étape. Elles laissent subsister l'iniquité fondamentale, le salariat, l'exploitation de l'homme par l'homme. La lutte pour l'amélioration du sort présent des travailleurs n'épuise pas l'activité des Syndicats : ils doivent aussi préparer l'avenir, se consacrer à « l'œuvre d'émancipation intégrale » qui seule réalisera la justice, rendre possible et prochaine l'expropriation des capitalistes. C'est ce qu'on peut appeler l'action révolutionnaire des Syndicats.

Ce n'est pas une Révolution politique que la classe ouvrière veut accomplir, c'est la Révolution sociale. Le moyen à employer doit être adapté au but poursuivi : « un moyen d'ordre purement économique » mettant surtout en œuvre l'énergie ouvrière; la suspension concertée du travail dans toutes les industries, surtout dans les industries essentielles à la vie, la grève générale[1].

L'idée de grève générale concentre en elle toute la puissance du Syndicalisme révolutionnaire; elle éveille d'un seul choc tous les sentiments qu'entretient au cœur des prolétaires la lutte contre le capitalisme et l'État; elle donne un relief extraordinaire à l'opposition des classes : sur ce champ de bataille, « la société est bien divisée en deux classes, et seulement en deux ». Toute la classe prolétarienne se dresse contre toute la classe bourgeoise. Les grèves partielles ne sont qu'escarmouche; « la grève générale expropriatrice », c'est le combat décisif, « la bataille napoléonienne qui écrase définitivement l'adversaire[2] ». « La classe ouvrière souveraine dicte le droit à la classe capitaliste vaincue[3]. » L'ancienne société capitaliste et étatiste s'effondre : à sa place apparaît la société nouvelle.

Plus de privilèges économiques, plus d'institutions politiques destinées à en imposer le respect; plus d'autorité patronale, ni administrative; plus d'individus capables de travail et consommant

1. L'idée de grève générale, recommandée pour la première fois par Pelloutier au Congrès régional ouvrier de Tours, 1892, a eu pour principal propagandiste M. Aristide Briand, d'abord au Congrès de la Fédération des Syndicats à Marseille, 1892 (Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 66-67).

2. G. Sorel, Réflexions sur la Violence, *Mouvement socialiste*, mars 1906, p. 256.

3. Ch. Guieysse, Patriotisme démocratique et Patriotisme capitaliste, *Mouvement socialiste*, octobre 1905, p. 144.

sans produire; plus de maîtres ni d'esclaves. Tous producteurs; tous produisant pour tous[1]; « le Travail doit être tout ». Un « Fédéralisme économique » respectant « l'autonomie de l'individu »; « des associations volontaires et libres de producteurs »; « des ateliers libres où l'autorité fera place au sentiment personnel du devoir[2] ». Ce sont les associations ouvrières elles-mêmes qui organiseront la production et la répartition des produits : Syndicats et Coopératives, voilà « les cellules de la Société Fédéraliste prochaine ». Les rapports entre les hommes, excluant toute contrainte, seront fondés sur la sympathie. Tous seront heureux, puisque tous jouiront également de bien-être et de liberté !

A cette œuvre sublime que les travailleurs, dès maintenant, se préparent, par l'éducation et par l'action !

Par l'éducation. La Révolution n'est pas mécaniquement nécessaire, fatale, comme l'ont cru certains Marxistes : c'est à la volonté libre de la classe ouvrière qu'il appartient de l'accomplir[3]. Il faut que les travailleurs se rendent « capables de l'affranchissement auquel ils ont droit[4] »; seule « l'éducation morale, administrative et technique » peut « rendre viable une société d'hommes libres[5] ». — L'éducation morale est de première importance : que les ouvriers « s'habituent à ne puiser qu'en eux l'obligation du devoir[6] ». L'éducation administrative et technique est indispensable

1. « Toute occupation qui n'est pas dépendante du processus de la production, qui n'est ni du travail manuel, ni un auxiliaire nécessaire du travail manuel, qui n'est pas liée à celui-ci par le bien technologique, est un luxe qui, dans le régime socialiste, ne peut réclamer aucune rémunération; elle ne se traduit par aucun temps socialement nécessaire. » (G. Sorel, *L'Avenir socialiste des syndicats*, p. 83.)

2. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 13. — Comment concevoir ce travail accompli volontairement par l'individu dans l'intérêt général? on peut l'assimiler au labeur de l'artiste actuel. « On est amené à regarder l'art comme une anticipation de la haute production. » (G. Sorel, Réflexions sur la violence, *Mouvement socialiste*, mai-juin 1906, p. 116).

3. M. Édouard Berth voit dans le Syndicalisme révolutionnaire un « retour à Kant », « si du moins revenir à Kant signifie, au fond, rejeter la nécessité purement objective du socialisme, et le dédain de toute préoccupation morale qui en était la conséquence. » (*Mouvement socialiste*, avril 1906, p. 494.)

4. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 128.

5. Pelloutier, Lettre aux anarchistes, citée dans *Histoire des Bourses du Travail*, p. 9.

6. Pelloutier, L'Organisation corporative et l'anarchie, citée dans *Histoire des Bourses du Travail*, p. 13. Les socialistes dits utopistes ont justement senti l'importance de la vie morale; mais ils eurent le tort de chercher à créer « une morale qui fût capable d'agir sur les sentiments des gens du monde pour les rendre sympathiques à ce que l'on nomme avec pitié *les classes déshéritées* et es amener à faire quelques sacrifices en faveur de frères malheureux ». La

aussi : c'est faute d'éducation économique que jadis les travailleurs n'appliquèrent pas le décret de la Commune les autorisant à prendre possession des ateliers abandonnés. La Bourse du Travail doit être « une École d'économie sociale ». Il faut que les travailleurs, dans les Syndicats, étudient les moyens de réorganiser la production après la grève générale et d'assurer la distribution communiste des produits. « Que ferions-nous en cas de grève générale? » voilà la question à poser partout. « Tant que cette œuvre d'éducation préliminaire ne sera pas assez avancée pour qu'en soit imprégnée une minorité active et assez puissante pour faire échec aux forces de la bourgeoisie, tout espoir d'émancipation intégrale ne pourra prendre corps[1]. »

L'éducation doit aboutir à l'action. Le Syndicat doit être « une école de volonté ». « L'action est le sel de la vie » répètent les brochures syndicalistes : « il faut agir, toujours agir ».

« Nous avouons, écrit le premier représentant du Syndicalisme, Fernand Pelloutier, que, chez la plupart des travailleurs, l'instruction économique, seul guide certain pour les associations ouvrières, est à peine ébauchée. Mais n'ont-ils pas trouvé dans la communion intellectuelle que, seules, les Bourses pouvaient leur faciliter, la clef du système organique des sociétés, et dès lors leur faut-il autre chose que le temps, pour pouvoir substituer à l'influence du capital dans l'administration des intérêts humains, l'unique souveraineté justifiable : celle du travail[2]? »

FÉLICIEN CHALLAYE.

(*A suivre.*)

nouvelle école, au contraire, cherche à « créer la morale des producteurs futurs » : « elle sent que le progrès de la production requiert des qualités tout autres que celles qu'on rencontre chez les gens du monde; c'est en raison des valeurs morales nécessaires pour perfectionner la production qu'elle a un souci considérable de l'éthique. » (G. Sorel, Réflexions sur la violence, *Mouvement socialiste*, juin 1906, p. 90-91.)

1. Pouget, *Le Syndicat*, p. 20.

2. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 170. — Sur l'action révolutionnaire des syndicats et la grève générale : Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 66-67, 126-128, 159-171, 186. Pouget, *Les Bases du Syndicalisme*, p. 19-20; *Le Syndicat*, p. 2, 16-21; *Le Parti du Travail*, 13; article sur les résultats moraux du 1er mai, *Mouvement socialiste*, juillet 1906, p. 276; Pierrot, *Syndicalisme et Révolution*, p. 28. *La Journée de huit heures* (brochure de la C. G. T.), p. 34-35. G. Sorel, Le Syndicalisme révolutionnaire, *Mouvement socialiste*, novembre 1905, p. 288; Réflexions sur la violence, *Mouvement socialiste*, mars 1906 (cf. *id.*, mai-juin 1906, p. 109-124). Dans le chapitre des Réflexions

sur la violence intitulé « La grève générale prolétarienne », M. Sorel applique à la grève générale la théorie des *mythes* qui occupe une si grande place dans l'exégèse protestante allemande et qui a été introduite dans le catholicisme français par l'abbé Loisy : les mythes sont « des compositions faites avec art, en vue de donner un aspect de réalité à des espoirs sur lesquels s'appuie la conduite présente ». (*Mouvement socialiste*, mars 1906, p. 263). Ex. : le mythe apocalyptique des premiers chrétiens (retour du Christ et instauration du royaume des Saints). Dès lors « il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent... Alors même que les révolutionnaires se tromperaient du tout au tout, en se faisant un tableau fantaisiste de la grève générale, ce tableau pourrait avoir été, au cours de la préparation à la révolution, un élément de premier ordre, s'il a admis, d'une manière parfaite, toutes les aspirations de socialisme, et s'il a donné à l'ensemble des pensées révolutionnaires une précision et une raideur que n'auraient pu leur donner d'autres manières de penser. » (*Id.*, p. 265.) Et M. Sorel analyse avec finesse les effets de ce mythe dans la conscience ouvrière : « Les grèves ont engendré dans le prolétariat les sentiments les plus nobles, les plus profonds et les plus moteurs qu'il possède; la grève générale les groupe tous dans un tableau d'ensemble et, par leur rapprochement, donne à chacun d'eux son maximum d'intensité; faisant appel à des souvenirs très cuisants de conflits particuliers, elle colore d'une vie intense tous les détails de la composition présentée à la conscience. Nous obtenons ainsi cette intuition du socialisme que le langage ne pouvait pas nous donner d'une manière parfaitement claire, — et nous l'obtenons dans un ensemble perçu instantanément. C'est la connaissance parfaite de la philosophie bergsonienne. » (*Id.* p. 266-267.)

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

(Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JANVIER 1907)

LIVRES NOUVEAUX

Essai sur les Passions, par Th. Ribot. 1 vol. in-8 de 192 p., Paris, Alcan, 1907. — Venant après la *Psychologie des sentiments*, l'*Essai sur l'Imagination créatrice* et la *Logique des sentiments*, ce volume achève le tableau de la vie affective qu'avait entrepris de nous donner M. Ribot : il rendra les plus grands services en apportant dans un sujet complexe, obscur et confus toute la netteté d'un esprit lucide et précis entre tous. Nul, au même degré que M. Ribot, ne semble atteindre à la parfaite objectivité scientifique, curieux de faits sans vaine érudition ou sans minutie fastidieuse, habile à en dégager des idées générales sans l'ombre d'esprit de système. Aussi, nul n'est-il amené plus souvent à reconnaître les ignorances et les lacunes de la psychologie contemporaine et l'aveu s'en rencontre à chaque page dans ce livre. M. Ribot étudie en trois chapitres : 1° Ce que c'est qu'une passion; il la définit par trois caractères : la présence d'une idée prédominante et obsédante; la durée; l'intensité. 2° La généalogie des passions : il nous les montre liées aux grandes tendances organiques ou primitives de la nature humaine, dont elles ne sont au vrai qu'une exagération devenue constante, avec addition de représentations intellectuelles plus ou moins complexes. 3° Comment les passions finissent : soit par épuisement, soit par transformation et substitution, soit enfin par la folie et par la mort. L'idée à laquelle l'auteur revient sans cesse au cours de ces descriptions est qu'il ne faut pas confondre la passion avec l'émotion, ni par suite les vrais passionnés avec les émoto-impulsifs : elles s'opposent comme « le stable à l'instable »; comme aussi ce qui suppose un développement et des conditions intellectuelles compliquées et ce qui résulte directement de la disposition organique ou peut-être de l'hérédité.

La passion apparaît ainsi comme une forme ou un état durable de la tendance, tandis que l'émotion n'est qu'un événement, une crise, une rupture d'équilibre au cours de l'évolution de cette tendance. Par là M. Ribot, qui se défend de tenter une classification des passions, est amené néanmoins à en esquisser une en les rattachant aux grandes tendances initiales qu'elles supposent. Il retrouve ainsi et confirme le plus souvent, par une tout autre méthode, les résultats obtenus jadis par Renouvier dans sa *Psychologie* où il nous semble bien qu'on rencontrait le plus vigoureux et le plus profond effort qui eût été tenté pour débrouiller la complexité de la vie affective.

Après cela, on peut, en fermant ce livre, avouer, avec M. Ribot lui-même, que le sujet n'est pas entièrement élucidé, que bien des problèmes, psychologiquement insolubles encore, se posent à propos des passions : par exemple comment certaines passions se transforment-elles en leurs contraires; et surtout peut-être, quels sont au juste les rapports de la passion et de l'habitude. Une étude positive, descriptive et expérimentale de l'habitude, de ses espèces, de ses effets ou de ses lois, ne serait-elle pas à l'heure qu'il est le grand desideratum de la Psychologie scientifique?

Le Sourire, par G. Dumas. 1 vol. in-8 de 167 p., Paris, Alcan, 1906. — Cette étude sobre et solide tend à substituer une théorie purement mécaniste de l'expression aux théories finaliste de Darwin et intellectualiste de Wundt; de par l'observation, l'expérimentation et la clinique l'auteur se croit autorisé à conclure que « le sourire est la réaction motrice la plus facile des muscles du visage pour toute excitation légère du facial, que cette exci-

tation soit sensitive, électrique, circulatoire, traumatique ou inflammatoire ». Si le sourire s'exécute pour une excitation modérée, c'est qu'il est le mouvement le plus facile de la face, les muscles qui sourient étant naturellement d'accord pour la plupart et formant, par l'association de leurs contractions, de véritables synthèses musculaires, alors que les muscles antagonistes ne formant pas entre eux de synthèses. Du sourire d'abord réflexe nous faisons par simple imitation de nous-mêmes le signe volontaire de la joie. En unissant au sourire du plaisir et du rire le sourire du comique, qui lui aussi n'est à l'origine qu'un réflexe cortical, nous obtenons toutes les manières du sourire.

Sous cette étude de détail, il y a une thèse générale; c'est qu'un fait fondamental, les variations du tonus musculaire, domine toute la physiologie et toute la psychologie de l'expression; l'hypertonus explique tous les mouvements de la joie et de la colère; l'hypotonus, tous ceux de la tristesse et de la peine. D'autre part comme les variations de la tonicité conditionnent la nutrition générale et que les variations des échanges sont à la base de l'émotion, les lois générales, encore mal définies, de l'excitation et de la dépression conditionneraient toute la vie affective.

Idées générales de psychologie, par J.-H. Luquet. 1 vol. in-8 de vii-295 p., Paris, Alcan, 1906. — Se plaçant à un point de vue dogmatique, l'auteur a tenté « de présenter les faits particuliers non pour eux-mêmes, mais seulement comme des exemples et illustrations des caractères généraux de la vie psychique ». Pour dégager ces caractères et les saisir dans leur vivante originalité, M. Luquet étudie d'abord au point de vue dynamique les rapports des états de conscience successifs (fusion de l'identité et du changement), puis il fait abstraction du temps et tâche de mettre en lumière d'une part la solidarité de fait qui se manifeste dans le domaine de la conscience, d'autre part la continuité logique qui relie entre elles les opérations psychiques et les fait dériver les unes des autres (fusion de l'unité et de la multiplicité).

Le but de ce livre est de donner « une orientation générale » à tous ceux qui commencent à s'occuper de psychologie, et à ce titre il présente un intérêt incontestable. — A l'heure actuelle, en effet, toute tentative pour réagir contre l'influence stérilisante des manuels, et pour écrire à l'usage des étudiants et des élèves de philosophie, un ouvrage de psychologie qui s'efforce de les intéresser et de les faire penser, de leur ouvrir des perspectives nouvelles sans dépasser la sphère « des résultats acquis et indiscutables de la Science psychologique », toute tentative de ce genre mérite d'attirer l'attention du philosophe.

Dans la foule de ces « Idées générales », il s'en trouve de très intéressantes, de très suggestives et qui même peut-être mériteraient d'être soulignées et mises en relief davantage : repoussant les conceptions étroites et simplistes de la vie psychique, M. Luquet s'attache à nous montrer, d'une part la riche complexité de la conscience, vaste système où rien n'est isolé et où tout élément fait partie d'un ensemble; d'autre part son activité ininterrompue, sa force de synthèse et d'organisation. Mais M. Luquet ne s'en est pas tenu là, et son livre, tel qu'il l'a conçu, est moins une introduction générale à l'étude approfondie de la psychologie, qu'un essai de vulgarisation du Bergsonisme : remonter par une méthode régressive aux principes fondamentaux du Bergsonisme, en tirer des conséquences « non seulement dans les directions où M. Bergson les a développées lui-même, mais dans tout le domaine de la vie psychique », bref « mettre du Bergson à la portée des candidats au baccalauréat », telle est la tâche singulièrement audacieuse que M. Luquet n'a pas craint d'entreprendre. Y a-t-il réussi? Et que reste-t-il, en fin de compte, de sa tentative?

Il reste d'abord un effort curieux — quand bien même, sous cette forme exclusive, la théorie paraîtrait contestable — pour ramener à un travail de sélection toutes les manifestations de la conscience, et pour démontrer que c'est par « l'utilité vitale », par l'intérêt pratique, seul ressort de la vie mentale, que s'expliquent « l'existence de la conscience, ses modalités et son développement » (p. 288).

Il reste en second lieu une défiance profonde à l'égard de la réflexion scientifique, une condamnation, à notre gré bien sommaire, de la science qui, essentiellement utilitaire, s'occuperait uniquement d'établir entre les phénomènes « des relations commodes et stables » (p. 62), une apologie de l'introspection, seule méthode psychologique vraiment féconde, désintéressée comme l'art, et cherchant comme lui non des lois, mais « des harmonies ».

Il reste enfin une tendance peut-être regrettable, à croire que, pour faire de la bonne psychologie, il faut demeurer autant que possible dans la vague, dans le « flou ». Constamment préoccupé de nous faire sentir la fluidité et l'imprésicion de la vie consciente, M. Luquet n'a pas reculé devant de longs développements, devant

des répétitions qui donnent parfois à son livre une allure traînante et une certaine incohérence. Aussi le livre a-t-il en fin de compte un caractère hybride; par certains côtés il ressemble encore à un manuel classique (divisions arbitraires, abus de formules abstraites). D'autre part, dès que nous sortons de ces cadres traditionnels, nous nous sentons enveloppés d'un brouillard d'expressions vagues et confuses qui semblent destinées à éveiller en nous des impressions plutôt que des idées; et de fait ce n'est pas une conception à la fois large et précise de la vie consciente, mais bien plutôt une impression de chaos, qui se dégage de ces trois cents pages d'Idées générales, trop générales peut-être.

Le substitut de l'âme dans la psychologie moderne, par Nicolas Kostyleff. 1 vol. in-8 de 228 pages, Paris, Alcan, 1906. Sous un titre assez mal choisi — il fallait dire pour plus de clarté : dans la physiologie moderne, — c'est là un livre intéressant, et qui rend bien compte de l'insuffisance des efforts des physiologistes et psycho-physiologistes modernes pour trouver à la notion d'âme un substitut objectif, capable d'assurer l'unification du savoir humain, le monisme de la science. Les uns, en effet, comme M. Le Dantec, se sont arrêtés à l'idée de processus physico-chimique, aboutissant à l'assimilation et à la différenciation fonctionnelles, par lesquelles ils ont pu, à la rigueur, faire rentrer la vie dans le cadre des sciences physico-chimiques, mais qui ne sauraient rendre compte de l'apparition et de l'organisation de la conscience. « A force d'étudier le monde comme objet, les savants finissent par négliger les données révélées par l'introspection. Ils sont naturellement portés à les enfermer dans le même schéma, à les construire sur le même modèle, et leur pensée si puissante, si créatrice dans le domaine de la synthèse objective, ne fait que suivre l'impulsion donnée et devient simplement imitatrice » (p. 51). D'autres, comme M. Zehnder, substituent au schéma physico-chimique un schéma mécanique et expliquent la conscience par « la création de fibres ou de cellules nouvelles qui forment un système nerveux spécial... Dans ce schéma, non seulement chaque objet concret, mais encore chaque action et chaque état qui devient conscient, et enfin chaque abstraction est représentée par une nouvelle cellule » (p. 104). Le modèle mécanique d'explication, supérieur au précédent, ne saurait cependant embrasser tout le domaine du psychisme. « Si le schéma mécanique peut contenir l'aspect statique des images mentales, il n'en contient pas la vie » (p. 105).

A ces deux conceptions M. Kostyleff oppose les efforts des psycho-physiologistes autrichiens, comme Hering, Wahl, Mach, Avenarius, pour substituer au schéma statique une conception dynamique de la conscience. Wahl, malheureusement, s'est arrêté en bon chemin, son cas « était l'inverse de celui de M. Le Dantec. S'il percevait dans les phénomènes mentaux un processus continuel de groupement, il prenait par contre les données physiologiques pour des unités statiques. Il ne voyait pas dans la vie des cellules un processus analogue de réactions physiologiques et ne pouvait pas le rapprocher du groupement des sensations » (p. 129). Dépassant ce point de vue avec Mach, M. Ribot et de nombreux psychologues contemporains, dont les recherches ont révélé « à la place des états statiques des processus moteurs tout à fait en rapport avec la nature motrice des images mentales » (p. 157), M. Kostyleff explique par cette vue dynamique la création de courants toujours nouveaux d'innervations, de groupements psychiques toujours plus riches et plus commodes : sensation, perception, mémoire, abstraction, notion d'espace et de temps. Et ainsi, les conceptions scientifiques, qui concernent l'édifice mental, « ne présentent pas de réalités absolues et n'ont de valeur qu'autant qu'elles sont commodes pour l'unification de notre savoir » (p. 160).

Ce n'est donc pas par les voies du monisme réaliste qu'on arrivera à l'unification du savoir, mais en corrigeant et en complétant la conception du parallélisme, qui est avant tout une méthode, non une vérité absolue.

Et on la corrigera et on la complétera en la transposant en termes dynamistes. L'apparition et l'organisation de la conscience ont dans l'hypothèse dynamiste, et dans l'hypothèse dynamiste seulement, un correspondant objectif, qui est l'apparition, la différenciation, l'organisation des réflexes cérébraux. Il n'est même pas jusqu'à la faculte créatrice de la conscience qui ne puisse être expliquée par un schématisme moteur, car « les réflexes psychiques peuvent avoir une origine non seulement périphérique, mais aussi interne » (p. 190). De là la possibilité de considérer l'âme d'un côté sous son aspect objectif, réflexes périphériques et internes, de l'autre sous son aspect subjectif, mosaïque de sensations. Mais « pour le but de la science, qui est l'unification du savoir, la définition objective doit suffire... Nous

n'avons pas à tenir compte de l'aspect subjectif » (p. 209).

L'idée, on le voit, est intéressante. On ne peut cependant s'empêcher de penser que l'aspect subjectif des événements psychiques a bien sa valeur, même pour le savant, à condition qu'ils soient subsumés sous des concepts scientifiques. Wundt, qui a essayé, lui aussi, de corriger le parallélisme psychologique dans le même sens que M. Kostyleff, le présentant comme une idée méthodique commode, voire indispensable, estimait que, lorsque le correspondant physiologique faisait défaut, il fallait se servir du terme psychologique pour constituer la trame de la science. M. Kostyleff ne croit-il pas qu'un pareil appel à l'introspection s'imposera à lui comme à Wundt? Comment saisira-t-il ses réflexes cérébraux? On s'étonne en tout cas de le voir négliger cette conception de Wundt, qu'il a trop l'air de considérer comme un simple physiologiste : nous ne pensons cependant pas lui apprendre que Wundt est un de ceux qui ont les premiers posé le problème des rapports de l'objectif et du subjectif dans les termes où il le pose, et qu'il peut à bon droit, pour cette raison, être rangé parmi les fondateurs les plus authentiques de la psychologie comme science positive.

L'organisation de la conscience morale (*Esquisse d'un art moral positif*), par Jean Delvolvé. 1 vol. in-12 de 172 p., Paris, Alcan, 1907. — M. Delvolvé renonce à donner à sa morale une forme — ou une apparence — objective; il l'érige d'emblée en un art positif, utilisant librement l'activité instinctive, l'expérience de la vie, les données de la science, en vue de réaliser l'harmonie et la plénitude de l'être. Et, ce faisant, il rend à la morale sa destination vraie : organiser la conscience. Son livre constitue une excellente réponse aux prétentions exclusives des sociologues et des médecins qui s'efforcent de réduire la morale, les uns à un « art moral politique, se proposant de soutenir ou de modifier les mœurs en agissant sur les conditions externes de la vie individuelle » (p. 149), les autres à « un art moral médical, atteignant l'esprit soit en agissant sur l'état de l'organisme, soit directement par la suggestion naturelle et hypnotique » (*ibidem*). C'est par le dedans que la moralité s'acquiert et progresse : elle est œuvre de la conscience sur elle-même. Non que l'art moral politique et l'art moral médical soient sans fondement et sans utilité; mais ils ne constituent pas l'essentiel de l'art moral : ils laissent échapper l'essence même de la moralité. C'est une prétention inadmissible, d'ailleurs, que de vouloir constituer du dehors la « science des mœurs ». « Est-il scientifique d'envisager, avant la science faite, les mœurs humaines comme totalement sociales, de présager de façon si singulière, en ce qui concerne l'humanité, le caractère du rapport de l'individu au groupe, rapport qui se présente dans l'ensemble de la nature avec une extrême variété? » (P. 160.) En admettant même qu'il n'y ait pas d'action sur les mœurs, et que la science des mœurs ne soit pas faussée par ce parti pris, du moins peut-on être assuré qu'elle ne saisira que le corps des mœurs, mais non leur âme; que notre assentiment, les idées, l'art qui président à notre vie pratique lui échapperont absolument. Or, sous leur apparence dogmatique, c'était bien l'organisation de la conscience autour d'un système d'idées directrices, que se proposaient avant tout les morales religieuses et philosophiques. C'est par là qu'elles furent utiles. La morale moderne, la morale positive doit se proposer le même but, en substituant à leurs dogmes des conceptions positives et des suggestions pratiques. Et cette tâche ne souffre pas de délai. Nous ne saurions attendre que la science des mœurs nous apporte des résultats systématiques. Si l'on applique aux mœurs les méthodes de la critique historique, croit-on que de l'affranchissement qui s'ensuivra à l'égard des suggestions religieuses et sociales il n'en résultera pas, pour l'individu, un dangereux désarroi? Il faut parer de suite à ce péril.

Voilà du bon positivisme. Des sociologues contemporains, disciples avoués de Comte, ont trop oublié que Comte lui-même ne croyait pas possible de fonder la morale comme un art positif déduisant des sciences morales concrètes un ensemble de règles d'actions spéciales et positives; ils ont trop oublié que Comte, sans attendre les résultats de ces sciences, fondait essentiellement l'art moral sur une synthèse subjective, utilisant sans doute les données de la science, mais ses données les plus générales, les groupant en système intellectuel et les fortifiant par l'élan du cœur, par la foi. C'est Comte lui-même qui a dit : « La connaissance des lois concrètes n'est nullement indispensable pour permettre aujourd'hui la systématisation totale qui doit remplir, envers le régime final de l'humanité, le même office que jadis la coordination théologique envers le régime initial » (*Système de politique positive*, t. I, p. 41). M. Delvolvé ne se réclame nullement de Comte; mais, on le voit, parce qu'il

restaure dans la morale l'élément subjectif et synthétique, parce qu'il croit cette synthèse subjective, œuvre de la conscience morale, possible et nécessaire avant l'achèvement de la science des mœurs, sa pensée est conforme sur deux points essentiels à celle de Comte. Il est vrai que M. Delvolvé individualise la conscience morale, tandis que Comte la plaçait dans l'humanité. Mais M. Delvolvé croit certainement à la valeur humaine de sa synthèse; et Comte a plus d'une fois marqué l'accord nécessaire des représentations individuelles et des représentations sociales.

L'objet et la fonction de la conscience morale étant ainsi définis, reste à construire le schéma de l'art moral positif. Deux conditions essentielles en déterminent l'orientation : « l'une, que les idées pratiques soient étroitement liées aux images motrices, c'est-à-dire à l'activité instinctive et automatique propre à chaque individu; l'autre que le système des idées pratiques soit fortement constitué et reçoive l'approbation de l'esprit » (p. 38). On ne saurait mieux dire. L'art moral aura donc son point de départ dans les instincts, et sa fin dans la pleine conscience de notre animalité, dans l'organisation des tendances en système intellectuel cohérent, dans leur élargissement conforme au « vœu naturel » des fonctions auxquelles elles répondent, dans l'effort pour éviter les « désharmonies », causées par le développement d'une conscience trop portée à se révolter contre les fonctions, et surtout cette « désharmonie » essentielle qui substitue à l'activité de l'instinct n'ayant d'autre fin qu'elle-même la recherche du plaisir attachée à sa satisfaction. M. Delvolvé esquisse une morale naturaliste, d'inspiration stoïcienne et spinoziste, une morale de la vie pour elle-même, reposant sur le respect des finalités naturelles, une morale d'expansion et d'enthousiasme. Nous ne le suivrons pas dans cette étude pleine de vues suggestives, surtout dans l'analyse des désharmonies et de la thérapeutique qui leur convient.

Voilà une morale saine, large, éclairée; il est à souhaiter que M. Delvolvé fasse des adeptes. C'est même une morale positive dans le sens où un art peut être dit positif. Il n'y a pas d'art sans un principe d'organisation et de vie, partant sans une conception générale, ou, si l'on veut, métaphysique, dans le sens où la morale de Comte implique des vues métaphysiques. Positivité scientifique et positivité morale ne sont pas de même ordre.

Nous ne reprocherons donc pas à M. Delvolvé l'emploi qu'il fait des idées de nature, de vœux naturels des instincts, d'harmonie. Nous nous demandons seulement si ces idées se suffisent à elles-mêmes, et si l'unité, la cohésion du système, — condition essentielle selon M. Delvolvé lui-même — est assez fortement constituée. En vérité, nature, finalités naturelles, harmonie, ce sont là des conceptions qui dépassent singulièrement l'individualité. La preuve en est que M. Delvolvé repousse tout subjectivisme qui ne serait qu'individualisme outrancier, anarchique. La subjectivité de son art moral est une subjectivité humaine. L'individu, en tant que conscience morale, se dépasse lui-même infiniment : il collabore à l'œuvre du progrès humain : l'idée de l'humanité le domine; elle est la loi immanente de son action. On peut donc regretter que M. Delvolvé n'ait pas cru devoir donner à son essai d'organisation de la conscience individuelle ce couronnement nécessaire, seul capable d'assurer l'unité de la conscience et l'universalité de l'art moral.

Mais peut-être comblera-t-il cette lacune; peut-être aussi donnera-t-il à cette simple esquisse, si intelligente, si suggestive, si opportune, — mais si rapide, — tout le développement qu'elle comporte?

Éléments de morale théorique et pratique appliqués à la pédagogie (*avec une introduction historique*), par E. Thouverez. 1 vol. in-12 de 647 p., Paris, Belin, 1906. — Le livre de M. Thouverez comprend trois parties : une introduction historique, une dissertation théorique, et un examen minutieux des prescriptions de la morale pratique. C'est un bon manuel, aussi au courant que peut l'être un ouvrage de ce genre, de la réflexion morale et de la critique contemporaines. Les doctrines les plus récentes sont résumées en quelques mots dans la partie historique de l'ouvrage. La partie théorique utilise dans une assez large mesure les efforts des moralistes contemporains pour constituer une morale scientifique et positive. Enfin la partie pratique, en dépit d'une affectation de symétrie dans le cadre, qui conduit l'auteur à un formalisme abstrait et vague peu à sa place dans un ouvrage pédagogique, en dépit aussi d'une ordonnance peu conforme à l'ordre réel des devoirs (l'examen des devoirs commence par les devoirs envers la nature et envers les animaux, qui ne sont que des devoirs dérivés, par analogie, des devoirs envers les hommes; la vieille distinction des devoirs envers soi-même et des devoirs envers autrui, des devoirs négatifs et des devoirs posi-

tifs est reprise sans critique), la partie pratique, malgré tout, pose les problèmes moraux comme ils se posent couramment dans la société contemporaine et dans la vie journalière. A côté du livre de MM. Rauh et d'Allones : « *Éléments de psychologie appliqués à la morale et à l'éducation* », dont la valeur suggestive et éducative est, sans conteste, beaucoup plus grande, mais qui laisse tout de même trop ignorer les écoles et les doctrines, le livre de M. Thouverez sera utile aux élèves et aux maîtres, particulièrement dans l'enseignement primaire supérieur. L'inspiration en est large, tolérante, élevée. M. Thouverez est de ceux qui croient que la morale doit s'achever dans la métaphysique et dans la religion : éditeur des Méditations de Descartes, il reste fortement imbu des idées cartésiennes. Ce n'est pas le lieu de discuter cette opinion fondamentale, qui ne saurait être assez justifiée dans un simple manuel. Il suffit de la constater, et de remarquer aussi que ce souci de rationaliser et de dépasser l'expérience morale concrète n'a pas empêché M. Thouverez de poser les doctrines et les problèmes moraux en fonction de la vie quotidienne. Il est regrettable seulement que le style de l'ouvrage ne soit pas toujours à la hauteur du dessein de l'auteur, soit dans la partie historique, où il pèche par excès de condensation et par obscurité, soit dans la partie théorique et pratique où il pèche par excès d'abstraction.

Sermons laïques *ou Propos de morale et de philosophie*, par Paul Stapfer, doyen de la Faculté des Lettres de Bordeaux. 1 vol. in-16 de 279 p., Fischbacher, 1906. — Le lecteur trouvera dans ce recueil une série de réflexions sur des sujets d'esthétique, de politique ou d'éducation, qui ont sans doute été d'abord des articles de revues, donnant, sous une forme sommaire, l'opinion de l'auteur, ou confessant quelquefois son incertitude, comme dans la singulière conclusion de l'article sur la *Vérité du pacifisme*. M. Stapfer écrivait, le 4 janvier 1906 : « Les agitateurs que la cour d'assises vient de condamner à la prison n'ont pas volé leur peine. Ils sont des *criminels*, d'abord au sens vulgaire du mot, puisqu'ils ont provoqué au meurtre (*sic*). Et ils sont aussi des criminels au sens noble où le furent Socrate et les révolutionnaires de 89, puisqu'ils ont bouleversé les idées régnantes et les institutions établies. Mais cela veut dire qu'ils sont des précurseurs, et qu'un jour — la leçon fausse et lâche étant oubliée dans le triomphe de la vérité généreuse, — le souvenir de ce qu'ils osèrent aura sa petite place au bas d'un monument à la gloire de la Paix. » Il n'était pas besoin de cet exemple pour établir que les *propos* toujours simples de M. Stapfer ne sont pas des *sermons*. Je ne jurerais pas non plus qu'ils soient tout à fait laïques. M. Stapfer aime à dénoncer « la sotte idée de morale *laïque*, c'est-à-dire indépendante de toute religion », et c'est son droit. Mais il va trop loin quand il ajoute ailleurs : « Les philosophes eux-mêmes, quand ils n'ont pas perdu tout sens du possible et du réel, avouent que la morale pratique ne peut pas longtemps se tenir debout par sa propre force, si elle repousse l'appui de vieilles croyances. » L'autorité de Kant et de Renan, que M. Stapfer cite à cet égard, ne suffirait pas à mettre d'accord sur ce point *tous* les philosophes *possibilistes* ou *réalistes* auxquels M. Stapfer paraît songer.

La physique moderne, son évolution, par Lucien Poincaré. 1 vol, in-18 de 311 p., Paris, Ernest Flammarion, 1906. — Ce travail de vulgarisation est une exposition claire de l'état actuel de la physique, faite dans un esprit de philosophie prudente et réservée, qui est le véritable esprit positif et scientifique. Les grandes découvertes qui se sont succédé depuis un quart de siècle, les théories nouvelles qui ont été formulées semblent avoir bouleversé la science, et l'on entend communément répéter que la physique, en particulier, a subi une véritable révolution, que tous les principes ont été renouvelés, que tous les édifices construits par nos pères ont été renversés et que c'est presque un domaine vierge qui s'ouvre aux explorations futures. L'auteur nous met en garde contre cette illusion facile. Si l'on y regarde de plus près, on comprend qu'en réalité les progrès de la science physique obéissent plutôt au principe de continuité, que, d'une part, les faits révélés par les anciennes théories subsistent et continuent à s'enchaîner les uns aux autres, que, d'autre part, les travaux même théoriques de nos devanciers ne périssent jamais tout entiers : « La science est en quelque sorte un organisme vivant qui donne naissance à une série indéfinie d'êtres nouveaux venant prendre la place des anciens, et qui évoluent suivant la nature du milieu, s'adaptant aux conditions extérieures, réparant les blessures que le contact avec la réalité produit à chaque pas ». Les diverses parties de la physique n'évoluent pas d'ailleurs avec une même vitesse parce qu'elles ne se trouvent pas

placées dans des conditions pareillement favorables; parfois une série de questions paraît oubliée; ces questions ne vivent plus que d'une vie ralentie, puis, tout d'un coup, quelque circonstance accidentelle vient les réveiller; brusquement elles deviennent l'objet de travaux multiples, elles accaparent l'attention publique, elles envahissent presque tout le domaine de la science. C'est ainsi que l'extraordinaire mouvement provoqué dans l'étude des radiations par la sensationnelle expérience de Röntgen a été singulièrement accéléré par les conditions favorables que créa l'intérêt provoqué par les applications de la radiographie : mais en réalité la découverte des rayons X était l'aboutissement logique de recherches depuis longtemps poursuivies par quelques savants qui travaillaient dans l'ombre un sujet négligé par le plus grand nombre.

Nous ne pouvons qu'approuver cette tendance à présenter aujourd'hui la science et les grands groupes homogènes des sciences spéciales similaires comme des êtres vivants. Les sciences sont des systématisations et des constructions progressives et mouvantes, des équilibres mobiles sans cesse en voie de redistribution, de désintégration. Mais il est bon de se défier des analogies faciles, et de ne pas se dissimuler que lorsque nous comparons le devenir du concept scientifique à la croissance et à l'adaptation d'un être vivant, soit plus simplement, à des mouvements irréversibles de mécanismes bruts nous n'éclairons pas à vrai dire l'inconnu par le connu, et que nous projetons seulement sur l'insondable abîme de la vie de l'esprit quelques figures nettes créées par elle, dont l'essence et la raison résident dans la pensée même. La conception biologique de la science est vraie dans la mesure où les idées biologiques elles-mêmes sont l'expression d'une idée de la vie et de l'évolution plus large et plus générale que celles auxquelles s'attachent les formes transitoires et les contingences de notre expérience limitée. Ce n'est pas la vie sensible qui explique la vie intellectuelle, mais c'est parce qu'il y a une vie intellectuelle que les êtres et les systèmes nous apparaissent, à mesure que nous les connaissons mieux, comme des exemplaires plus ou moins parfaits de la vie.

N. H. Abel, *sa vie et son œuvre*, par Ch. Lucas de Pesloüan. 1 vol. in-8 de 168 p., avec un portrait Paris, Gauthier-Villars, 1906. — L'œuvre d'Abel est depuis longtemps placée à son juste rang dans l'histoire des mathématiques. Mais ce que l'on sait moins c'est l'héroïsme de ce génie, que les circonstances extérieures les moins favorables, les plus dures conditions d'existence matérielle n'ont pu réussir à entraver. Comme le pense M. de Pesloüan, la vie d'Abel n'est pas seulement d'un haut intérêt parce qu'il est le plus grand mathématicien du XIXe siècle et que ce qui touche à un tel esprit ne saurait laisser indifférent, mais surtout parce que sa lutte douloureuse contre la pauvreté, l'obscurité et la maladie suscite d'incomparables sentiments « d'admiration et de piété ». Abel espérait, en venant à Paris, se faire connaître et rendre justice. Il en revint aussi pauvre, presque aussi méconnu et déjà frappé à mort par la maladie. Les mathématiciens français auxquels il s'était adressé ne surent pas l'apprécier, mais s'ils furent ainsi coupables envers lui, « ce fut par suite de leur ignorance ou plutôt de leur incompréhension ». C'est à une école de géomètres physiciens et *mécanistes* que vint se heurter le génie d'Abel. Tout était différent en lui, la tendance, la méthode, l'esprit même. Il apportait justement une science qui n'avait ni base concrète en apparence, ni représentation géométrique, ni application tangible; c'était la mathématique pure. Cauchy, trop absorbé par ses travaux personnels, n'eut pas le temps de faire attention à lui. Quant à Poisson, Fourier, Ampère, etc., « ils ne s'occupaient, écrit Abel, que de magnétisme et d'autres affaires de physique ».

On serait tenté de rapprocher d'Abel un mathématicien français qui mourut trois ans après lui, et comme lui jeune, ignoré et incompris, Galois. Toutefois leurs œuvres sont profondément dissemblables. Les mémoires de Galois semblaient être volontairement incompréhensibles. Ceux d'Abel étaient « clairs, simples, pour qui aurait voulu s'attacher à en comprendre le sens ». Aussi l'œuvre de Galois dut-elle attendre trente ans avant qu'un mathématicien la refît, tandis qu'Abel, de son vivant, trouva un interprète dans un illustre Allemand, Jacobi. Il serait puéril de vouloir résumer en quelques lignes ce que devinrent par la suite les théories abéliennes. Bornons-nous à rappeler ici le mot d'Hermite : « Abel a laissé aux mathématiciens de quoi travailler pendant cent cinquante ans. »

Les Antagonismes économiques, *Intrigue, Catastrophe et Dénouement du Drame Social*, par Otto Effertz, avec une introduction par Charles Andler, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris. 1 vol. de XXVII-566 pp., Paris,

Giard et Brière, 1906. — L'introduction de M. Ch. Andler, les lecteurs de la *Revue* la connaissent, et cela nous dispense d'analyser en détail l'ouvrage de M. Effertz. Certes nous ne saurions adhérer sans réserves aux jugements que porte M. Andler sur la doctrine de M. Effertz; et, sans même aborder le problème de savoir ce que vaut en général l'application de la méthode mathématique à l'économie politique, nous aurions bien des critiques à adresser aux formules algébriques de M. Otto Effertz, prises en particulier. Que la formule effertzienne de la valeur $\left(\frac{w}{a+b}\right.$, où w représente l'utilité, a la quantité de travail, b la quantité de sol dépensée) constitue un progrès sur la formule rodbertienne et marxiste, c'est possible. Mais qui prend encore au sérieux la théorie de la valeur-travail, dont Ricardo lui-même avait montré l'imperfection? et combien la formule d'Effertz nous apparaît comme grossière, si on la compare à la formule de Jevons, Karl Menger et Walras! Que d'ailleurs la théorie effertzienne permette de fonder un régime de distribution équitable des biens, rien ne nous semble plus contestable. La quantité de travail est toujours un des facteurs du quotient, et, dans la mesure où la valeur varie en fonction du travail, toutes les objections adressées par Karl Marx, dans sa *Misère de la Philosophie*, à la tentative de transformer en définition de la justice économique une théorie de la valeur telle qu'elle se réalise sous le régime de l'échange et de la concurrence, gardent toute leur valeur. On a l'impression que l'appareil algébrique dont s'enveloppe la pensée de M. Effertz dissimule mal la grossièreté des notions sur lesquelles l'algébriste opère.

Il y a un pédantisme d'Université officielle, et un pédantisme d'Université populaire. M. Effertz, nous en avons peur, est un pédant du second genre. Mais ce serait être, en retour, un pédant du premier genre que de se refuser à tirer de son ouvrage, avec ses défauts, tout le profit qu'on en peut tirer. Le livre est riche en analyses ingénieuses, en idées neuves. M. Landry a montré déjà quel parti les économistes pouvaient tirer de la distinction établie par M. Effertz entre les deux notions de la *rentabilité* et de la *productivité*. Recommandons aux moralistes la lecture du chapitre intitulé « les Antagonismes économiques » (pp. 250 sqq.), et du chapitre premier de la troisième partie, intitulé « Préliminaires » (pp. 465 sqq.), qui sont de véritables chefs-d'œuvre satiriques. M. Andler, en critiquant Marx, avait travaillé à réhabiliter les socialistes français de la grande époque. La sympathie qu'a éveillée, chez M. Andler, le livre de M. Effertz, s'explique par les analogies profondes qui existent entre ce livre et les ouvrages des Saint-Simoniens, des Fouriéristes, ou encore les premiers écrits de Proudhon : c'est le même autodidactisme, la même inventivité, la même liberté d'esprit absolue vis-à-vis de la réalité sociale.

L'Esprit du temps, par Michel Salomon. 1 vol. in-16 de xi-337 p., Perrin et Cie, 1906. — A la fin de son *Avant-propos*, M. Salomon donne à la fois et le plan et l'inspiration de son livre, en définissant *l'Esprit du temps* : « Il est *scientifique* ou affecte de l'être, et la philosophie n'en témoigne pas seule, non plus que la littérature ou l'art. Les mœurs en déposent à leur manière, influencées par les progrès matériels dus aux savants et par une atmosphère intellectuelle faite de leurs théories et de leurs hypothèses. Il n'est pas jusqu'à la religion qui ne l'atteste, sinon par l'*évolution du dogme*, au moins par le renouveau de l'apologétique. Dernièrement, nous entendions un prédicateur invoquer une analogie entre la communion des saints et la solidarité biologique des cellules. Tout, enfin, en porte la marque, depuis les armes de guerre jusqu'aux jouets des enfants. » M. Salomon a-t-il fait la preuve de sa thèse? En lisant ces pages pleines d'aperçus agréables et fins, malgré leur inévitable rapidité, on risquerait d'en douter : car enfin le matérialisme simpliste des savants, le naturalisme exaspéré des romanciers, le conservatisme économique des agrariens, le sociologisme théocratique des positivistes tout cela ce sont les modes d'hier qui ne peuvent guère être considérées sans contresens comme exprimant l'esprit du temps. Bref, le livre de M. Salomon aurait pu être écrit, et peut-être a-t-il été conçu, il y a dix ans, au lendemain des controverses sur la « faillite de la science ». Mais depuis 1895 l'intellectualisme a prouvé suffisamment qu'il était générateur de vie droite et d'action féconde. M. Salomon demande, avec M. Brunetière, « où sont les droits de la philologie à mettre sous sa dépendance, et comme à la discrétion d'une question de grammaire ou d'épigraphie, la foi de l'humanité ». Mais ce droit est un fait, que le christianisme lui-même a créé, qu'il ne dépend plus de lui de révoquer. Que M. Salomon s'attache donc à comprendre un pareil fait : il comprendra du même coup comment la destinée de la France a changé, pour

une simple question d'expertise d'écritures.

Le gouvernement de soi-même. *Essai de psychologie pratique* par Antonin Eymieu. 1 vol in-16, Paris, Perrin et Cie, 1906. — Ce livre est un recueil de conférences faites à Lyon, et si nous ne nous trompons, devant un auditoire catholique. Mais l'auteur a écarté la théologie et la dogmatique pour se placer sur le terrain plus large de la philosophie morale ou, comme il dit lui-même, de la « psychologie pratique ». S'il y a encore de l'éloquence et parfois quelque longueur dans sa manière il y a aussi des connaissances solides, des détails concrets, des références aux études positives de la psychologie contemporaine. Quant au fond, il se résume exactement dans les trois principes qui dominent chacun des développements de M. Eymieu. 1° « L'idée incline à l'acte dont elle est la représentation; telle est la loi psychologique. J'en tire ce principe de conduite : *Entretenir en soi des idées conformes aux actions que l'on veut faire*; et inversement : *Ne pas entretenir des idées conformes aux actions que l'on veut éviter.* » 2° « L'acte suscite le sentiment dont il serait l'expression normale : telle est la loi psychologique. — Le principe de conduite qui en découle est donc que pour se donner le sentiment que l'on veut avoir il faut *agir comme si* on l'avait déjà. » 3° « La passion porte au maximum et utilise pour son but les forces psychologiques humaines. — Le principe à suivre est donc qu'il faut se donner une passion bien choisie pour arriver à son maximum de rendement. »

Histoire de la philosophie, par *Son Éminence le cardinal* Zéphirin Gonzalez, *des Frères prêcheurs, archevêque de Séville*, traduite de l'espagnol, avec autorisation de l'auteur, et accompagnée de notes, par le R. P. G. de Pascal, *missionnaire apostolique, docteur en théologie* (tome IV). 1 vol. in-8 de 528 p. Paris, Lethielleux. — Le quatrième volume de cet ouvrage dont le P. de Pascal a terminé il y a plus de quinze ans la traduction, traite de la philosophie du xixe siècle. Avec beaucoup de sagacité c'est la philosophie kantienne qui est adoptée comme principe de division : les cinquante-cinq premiers chapitres énumèrent les philosophes qui ont développé les différentes formes du rationalisme, en les répartissant par nations; les quarante-un suivants énumèrent, suivant le même plan, les représentants de la philosophie catholique. Nous n'insisterons pas sur les jugements doctrinaux de M. Gonzalez qui mettent en cause, dès les premières pages, le pantheisme de Kant, et le sensualisme de Fichte (p. 14); nous recommandons seulement le livre comme un répertoire utile particulièrement pour le catalogue des écrivains catholiques, et aussi pour la critique doctrinale que M. Gonzalez fait de plusieurs d'entre eux de son point de vue propre. Ce point de vue est le néo-thomisme que l'auteur appelle lui-même « une réaction proprement philosophique », et pour laquelle l'honneur de l'initiative appartiendrait à l'Italie et à l'Espagne où fut publiée et étudiée dès son apparition la *Summa theologica* du dominicain Roselli (p. 335).

La philosophie et l'apologétique de Pascal, par E. Jansenns, docteur en droit, agrégé de philosophie. 1 vol. in-16 de xi-395 p., Paris, Alcan, 1901. Bibliothèque de l'Institut supérieur de philosophie, à Louvain. — « Ceci, dit M. Jansenns dans son *Avant-propos*, n'est pas un livre, mais une série de mémoires. » Pourtant, si on excepte le premier chapitre qui étudie la méthode de Pascal en physique et qui pourrait d'ailleurs être considéré comme une introduction, c'est autour de la valeur apologétique de l'œuvre pascalienne que gravitent les études de M. Jansenns, et c'est là aussi qu'est l'intérêt du livre. D'une part, M. Jansenns est un sincère et fervent admirateur des *Pensées*, il est instruit de toute la littérature du sujet, et attentif à suivre dans toute sa complexité et toute sa profondeur la dialectique de l'Apologétique pascalienne. Mais, d'autre part, il est très informé de ce qui caractérise aujourd'hui, en philosophie et en théologie, la doctrine propre de l'Église; il ne se dissimule rien du jansénisme de Pascal, ni non plus des dangers qu'il y aurait à suivre la *méthode descendante* de l'exégèse pascalienne : « Nous n'allons pas d'emblée au récit génésiaque de la faute d'Adam, et ce n'est point par le dogme de la chute originelle que nous voudrons amener le libertin à la foi. Nous n'irons pas d'Adam à Jésus-Christ, en passant par l'histoire du peuple hébreu, et en finissant par l'étude des temps chrétiens... Nous renversons le procédé, nous parcourons le chemin en sens inverse. Ou, comme dit encore M. Jansenns, il faut aller de ce qui est le plus proche de notre connaissance à ce qui l'est moins, procéder du connu à l'inconnu. » Cette méthode inductive et *ascendante*, qui part de l'Église, « puissance d'enseignement, puissance sociale, miracle historique, preuve toujours vivante », marquerait, du point de vue strictement orthodoxe où l'auteur veut se placer, l'adaptation de l'Apologétique pascalienne aux exigences démonstratives du xixe siècle.

Leibniz et l'Organisation religieuse de la Terre, *d'après des documents inédits*, par *Jean Baruzi*, avec un fac-simile. 1 vol. in-8 de 525 p., Paris, Alcan, 1907. — L'ouvrage de M. Baruzi comprend trois parties. La première, intitulée l'*Expansion vers l'Orient*, expose successivement les projets conçus par Leibniz pour inspirer à Louis XIV la conquête de l'Égypte, aux Jésuites un plan méthodique de mission et de civilisation en Chine, à Pierre le Grand la rénovation de la culture russe. La seconde, *Construction de l'Église universelle*, traite des efforts de Leibniz pour rétablir l'unité religieuse de l'Europe en réconciliant non seulement les protestants et les catholiques, mais aussi les protestants entre eux, montre « l'obstacle » où échouèrent, où devaient inévitablement échouer, semble-t-il, ses longues négociations. La troisième partie est une *Conclusion* où M. Baruzi dégage ce que Leibniz appelle *la Gloire de Dieu*, cette notion du bien général qui détermine chaque homme à travailler pour le bien de la terre, « simple signe, encore obscur, du bien de l'Univers ». L'indication du cadre ne permet guère que de soupçonner les richesses que M. Baruzi emprunte à la masse des *inédits* de Leibniz et qui lui permettent d'approfondir, jusqu'à les renouveler, les questions auxquelles il touche; et, puisqu'aussi bien M. Baruzi s'interdit à lui-même toute conclusion définitive jusqu'au dépouillement définitif du formidable dossier Leibniz, nous nous bornerons à quelques observations fragmentaires. Nous regrettons que M. Baruzi n'ait pas toujours suffisamment éclairci les indications qu'il donne sur l'attitude si complexe, parfois si mystérieuse, de Leibniz; par exemple, après avoir retracé la genèse de l'effort religieux que Leibniz devait tenter de réaliser dans le milieu hanovrien, M. Baruzi écrit : « N'était-ce que chimère? Peut-être. D'autre part s'insinuèrent en ce dessein si net de médiocres intérêts, des intrigues, des lenteurs, des préjugés. Doit-on condamner Leibniz, parce qu'il ne refusa point de s'y soumettre? Sans doute, il est diplomate; mais le diplomate, essentiellement, n'est-il pas l'homme qui extrait sa sincérité incessamment de l'expérience? » (P. 244-245.) — De même M. Baruzi s'exprime en ces termes sur la *Théodicée* : « Nulle interprétation traditionnelle ne doit interdire cette proposition : la *Théodicée* nous présente un optimisme universel et un pessimisme humain. — Plus profondément : Si le pessimisme surgit d'une méditation de l'Univers, la *Théodicée* figure un pessimisme » (p. 478). — Ces différentes perspectives entr'ouvertes sur l'œuvre de Leibniz, ces tentatives, toujours louables et toujours fondées *en un sens*, pour justifier les projets pratiques de Leibniz, risquent de voiler aux yeux du lecteur ce qui nous semble la vraie physionomie de Leibniz : la disproportion entre le génie qui est dans la théorie et la médiocrité à laquelle la pratique est condamnée. Même quand il veut apparaître à ses contemporains, apparaître à lui-même peut-être, comme un diplomate et un théologien, Leibniz est un pur philosophe. Les *inédits* dont nous devons la connaissance à M. Baruzi sont souvent significatifs à cet égard. Ainsi la vision béatifique se définit (voir p. 243, n. 3) comme la contemplation de l'universelle harmonie des choses; ainsi un fragment dont M. Baruzi signale l'importance capitale, lui permet d'écrire que le christianisme actuel est, pour Leibniz, un vrai paganisme (p. 491). Toutes les pratiques païennes ont été ressuscitées : « comme autels, encens, lumières, images, fêtes, vœux, pèlerinages, jeûnes, célibat, habillements, consécrations, cérémonies, divinations, sorcelleries... anges gardiens. » Ces chrétiens soutiennent les choses que Jésus-Christ est venu détruire : c'est un *antichristianisme* que le leur. » Et je vois bien que M. Baruzi ajoute : « Mieux que mille flexibilités, une telle évidence prouverait le christianisme de Leibniz. » Sans doute, mais elle prouve un christianisme auquel aucun de ses correspondants n'était capable de s'élever, que ce soit un politique ou un souverain, un Père Jésuite ou un Bossuet; elle prouve que Leibniz se rendait compte de leur incapacité au moment où il leur écrivait, et de là ce secret dédain qui, après avoir soutenu sa patience et sa sérénité, l'empêche finalement de sacrifier les « idées » que « ce siècle n'était pas fait pour recevoir ».

Leibniz, par M. Halbwachs. 1 vol. in-18 raisin, de 123 p. (*Collection : les philosophes*), Paris, Paul Delaplane, éditeur. — Peu d'auteurs sont aussi riches d'idées que Leibniz, et aussi nourris d'exemples. A lire Leibniz, on s'instruit de son système, et de mille autres choses; il présente les idées de telle façon qu'elles donnent plusieurs prises, s'accrochent toujours quelque part et germent dans tous les terrains. C'est ce qui fait que, le plus souvent, un résumé de Leibniz ne ressemble guère à Leibniz.

M. Halbwachs, dans ce court exposé de la philosophie de Leibniz, s'est gardé de l'abstraction et de la sécheresse. Il a su donner, en quelques pages, comme une perspective du système, au lieu d'un plan tout nu. L'exemple suit l'exemple, et tou-

jours l'idée adhère à l'exemple. C'est pourquoi les élèves et les étudiants trouveront dans ce petit livre une forte nourriture, qu'ils devront absorber lentement. Une table des matières et des références, très claire et très commode, ouvre aux lecteurs toutes sortes de chemins et sentiers dans l'œuvre touffue du philosophe. Voilà donc un excellent livre scolaire, un des meilleurs d'une collection très estimable. Ce que l'on peut trouver à reprendre dans cet ouvrage, ce sont des développements un peu compacts, où l'air manque, comme aussi un tour de phrase un peu lourd et parfois négligé. Mais ces défauts mêmes sont dans la manière de Leibniz. Il fallait, sans doute, laisser les branches se courber jusqu'à terre sous le poids des fruits. Rien ne serait pis qu'un résumé de Leibniz à la cavaliere.

Nietzsche et Socrate, par J.-B. Séverac. 1 vol. in-8 de 70 p., Paris, Cornély, 1906. — Exposé exact des jugements successivement portés par Nietzsche sur Socrate, depuis ses premiers jusqu'à ses derniers ouvrages. « Comme il ressort des textes qu'on vient de citer et de relier entre eux, Nietzsche n'a guère cessé de critiquer et d'accuser Socrate, mais il ne l'a pas toujours fait de la même manière et n'a pas toujours eu de lui exactement la même conception » (p. 44). M. Séverac n'attache-t-il pas trop d'importance, dans son exposé, à ce qu'il appelle la seconde phase de la pensée de Nietzsche (pp. 23-30), simple période de transition, en réalité, entre une attitude philosophique et une autre? Et M. Séverac n'exagère-t-il pas la différence entre les jugements portés par Nietzsche sur Socrate, au commencement et à la fin de sa carrière? Nietzsche reste toujours le philosophe du romantisme, le plus intransigeant des romantiques, et a toujours raison — pessimiste d'abord, optimiste ensuite — d'apercevoir en Socrate, le plus exclusif des rationalistes, le fondateur du rationalisme, l'adversaire type de sa philosophie.

Philosophische Terminologie in psychologisch-sociologischer Ansicht, par F. Tönnies, professeur à l'Université de Kiel. 1 vol. in-8 de xvi-106 p., Leipzig, Th. Thomas, 1906. — Édition allemande de l'ouvrage ayant obtenu le prix Welby, et, à ce titre, publié en anglais dans le *Mind* (juillet 1899-janvier 1900). L'auteur était déjà bien connu par son ouvrage *Gemeinschaft und Gesellschaft*, où il opposait les deux sens antithétiques du mot *société* : la société morale, ou communauté, faite d'altruisme et de ressemblances, dont la famille est le type; et la société d'exploitation réciproque, faite de différenciations coordonnées, comme l'État industriel et capitaliste. Telles sont les vues qui l'ont dirigé dans l'étude du présent problème. Le langage est le produit d'une volonté sociale et, comme tel, il est dans une certaine mesure sous notre dépendance; nous sommes libres d'agir sur lui. Mais liberté n'est pas caprice. Point de liberté sans loi d'obligation. Nous devons nous considérer comme membre d'une grande *communauté*, la république des savants : le but suprême de la maîtrise philosophique est d'être compris par cette communauté, d'agir en elle et pour elle, de se faire reconnaître pour un de ses membres, et d'y trouver à son tour des continuateurs et des collaborateurs. Pour cela il faut user d'un langage qui soit, non artistique et individuel, mais impersonnel et communicable. La grande coopération scientifique internationale qui s'accomplit aujourd'hui réclame son instrument : une langue également internationale, qui serait un latin suffisamment modernisé pour répondre aux besoins de notre époque; une académie fixerait et maintiendrait, par une autorité d'ailleurs toute morale, le sens des termes scientifiques. Cette langue, en effet, *ne* serait *que* savante : pour les relations commerciales, l'auteur prévoit l'avènement de l'anglais à l'état de langue universelle.

Trois appendices accompagnent l'ouvrage : un article publié en 1900 dans la *Zeitschrift für Hypnotismus*; une réponse à des objections de lady Welby; enfin une courte note sur l'ouvrage du même auteur *What is meaning*. — Le premier est le plus considérable : il développe les idées de M. Tönnies sur le langage philosophique et passe en revue les principales contributions apportées à cette date au mouvement terminologique (Eucken, Lady Welby, Lalande, Vailati). Il est complété par la nouvelle préface (1906) qui mentionne de plus MM. Zamenhof, Couturat, Schuchardt, Ostwald en ce qui concerne la langue universelle, Baldwin et Eisler en ce qui concerne la terminologie philosophique.

Ueber die Grundlagen der Geometrie par G. Frege, prof. de l'Université d'Iéna; 3 articles extraits du *Jahresbericht der deutschen Mathematiker-Vereinigung*, Hefte 6, 7, 8, 9 (1906). — Ces articles, dont le contenu est exclusivement logique, et non mathématique, sont une critique du célèbre mémoire de Hilbert et d'un autre mémoire de Korselt, sous le même titre. L'auteur reproche à ces deux mathématiciens de confondre les *axiomes* et les *définitions*, de prétendre définir des con-

cepts au moyen des axiomes; non seulement ils donnent ainsi au mot *axiome* un sens tout différent du sens classique depuis Euclide; mais il importe de distinguer nettement les axiomes des définitions, quand on se propose d'établir l'indépendance et la compatibilité des axiomes de la Géométrie. Un axiome est, au sens traditionnel, une proposition vraie, mais indémontrable. Une définition, au contraire, n'affirme rien, n'est ni vraie, ni fausse : elle pose une équivalence entre un signe inconnu et un ensemble de signes connus, pour fixer le sens du premier. Toute définition mathématique est nominale, quelle que soit la méthode (analytique ou synthétique) par laquelle on y arrive, et qui n'influe en rien sur sa forme logique. Or les axiomes de Hilbert ne sont pas des propositions vraies ou affirmées comme telles, car ils contiennent des termes inconnus, qu'on pourrait et devrait remplacer par des lettres indéterminées (*point*, *droite*, *plan*, etc.). Ils ne sont pas non plus des définitions nominales, car ils n'ont pas la forme d'équivalences de signes, et d'ailleurs ils ne déterminent nullement (même implicitement) le sens des termes inconnus qui y figurent. Ce ne sont même pas des *élucidations* (*Erläuterungen*) de termes primitifs, indéfinissables, car de telles élucidations, utiles pour la transmission des pensées et l'entente entre savants, n'ont qu'une valeur propédeutique et ne font pas partie de la science, tandis que les axiomes de Hilbert servent de base à sa théorie, de prémisses à ses raisonnements. Selon Korselt, les axiomes sont des propositions générales, c'est-à-dire indéterminées, qui peuvent recevoir diverses interprétations, et être tantôt vraies, tantôt fausses. Mais une proposition ne peut pas être indéterminée : elle est vraie ou fausse, pas de milieu. De même, il n'y a pas de raisonnement « général » ou « formel » qui puisse recevoir plusieurs interprétations; ce qu'on appelle ainsi, c'est un *schème* de raisonnement, qui n'a pas de sens par lui-même. Au fond, les pseudo-axiomes de Hilbert sont simplement les *hypothèses* de ses théorèmes, formulées à part, suivant l'habitude des mathématiciens; ce ne sont pas des propositions, mais des parties de propositions. Et les termes inconnus qui y figurent servent simplement à marquer la généralité, comme les lettres en Algèbre. Quand on dit : « Soit a un nombre entier; $a(a-1)$ est un nombre pair », on ne définit pas a, et on n'affirme rien de $a(a-1)$; on affirme simplement le jugement hypothétique : « Si a est un nombre entier, $a(a-1)$ est un nombre pair » : a indique la variable, qui doit être la même dans les deux membres (hypothèse et thèse) du jugement. Les deux membres d'un jugement hypothétique ne sont pas des jugements; un jugement hypothétique ne diffère pas d'un jugement catégorique, et énonce une relation entre concepts : « Si $a^2 = 1$, $a^4 = 1$ » équivaut à : « Toute racine carrée de 1 est une racine bicarrée de 1 ». Il n'y a pas d'objet ni de proposition indéterminée : « $x > 0$ » n'est pas une proposition, c'est le concept « nombre positif ». Maintenant, quand, dans un jugement hypothétique, on substitue aux variables des valeurs (constantes), l'hypothèse et la thèse *deviennent* des propositions (vraies ou fausses), et si l'hypothèse est vraie, on peut affirmer séparément la thèse : c'est ce qu'on appelle *raisonner du général au particulier*. Par suite, quand on applique une théorie formelle (une géométrie) à un contenu particulier, les hypothèses deviennent des axiomes, si elles sont vérifiées; et l'on peut alors parler de l'indépendance des axiomes. En général, une proposition est indépendante d'un ensemble G de propositions, si l'on ne peut pas la déduire de G au moyen des lois logiques; en particulier, si elle est fausse alors que les propositions G sont vraies. Mais les lois logiques sont supposées connues, et ne font pas partie de l'ensemble G. La logique n'est pas purement et absolument *formelle*, car elle a un contenu propre, les notions et relations logiques (identité, subsomption, etc.), qu'on ne peut pas remplacer indifféremment par d'autres. Telles sont les critiques rigoureuses et profondes que M. Frege adresse au formalisme symbolique ou verbal à la mode chez les mathématiciens. Cette leçon de logique adressée à quelques-uns d'entre eux est peut-être sévère, mais certainement pas inutile, et elle montre quelle distance sépare M. Hilbert des logisticiens, avec lesquels on a cru pouvoir le confondre.

Einführung in die Philosophie des Strafrechts auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage, par J. Makarewicz, professeur à l'Université de Cracovie. 1 vol. de IX-452 p., Stuttgart, Ferdinand Enke, 1906. — Le développement des institutions juridiques, nous dit M. Makarewicz, se fait selon une loi invariable, de telle sorte que si l'on connaît une phase de ce développement, il est possible de déterminer la voie qu'il suivra ultérieurement. L'auteur examine successivement : 1° Les actes immoraux et les actes punis-

sables; 2° L'Évolution du crime; 3° L'Évolution de la peine; 4° L'Évolution du droit international criminel; 5° L'Évolution de la responsabilité pénale.

1° Reprenant les conceptions de l'école sociologique, M. Makarewicz explique le ou blâme la pénalité qui s'attache à un acte, comme une réaction du groupe social contre le membre de ce groupe qui en a heurté les sentiments, ou transformé les lois. Le blâme et la peine sont antérieurs à la constitution de l'État, et se rencontrent chez les peuples qui sont encore à la période primitive de leur développement. 2° L'évolution du crime présente trois phases : Dans les premiers temps le crime est la révolte des faibles contre ceux qui ont la force et le pouvoir. Dans une seconde période le crime est conçu comme une atteinte à la divinité. Le souverain temporel est le « fils de la divinité ». Enfin dans les temps modernes le crime est l'acte commis contre la société et contre les intérêts sociaux. 3° Deux agents principaux contribuent à l'évolution de la peine : la réaction sociale et la vengeance privée. La réaction sociale prend tantôt la forme d'une vengeance sociale (lynch), tantôt la forme d'un châtiment infligé par le chef de famille; enfin, elle a aussi un caractère sacré (sacrifice à la divinité outragée). La vengeance privée n'a en soi aucune signification sociale elle n'est qu'une manifestation de la passion individuelle. Mais, quand le groupe social reconnaît le principe de la vengeance personnelle, cette vengeance devient un fait social (le bourreau devient le vengeur). Cependant la conception qu'on se fait de la peine se transforme : on abandonne l'idée primitive et sauvage de la vengeance, et l'on considère de plus en plus la peine comme une mesure de protection et de préservation.

5° A l'origine les lois du groupe social ne s'appliquent qu'aux membres du groupe, l'étranger est traité en ennemi. Les relations commerciales détruisent à la longue cette conception étroite des choses. Cependant, même dans les nations civilisées, la répression des crimes commis à l'étranger n'a pas le même caractère que la répression du crime commis sur le territoire national. Le principe de la répression universelle devrait, évidemment, dominer cette matière.

6° La conception qu'on s'est faite de la responsabilité pénale a d'abord été *collective* et *objective*, elle tend à devenir *individuelle* et *subjective*.

On frappait primitivement le groupe ou la famille du délinquant. On cherche maintenant à ne frapper que l'individu coupable. On s'attachait, surtout, autrefois, pour mesurer la responsabilité, au dommage matériel qu'avait causé le criminel (point de vue objectif). De nos jours, on tient compte de plus en plus dans l'application de la peine de l'intention coupable de l'agent (point de vue subjectif). L'évolution du système de répression de la tentative criminelle est fort instructive à ce point de vue : à l'origine le fait dommageable entraîne seul la responsabilité pénale, la tentative n'est pas punissable. Plus tard, on punit la tentative, mais, si elle n'est pas suivie d'une exécution effective, on applique les circonstances atténuantes dans l'évaluation de la peine. La théorie du « délit impossible » subit la même transformation, ce n'est que dans les législations modernes qu'on le punit.

L'ouvrage de M. Makarewicz n'est peut-être pas très neuf. Le lecteur du bref résumé qui précède a sans doute reconnu au passage bien des idées déjà rencontrées au cours de ses lectures antérieures. C'est probablement par le caractère très général de sa philosophie juridique qu'il faut expliquer l'ambition avouée par l'auteur, et sans doute excessive, de prévoir « en quelque sorte mathématiquement » le développement des institutions juridiques : il eût été, croyons-nous, plus conforme aux règles d'une bonne méthode critique, de définir par où la prévision sociologique diffère radicalement de la prévision dont les véritables sciences exactes sont susceptibles. Mais, tel quel, l'*Einführung* constitue une bonne mise au point des dernières conclusions de la sociologie du droit : à ce titre, on en peut recommander l'étude au lecteur philosophe.

Bewusstsein und Erkenntniss bei Descartes von Rudolf Keussen. 96 p. in-8; Halle, Max Niemeyer, 1906. — Cette étude concise, mais élégante et solide, a paru dans la collection dirigée par Benno Erdmann : *Abhandlungen zür Philosophie und ihrer Geschichte*, XXII : elle a pour objet d'étudier comment Descartes, parti de la métaphysique du *Cogito*, de l'affirmation de la pensée comme attribut d'une substance, arrive aux déterminations proprement psychologiques de la vie mentale, à la classification des idées, aux rapports réciproques des différentes fonctions, représentation, passion ou volonté. M. Keussen a eu l'ingénieuse idée de dresser en cinq schèmes différents le tableau des facultés que nous présentent successivement les *Regulæ*, les *Méditations*, les *Principes*, les *Notes sur le Placard de 1647*, et enfin le *Traité des*

passions. M. Keussen a minutieusement dépouillé les textes de Descartes, et il marque avec intelligence les connexions de la doctrine cartésienne avec les théories diverses des philosophes du XVIIe siècle, quoique ses indications soient trop souvent dépourvues de conclusions générales. M. Keussen aurait eu l'occasion d'élargir l'horizon de ses recherches et de préciser la portée du point de vue cartésien, s'il avait pris contact avec la littérature française sur Descartes, dont il ne paraît pas soupçonner l'existence.

Französische Skeptiker, Voltaire, Mérimée, Renan. *Zur Psychologie des neueren Individualismus*, von ROBERT SAITSCHIEK. 1 vol. in-16 de VI-304 p., Berlin, Hoffmann, 1906. — « La connaissance la plus réelle qui soit, écrit M. Saitschiek, c'est incontestablement la connaissance de l'homme. » M. Saitschiek fait de la critique parce qu'il est subjectiviste, et que la critique, comme il l'entend, « suppose, ou, pour mieux dire, constitue une philosophie qui repose sur des expériences internes ». Il se défend, d'ailleurs, de faire de la critique. « La réfutation des idées est aussi loin de ma pensée que toute « intention critique » : les idées se réfutent aussi peu que les caractères : on ne doit que chercher à les connaître dans leur source, et il peut arriver que cette connaissance constitue la critique la plus destructive ». M. Saitschiek est « psychologue ».

Il étudiera donc successivement, chez Voltaire, chez Mérimée, chez Renan, l'homme, le philosophe, l'écrivain. Voici Voltaire. On peut regretter que M. Saitschiek, dans le chapitre consacré à la philosophie de Voltaire, n'ait pas procédé davantage en historien, distingué des périodes, car ce n'est pas le même Voltaire qui écrivit *Candide* et avoua ne pas comprendre l'horloge universelle sans horloger. Mais l'analyse de la pensée de Voltaire est somme toute exacte : une théologie purement mécaniste, une morale exclusivement sociale, bref une philosophie de l' « extérieur ». Voici Mérimée. Pourquoi Mérimée? et n'y a-t-il pas un certain défaut de proportion à le placer sur le même plan que des « hommes représentatifs » tels que Voltaire et Renan? Voici Renan, dont la personnalité est plus embarrassante pour M. Saitschiek que celle de Voltaire : car il y a chez Renan du subjectivisme, et, pour tout dire en un mot, du germanisme. Oui, mais « le subjectivisme est-il intérieur à la pensée de Renan? et l'intelligence de Renan, par-dessus tout, sceptique et objective, n'a-t-elle pas « joué » avec ce subjectivisme dont elle ne comprenait pas le sérieux et la profondeur? Ici encore il faudrait peut-être distinguer, dans l'ordre du temps, plusieurs Renan : le Renan de l'*Avenir de la Science*, le Renan d'avant 1870, le Renan des dernières années.

M. Saitschiek, on s'en rend compte, est plus critique qu'il ne dit. Mais au nom de quelle doctrine discute-t-il le scepticisme de Voltaire, Mérimée et Renan? Il reproche à Voltaire de n'avoir pas compris ce qu'il y a de vraiment profond dans les Evangiles, d'avoir conçu toujours le Christ comme un Socrate ou un Confucius de qualité inférieure : « Pour Voltaire c'est la Morale qui est le souverain bien, et non l'effort héroïque de la personnalité ». M. Saitschiek est-il donc chrétien? Mais M. Saitschiek défend ensuite, presque avec le même âpreté, à Renan de n'avoir pas compris Schopenhaner, d'avoir reculé devant les négations catégoriques de celui-ci. « Renan est aussi impuissant à nier systématiquement la vie qu'à l'affirmer systématiquement. » Au fond, entre M. Saitschiek et les écrivains qu'il étudie, il y a moins conflit de doctrines que conflit de tempéraments. L'un est « romantique », les autres et Renan lui-même, « rationalistes ». L'un répond au type de l'Allemand idéal tel que nous autres Français le concevons : les autres sont des Français exemplaires, selon la formule allemande. Maintenant, vaut-il mieux être romantique ou rationaliste? « tudesque » ou « welche »? M. Saitschiek résoudra-t-il le problème? Le problème comporte-t-il une solution.

Schopenhauer-Wagner-Nietzsche, par LESSING. 1 vol. in-8 de 482 p., Münich, 1906. — Conférences de vulgarisation, intéressantes et bien présentées sur les problèmes de doctrine ou de psychologie qui se posent à propos de ces trois personnages : un intéressant chapitre sur le conflit de Nietzsche et de Wagner. C'est un livre bien fait pour le grand public, beaucoup plus qu'une étude d'histoire de la philosophie.

Studies in Philosophy and Psychology, by former students of CHARLES EDWARD GARMAN, *in commemoration of twenty five years of service as teacher of philosophy in Amherst College*, 1 vol. in-8 de XXIV-411 pp., Boston and New York, Houghton, Mifflin and Co, 1906. — M. JAMES HAYDEN TUFTS décompose en ses éléments logiques la notion d'« évolution morale ». M. WALTER FRANCIS WILLCOX étudie « l'expansion de l'Europe dans son influence sur la population » : il considère l'expansion prodigieuse de la population européenne comme le fait le plus impor-

tant de l'histoire moderne, nie que cette expansion conduise à l'extinction des races européennes, ne croit pas qu'elle ait eu pour effet une aggravation de la misère, l'explique par la décroissance du taux de la mortalité beaucoup plus que par un relèvement du taux de la natalité. M. Robert Archers Woods définit « la démocratie, nouveau développement de la puissance humaine ».

« Pour le xxe siècle, la démocratie n'est pas seulement une théorie de la politique; elle envahit audacieusement les empires de l'industrie, de l'éducation, des relations sociales, de la morale, et de la religion... Une fois que l'idéal du collectivisme démocratique, qui comprend l'action gouvernementale à ses degrés divers et les formes multiples de l'organisation libre inspirée par l'esprit civique sera pleinement réalisé sur le domaine de l'éducation, nous verrons le pouvoir de la démocratie s'affirmer plus fortement que jamais, en créant des ressources nouvelles et beaucoup plus grandes pour l'avancement du bien-être humain... Il y a un rapport étroit entre la démocratie et le cosmopolitisme. Un système qui a pour objet, et qui implique, pour réussir, la suppression de la discorde, de la haine et du frottement dans les limites d'une société ou d'une nation, conduit nécessairement par degrés à l'abolition des mêmes barrières, quand elles s'opposent aux relations d'homme à homme entre sociétés et nations différentes ». M. Franck Chapman Sharp analyse le jugement moral, considère la notion d'approbation comme primitive, la notion d'obligation comme dérivée. « Une fin est moralement approuvée lorsqu'elle est telle que, nous plaçant en imagination dans un ordre social grand ou petit, nous désirons que chaque membre la poursuive, dans les conditions données... L'obligation peut être définie le sentiment d'approbation qualifié par le sentiment d'aversion provoquée par le désagréable. » M. Frederick J. E. Woodbridge déclare la guerre à toutes les formes de l'idéalisme, et à « la conception de la conscience qui, dominant la plus grande portion de la philosophie moderne, pénétrant jusqu'à la pensée d'hommes tels que Huxley et Spencer, a été fixée avec assez de précision par Descartes, Locke et Kant » : la conscience n'est qu'une relation entre d'autres relations, et susceptible d'être étudiée scientifiquement comme les autres. M. Edwin Lee Norton traite de « l'élément intellectuel en musique. » Suivent deux études singulièrement discordantes. M. William Longstreth Raub montre, ingénieusement, que le nouveau pragmatisme (« l'empirisme radical de James, l'empirisme immédiat de Dewey, l'humanisme de Schiller ») ne diffère en somme du Kantisme que par le mode d'expression. Après quoi M. Eugene William Lyman demande que l'on régénère la théologie chrétienne en la traduisant dans le langage du pragmatisme. Le volume s'achève par une série d'études de psychologie expérimentale (Edmund B. Delabarre : *Influence of surramding objects on the apparent direction of a line.* — Edgar James Swift : *Beginning a language; a contribution to the psychology of learning.* Curieux article. — Arthur Henry Pierce : *An Appeal from the prevailing doctrine of a detached subconsciousness.* Discussion de la thèse du « moi subliminal », mise en vogue par l'école de William James. — Robert Sessions Woodworth : *The cause of a voluntary movement.* — Charles Theodore Burnett : *An experimental test of the classical theory of volition*).

L'unité de vues de ce recueil — unité très peu rigoureuse — doit être cherchée dans la « Lettre du professeur Garman » qui sert d'introduction au recueil. M. Garman constate « qu'il paraît y avoir à notre époque une résistance invisible aux idées nouvelles de la part des étudiants, résistance qui s'est accrue au cours des dernières années », et explique les procédés pédagogiques employés par lui pour triompher de ce misonéisme. Il montre pourquoi l'enseignement de la philosophie, de la psychologie et de la morale est supérieur à l'enseignement des sciences mathématiques et physiques, pour le développement de l'autonomie intellectuelle de l'étudiant. Comment, d'ailleurs, enseigner la philosophie? M. Garman commence par étudier avec ses étudiants un problème particulier de psychologie (par exemple l'hypnotisme et les cas de dédoublement de la personnalité chez Binet); il passe ensuite, en étudiant Berkeley, Hume, Stuart Mill, au problème de la liaison de l'âme et du corps, et à l'étude des fonctions automatiques de la vie mentale. « Le sujet est alors bien compris par les étudiants, qui finissent par croire que des habitudes physiques suffisent pour rendre compte des convictions les plus sacrées... Nous passons alors à des discussions telles qué peut nous en fournir la théorie du *mind stuff* chez Clifford et James, et nous analysons Herbert Spencer jusqu'au moment où les élèves comprennent clairement la thèse énoncée par Wundt, à savoir qu'il doit exister une causalité psychologique. Nous sommes alors prêts à lire Kant »;

et c'est de la « Critique de la Raison pratique », que M. Garman utilise pour montrer à l'étudiant qu'il ne peut trouver d'hypothèse pour fonder sa connaissance du monde physique qui n'implique, pour fonder celui-ci, quelque chose de plus que le monde physique. Ce résumé suffit-il pour caractériser cette pédagogie philosophique américaine, très différente en somme de notre pédagogie européenne, beaucoup plus réaliste en ce sens qu'elle est beaucoup plus indifférente aux problèmes critiques de l'épistémologie et de la méthodologie très psychologique et très métaphysique à la fois?

Il Sentimento imperialista, *studio psico-sociologico*, par Giov. Amadori Virgilj, con prefazione di Errico de Marinis. 1 vol. in-16 de xxii-340 p., Milan, Sandron, 1906. — Dans l'introduction, l'auteur annonce qu'il veut appliquer à l'étude du problème qu'il se pose, la méthode psycho-sociologique, et définit ce qu'il entend par là, ce qui constitue un « état de conscience collectif », un « individu social », et comment « le monde psychique, effet du milieu physique ou intellectuel, peut être une cause originaire, dans de certaines limites, de l'évolution mentale et par suite de l'évolution sociale » : la méthode psycho-sociologique se trouve donc douée d'une certaine autonomie. M. Virgilj l'applique à définir l'essence du phénomène impérialiste, étudié chez les trois grands peuples impérialistes d'aujourd'hui : peuple allemand, peuple anglais, peuple américain. L'impérialisme consiste dans l'instinct de domination (chap. IV), se justifie par la croyance à la supériorité de la race impériale, et par suite au bien qui résultera pour l'humanité de la réalisation de ses ambitions politiques (chap. V); il se fonde, pour croire au succès de ses entreprises, sur une sorte de « religionisme » (chap. VI) : il réconcilie les classes dans cette foi commune, et s'oppose par là à l'autre grand sentiment collectif d'aujourd'hui, au socialisme (chap. VII). Dans une seconde partie, l'auteur étudie les causes du sentiment impérialiste : causes intellectuelles et causes politico-économiques. Dans une troisième partie, il cherche à en définir les effets, produits les uns par la pénétration « négative » (le sentiment nouveau chasse les sentiments anciens), les autres par la pénétration positive (le sentiment nouveau transforme les sentiments anciens) du sentiment impérialiste.

Les réflexions de M. Virgilj s'appliqueraient tout aussi bien à l'impérialisme selon Napoléon, Charles Quint, Auguste, Alexandre ou Cyrus, qu'à l'impérialisme selon Chamberlain, Guillaume II et Roosevelt : cela nous fait craindre que sa méthode « psycho-sociologique » ne soit trop indéterminée dans ses principes pour être féconde. Dans l'analyse des causes du sentiment impérialiste, M. Virgilj fait bien une place au mobile économique; mais c'est une place secondaire. La grande différence entre l'impérialisme nouveau et les impérialismes anciens, n'est-ce pas cependant que celui-là est un impérialisme de producteurs? Les peuples impérialistes du passé voulaient conquérir le monde pour le faire travailler à leurs profit. Les peuples impérialistes d'aujourd'hui veulent imposer au reste du monde l'achat de leurs produits. D'où une foule d'effets que l'observation des anciens empires ne peut nous aider à deviner, mais que M. Virgilj aurait pu chercher à prévoir s'il avait mieux aperçu ce qui fait, selon nous, la spécificité du nouvel impérialisme. Cette critique faite, louons, dans le livre de M. Virgilj, l'ingéniosité de certaines analyses, la largeur de certaines vues d'ensemble; et regrettons seulement, pour finir, qu'il écrive avec une prolixité dialectique et une emphase abstraite, qui rebutent souvent le lecteur.

Il valore dell' atarassia Epicurea, F. Umberto Saffiotti. 1 vol. in-8 de 24 p., par Accademia Dafnica di Science, Lettere ed Arti in Acircale; Rendiconti, Serie II, vol. I, 1905. — L'objet du travail de M. Saffiotti est surtout dogmatique : il entend montrer qu'il existe, contrairement à l'opinion d'Épicure, un état intermédiaire entre le plaisir et la douleur. Cet état est précisément l'ataraxie, qu'Epicure veut, à tort, confondre avec le plaisir en repos. Il est toujours dangereux de confronter avec nos idées modernes les doctrines anciennes et de comparer Épicure avec W. James et Trojano. Cela est plus dangereux encore, si l'on ne connaît ces doctrines anciennes que par des travaux modernes et fort discutables, comme celui de Guyau. Tout ce qu'on peut dire de M. Saffiotti, c'est qu'il a pris beaucoup de peine pour réfuter l'interprétation de Guyau; mais que ses critiques n'atteignent pas Épicure lui-même. La brochure est, du reste, claire, agréablement écrite, et témoigne une fois de plus du zèle des Italiens pour les travaux de philosophie ancienne.

Psihologia martorului, par C. Radulescu, Motru, Bucarest, Socec et Cie, éditeurs, 1906. — L'ouvrage récent du distingué professeur de l'Université de Bucarest a pour objet de montrer le profit que le magistrat et le juriste pourraient tirer des connaissances psychologiques.

Le magistrat est souvent obligé de prononcer une sentence, surtout en matière pénale, sur la simple déposition du témoin. Or le témoin n'est pas infaillible. S'il ne trompe pas, il peut se tromper lui-même. Son témoignage peut être inexact, à cause d'un défaut des sens ou de l'aperception, ou bien à cause de la difficulté de s'exprimer (très grande chez les témoins incultes), ou encore à cause d'une suggestion exercée sur le témoin, ou enfin à cause d'un trouble de la mémoire. Le magistrat doit connaître toutes ces causes d'erreur et il doit vérifier, selon le cas, si l'une de ces causes ne s'est pas produite.

M. Motru offre d'excellentes indications sur la manière dont le juge peut faire cette vérification pour se rendre compte de la valeur d'un témoignage. Il considère ensuite les témoignages de mauvaise foi et nous donne le moyen de les reconnaître. Bien plus, il nous fait connaître une expérience grâce à laquelle on peut découvrir que le témoin ou l'inculpé cache la vérité. L'expérience est fondée sur la force de l'association des idées.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Archiv für systematische Philosophie. Berlin, 1906. — Bernard Wities. — *Humes Theorie der Leichtglaübigkeit und kritik dieser Theorie, nebst Versuch einer eigenen Erklärung* (p. 66-83). — Avant d'entrer dans l'examen de la théorie de Hume, M. Wities analyse la crédulité et en distingue deux espèces qui se présentent comme assez différentes. La première forme de crédulité n'est qu'une croyance exagérée à la véracité de l'homme en général : elle n'est qu'un excès de confiance dans la droiture et la sincérité de nos semblables, et l'expérience et la réflexion suffisent à nous en guérir. La seconde forme de crédulité, la vraie crédulité ne présuppose par la droiture chez les autres, s'accompagne souvent même de méfiances injustifiées et consiste surtout dans la propension à donner facilement créance aux histoires les plus invraisemblables, à rechercher le mystérieux et le merveilleux. Elle fait partie de la nature de l'esprit, est la propriété d'un entendement, et, comme l'entendement n'a pas de correcteur, au-dessus de lui, on ne s'en guérit pas.

Après ces préliminaires, Wities expose la théorie de Hume qui voit dans la crédulité une propriété fondamentale qui forme le principe de presque toutes nos connaissances (*Traité de la Nature humaine*, I, section IX. — Cf. page 152 de la trad. Renouvier-Pillon.) Hume explique la crédulité par une sorte de raisonnement : 1° nous supposons une connexion entre les paroles et les récits des hommes et certaines idées dans leur esprit; 2° nous supposons ensuite que « ces idées sont en connexion avec les faits ou objets qu'elles représentent ».

Il y a là une véritable inférence de l'effet à sa cause, et cette inférence a même plus de force qu'une inférence ordinaire, parce que « le témoignage des hommes renvoie directement à sa cause et qu'il faut le considérer comme une image en même temps que comme un effet. » Wities critique cette explication, en montrant qu'il est impossible de considérer comme un rapport causal le rapport entre l'énonciation et le fait énoncé. Le principe de ressemblance (p. 153-154), qu'invoque Hume, est également impuissant à rendre compte de la crédulité : car « pour trouver un objet, un spectre par ex., semblable à un autre objet, la représentation du conteur, il faut déjà croire à l'existence du spectre ». La théorie de Hume soulève encore d'autres difficultés, et est inacceptable.

Hume a mal posé la question : ce n'est pas la genèse de la crédulité qu'il faut expliquer, c'est l'affranchissement de la crédulité. La crédulité est l'état originel : l'enfant l'acquiert avec le langage, puisque les premiers mots qu'il apprend ont aussitôt pour lui une portée objective. « Comprendre un mot, pour l'enfant, c'est la même chose que : tenir pour réel le contenu du mot », et ses premières expériences (où il s'agit de dénommer surtout des objets familiers) le confirment dans cette voie. Il ne s'affranchit de la crédulité primordiale que lentement et peu à peu, grâce à la propriété de notre entendement, de rassembler des expériences et de penser. La pensée se défie du mot comme tel et demande un fondement raisonnable. Mais cet affranchissement de la crédulité par l'action de la pensée est souvent incomplet ou défectueux : il y a d'abord les paresseux ou les gens intéressés qui préfèrent s'abandonner à la crédulité; il y a ensuite des intelligences gâtées, travaillant à rebours, qui doutent et croient également hors de propos. La crédulité n'a donc pas la même origine que tout le reste de notre pensée, mais elle forme un premier degré dans l'évolution de l'intellect et s'oppose à la pensée qui la réfrène et la dompte peu à peu.

Draghicesco. — *De l'impossibilité de la sociologie objective* (p. 410-426). — Draghi-

cesco rejette simultanément la possibilité d'une psychologie individuelle, qui méconnaîtrait l'influence de la société sur la formation de la conscience et d'une sociologie « qui exclurait de ses recherches l'individu conscient, pour ne s'en tenir qu'au concept de la société », et y substitue la conception d'une science unique, « qui puisse embrasser l'ensemble des études corrélatives de la société et de la conscience », d'une psychosociologie ou psychologie sociale. Voilà la thèse générale.

Le présent article est plus spécialement une critique de la sociologie objective, telle que l'incarne M. Durkheim. M. Durkheim prend les phénomènes sociaux « détachés des sujets conscients qui se les représentent » et cristallisés dans les institutions, les coutumes et les lois juridiques, pour les traiter comme des objets indépendants, par une méthode qui ne pourrait se justifier qu'à titre provisoire et prend cependant une tout autre valeur dans la sociologie objective; il élimine de l'explication de ces faits la considération du sujet conscient qui est à leur essence même. M. Draghicesco dénonce la contradiction qu'il y a, à vouloir, par une fausse analogie avec la science de la nature, « désubjectiviser une science » dont les objets sont les sujets psychologiques eux-mêmes. Il critique la notion du fait social, tel que le définit M. Durkheim, et y voit bien plutôt le type de la loi sociale, puisqu'il s'agit là d'un fait général, d'un phénomène qui se répète, et non d'un fait particulier, individuel : « Le rapport entre le psychique d'un côté, et le social, tel que l'entend la sociologie objective, de l'autre, est le même que celui de la loi avec sa matière concrète ou les cas particuliers qu'elle résume. » Passant enfin aux deux méthodes principales de la sociologie objective, la statistique et le droit, M. Draghicesco essaye de montrer qu'une statistique objective est impossible et qu'il faut nécessairement y faire place à un élément subjectif, la volonté rationnelle de l'investigateur, qui « aura essayé d'uniformiser le variable, de régulariser l'irrégulier, en altérant les faits pour en réglementer le cours ». Pour le droit, il ne nous fournit pas davantage des lois sociales, mais des indications pour retrouver les lois sociales, — et ceci, « en confrontant le texte de la loi positive avec la réalité psychique qui lui correspond. » La sociologie, telle que la conçoit M. Durkheim, peut remplir un rôle utile, mais préliminaire; elle est seulement un élément de la science sociale, de la psychologie sociale, qui, s'appuyant sur la connaissance des statistiques et des lois juridiques, comme aussi sur la psychologie des individus conscients, qui composent la société, doit, par un effort rationnel, « découvrir les vraies lois scientifiques qui doivent régir la société ».

Il Leonardo, 3e série, fév.-déc. 1906. Directeur : G. Papini (Gian Falco), Florence. — Cette revue semble faire grand bruit en Italie. Toute littéraire d'abord, elle a évolué vers la philosophie; elle rappelle les revues jeunes qui pullulèrent chez nous aux beaux jours du symbolisme: elle les rappelle par la jeunesse, le talent, les ambitions démesurées et nobles, le mépris du médiocre et du vulgaire, la facilité du dédain, l'outrance et le goût du paradoxe, la confiance illimitée en soi; les noms de guerre de ses fondateurs: Gian Falco (G. Papini) et Julien le Sophiste (G. Prezzolini) en donnent à eux seuls le ton; et s'ils se mettent sous le patronage de Léonard, ou, plus volontiers même, de don Quichotte, les influences qui y dominent semblent, bien qu'on s'en défende, celles de Nietzsche et de d'Annunzio. Telle qu'elle est, elle est d'ailleurs vivante et intéressante, et c'est bien l'essentiel; d'autant que la mission qu'elle se propose est avant tout de « réveiller » les esprits italiens, d'être stimulatrice d'énergies et d'originalités.

Y soutient-on maintenant une doctrine? Essentiellement individualistes et romantiques de sentiments, les rédacteurs du Léonardo semblent favorables aux théories pragmatistes et anti-dogmatiques et mystiques, théosophes, voire occultistes d'aspirations. — Au problème de la vie, les hommes ont donné tour à tour deux solutions : jouir de la vie et se satisfaire le plus possible ou bien renoncer, se résigner; toutes deux échouent. Une troisième voie s'ouvre, selon M. Papini : satisfaire intégralement *tous* ses désirs, afin de n'avoir plus rien à désirer et plus à agir; et pour cela, arriver à la toute-puissance, se faire Dieu; c'est-à-dire se donner, par les pratiques des mystiques ou des occultistes, par « l'art du miracle », une énergie spirituelle indéfinie. Elle est d'autant mieux concevable, qu'on ne voit plus aujourd'hui dans les sciences l'expression exacte d'une réalité objective immuable et inflexiblement déterminée, mais un ensemble de recettes pratiques et de moyens d'action tout contingents; on pourra dès lors concevoir, à côté de la nature telle qu'elle nous apparaît, des modèles pour la transformer, — dont l'art, la religion et la métaphysique sont les réservoirs séculaires, — et même des *Sciences imaginaires*, qui nous

en donneront les moyens, et qui, de même que les géométries non-euclidiennes s'affranchissent de notre espace, nous définiraient par exemple une physique non newtonienne ou une biologie non-darwinienne (*sic*) : elles nous mettraient ainsi à même de choisir entre « plusieurs mondes possibles ». (*L'homme-Dieu*, n° de fév. Cf. *Ce que nous entendons faire de la religion*, n° d'avril-juin; et *Campagne pour le réveil forcé*, n° d'août.)

Il ne saurait, pour de telles conceptions, s'agir de discussion ni de critique. Aussi bien, M. Papini ne prétend pas imposer des idées; son ambition est que, par lui, « quelques centaines de jeunes hommes italiens perdent certains caractères et en acquièrent certains autres »; il leur demande « de faire quelque chose d'important », quoi que ce soit, de « chercher les problèmes terribles », de tenir l'engagement mystérieux que tout homme a pris sans le savoir; et enfin, « d'oser être fous » (n° d'août). Ainsi, naguère, nous demandait-on, en France, d'agir et de vouloir, sans nous rien dire de ce qu'il fallait faire. Peut-être est-ce méconnaître qu'on ne développe pas des sentiments pour eux-mêmes et sans leur donner d'objets; que l'énergie ne saurait s'exercer à vide; qu'on ne peut susciter les forces latentes qu'en les excitant par l'attrait d'un idéal ou en les dirigeant par la discipline d'un principe. Il ne suffit pas de dire : Soyez forts! ni même : Soyez fous! le seul moyen d'émouvoir et d'agir, c'est peut-être encore d'avoir une foi déterminée, ou d'avoir une doctrine. Mais de telles tentatives restent intéressantes, malgré tout, par les inquiétudes dont elles témoignent, et comme les signes peut-être d'une foi qui se cherche encore ou d'une doctrine qui s'essaye.

La partie la plus sérieuse du *Léonardo* est constituée par les études de M. Vailati. Signalons son intéressante comparaison entre « *le Pragmatisme et la logique mathématique* bien que les analogies qu'il signale semblent, en somme, plutôt de forme que de fond (n° de fév.); et surtout sa « *Contribution à une analyse pragmatique de la nomenclature philosophique*, où il établit en particulier que la distinction entre les jugements analytiques et synthétiques revient exactement à la distinction d'Aristote entre l'ὅρος et le γένος d'une part, l'ἴδιον et le συμβεβηκός de l'autre (n° d'avril-juin). Mais en quoi une analyse de ce genre est-elle spécialement *pragmatique*?

NÉCROLOGIE

Carlo Cantoni

(1840-1906)

Cantoni (Carlo), prof. de philosophie à l'Université de Pavie, Sénateur, était, avec Ardigó, le principal chef d'Ecole en Italie. Tandis qu'Ardigó représentait le Positivisme, Cantoni représentait le Néo-Kantisme. Il s'opposait aux ontologistes et aux hégéliens comme aux positivistes. Il cherchait, en prenant pour base la philosophie de Kant à constituer une philosophie qui fût à égale distance du mysticisme et du naturalisme, et qui réalisât d'une façon rationnelle, la synthèse des sciences positives et de la spéculation.

Son principal ouvrage est une étude très développée de la philosophie de Kant: *Emanuele Kant*, 3 volumes, 1879-1884. C'est une exposition critique de l'ensemble des ouvrages de Kant, telle qu'aucune nation peut-être n'en possède d'aussi complète. Elle a valu à son auteur le grand prix royal de l'Académie des Lynx, puis l'admission dans cette même Acamie; et, en 1904, l'Université de Kœnigsberg, à l'occasion du centenaire de la mort de Kant, conférait à M. Cantoni, en récompense de ce service, le titre de docteur *honoris causa*. L'ouvrage, en effet, est d'une clarté et d'une objectivité rares. Il est écrit d'un bout à l'autre au point de vue de Kant lui-même, et est véritablement explicatif, au sens historique du mot. Sans jamais s'éloigner du texte, il démêle les idées directrices de Kant, la marche de sa pensée, l'économie et l'évolution de son système. Il montre principalement comment, après avoir tout d'abord séparé le plus possible le noumène du phénomène, afin de satisfaire aux conditions de la science, Kant recourt de plus en plus expressément à ce noumène pour trouver un fondement à la morale, à l'esthétique, à la téléologie, à la nature même. La philosophie de Kant apparaît ainsi comme une sorte de positivisme qui par la force de la seule logique, se dépasse et s'achemine à l'idéalisme.

Le rôle historique de Kant s'explique par là même. Selon M. Cantoni, le point de vue de Kant est, quant à l'essentiel, celui qui, aujourd'hui encore répond aux conditions de la philosophie. Car le problème, pour nous comme pour Kant, est, d'une part, de déterminer et de comprendre les raisons de la certitude et de l'extension

indéfinie de la science, et, d'autre part, de maintenir rationnellement, d'accord avec le pur esprit scientifique, les principes moraux et métaphysiques qui font la dignité de l'homme et qui sont la condition de sa vie pratique dans ce qu'elle a de proprement humain.

En tant que représentant d'un kantisme vivant, se développant et évoluant de manière à faire face aux nécessités actuelles, M. Cantoni a joué le rôle d'un chef d'école, et son influence a suscité de nombreux travaux où domine la direction kantienne. Cette influence s'exerça notamment par la *Rivista filosofica*, qu'il avait prise en main il y a une dizaine d'années, et qu'il avait consacrée tant à la philosophie qu'aux études d'histoire de la philosophie.

M. Cantoni prit aussi une part importante à la direction de l'enseignement philosophique dans les lycées en publiant un cours complet de philosophie où se retrouvent ses qualités de clarté, de précision, de vie et de méthode. Il y traite brièvement, mais dans un esprit nettement kantien, les principales questions de la psychologie, de la logique, de la morale et de l'esthétique. Il a également écrit une histoire générale de la philosophie qui concilie heureusement l'impartialité de l'historien et la réflexion du philosophe.

Comme sénateur, M. Cantoni s'appliquait principalement à défendre les droits de la haute culture, en particulier de la philosophie. Il luttait vaillamment, dès qu'il redoutait pour l'activité scientifique une diminution de liberté ou de considération. Il exhortait son pays à chercher sa grandeur et sa force dans le dévouement aux causes idéales.

En terminant qu'il nous soit permis de rappeler la reconnaissance que la Revue doit à la mémoire de M. Cantoni. Il n'a cessé depuis l'origine de lui manifester soit personnellement, soit dans sa Revue une sympathie qui nous était précieuse et son appui ne nous a jamais manqué quand nous avons fait appel à son concours, par exemple, pour le Congrès international de philosophie auquel il prit en 1900 et en 1904 une part active.

SOUSCRIPTIONS AU MONUMENT RENOUVIER

Nos	107	MM.	Gachon, doyen Faculté des Lettres, Montpellier.....	2fr50
—	8	—	Bonnet, Faculté des Lettres, Montpellier.....	2 50
—	9	—	Delacroix, — —	5 »
—	10	—	Dantheville, doyen Faculté des Sciences, Montpellier.	5 »
—	1	—	Boutroux, Faculté des Sciences, Montpellier.....	2 50
—	2	—	Bühl, — — —	2 50
—	3	—	Fabry, — — —	2 50
—	4	—	Mirande, — — —	2 »
—	5	—	Duboscq, — — —	2 50
—	6	—	Flahant, — — —	5 »
—	7	—	Delage, — — —	3 »
—	8	—	Meslin, — — —	2 50
—	9	—	Beaulard, — — —	1 »
—	20	—	Glaize, Faculté de Droit, Montpellier.....	50 »
—	1	—	Marmont, — —	5 »
				93 50
			Listes précédentes.....	1.747 15
				1.840 65
			Produit de la vente des *Derniers Entretiens*.....	380 90
			Total.....	2.221 55

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

Viennent de paraître :

GASTON PARIS

Esquisse historique de la

Littérature française au Moyen Age

(DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A LA FIN DU XVe SIÈCLE)

Un volume in-18 jésus, broché . . . . . 3 fr. 50

PAUL STAPFER

Études sur Gœthe

GŒTHE ET LESSING. — GŒTHE ET SCHILLER. — WERTHER. IPHIGÉNIE EN TAURIDE. — HERMANN ET DOROTHÉE. — FAUST.

Un volume in-18 jésus, broché . . . . . 3 fr. 50

MAURICE BOUCHOR

Théâtre pour les Jeunes Filles

NAUSICAA. — LA PREMIÈRE VISION DE JEANNE D'ARC. — LE MARIAGE DE PAPILLONNE. — LA BELLE AU BOIS DORMANT. — CENDRILLON.

Un volume in-18 jésus, relié toile, 4 fr. 50; broché. . . . . 3 fr. 50

RENÉ GONNARD

L'Émigration Européenne au XIXe siècle

(ANGLETERRE — ALLEMAGNE — ITALIE — AUTRICHE-HONGRIE — RUSSIE).

Un volume in-18 jésus, broché . . . . . 3 fr. 50

Dr J. WEILL-MANTOU

Hygiène

MICROBES ET MALADIES INFECTIEUSES. — L'AIR ET LA RESPIRATION. LUMIÈRE. — EAU. — BOISSONS. — ALIMENTS. — HYGIÈNE DE LA PERSONNE, DES VÊTEMENTS, DE L'HABITATION. — HYGIÈNE SCOLAIRE.

Un volume in-18, de 390 pages, *avec gravures*, broché . . . . . 3 fr. 50

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

HISTOIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE

DES ORIGINES A 1900

PAR

FERDINAND BRUNOT

Professeur d'Histoire de la Langue Française à l'Université de Paris

TOME I : De l'Époque Latine à la Renaissance

Un volume in-8° raisin, 548 pages, broché . . . . . 15 fr.
Relié demi-chagrin, tête dorée. . . . . 20 fr.

Vient de paraître :

TOME II

Le Seizième Siècle

Un volume in-8° raisin, 510 pages, *8 planches hors texte*, broché . . . . . 15 fr.
Relié demi-chagrin, tête dorée . . . . . 20 fr.

L'HISTOIRE DE LA LANGUE FRANÇAISE, formera QUATRE VOLUMES. — Titres des deux volumes en préparation III. *Le XVIIe Siècle;* — IV. *Du XVIIIe Siècle à nos jours.*

HISTOIRES DES LITTÉRATURES

Vient de paraître :

Littérature Italienne, par HENRI HAUVETTE, chargé du cours de langue et littérature de l'Europe méridionale, à l'Université de Paris.
Un volume in-8° écu de XI-518 pages, broché . . . . . 5 fr.
Relié toile . . . . . 6 fr. 50

Précédemment parus :

Littérature Espagnole, par J. FITZMAURICE-KELLY. (Traduction H.-D. Davray).

Littérature Arabe, par CLÉMENT HUART.

Littérature Anglaise, par EDMUND GOSSE. (Traduction H.-D. Davray).

Littérature Russe, par K. WALISZEWSKI.

Littérature Japonaise, par W. G. ASTON. (Traduction H.-D. Davray).

Chaque volume in-8° écu, 400 à 500 pages, relié toile, 6 fr. 50; broché. . . . 5 fr.

Coulommiers. — Imprimerie PAUL BRODARD.

15e Année, N° 2. Mars 1907.

23 1907

Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

SOMMAIRE

E. Le Roy..... Comment se pose le problème de Dieu..... 129-170
G. Remacle..... Note sur le problème du Mal (essai d'interprétation)..... 171-185
M. Winter..... Sur l'introduction logique à la théorie des fonctions..... 186-216

ÉTUDES CRITIQUES

J. Grosjean..... Arthur Hannequin et son œuvre..... 217-255

QUESTIONS PRATIQUES

F. Challaye... ... Le syndicalisme révolutionnaire (*suite et fin*)..... 256-272

Supplément : Livres nouveaux. — Revues et Périodiques.
Fondation Arthur Hannequin. — Correspondance : Lettre de Mme P. Tannery.

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. —
Un an (6 numéros) : France, 12 fr.; Colonies et Union postale, 15 fr.
(Les abonnements partent du 15 janvier.)

Pour l'envoi de toute correspondance, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse :
Librairie Armand Colin, 5, rue de Mézières, Paris, 6e.

BULLETIN

DE LA

Société française de Philosophie

Administrateur : M. XAVIER LÉON | *Secrétaire général :* M. André LALANDE

SEPTIÈME ANNÉE

Chaque année du **Bulletin de la Société française de Philosophie** comprend huit numéros, paraissant de Janvier à Août, à raison de un numéro par mois.

ABONNEMENT ANNUEL (du 1er janvier)

FRANCE, ALGÉRIE, TUNISIE..... **8 fr.** | COLONIES ET UNION POSTALE.. **10 fr.**

Le numéro : **1 fr. 50**

La Première Année (1901), commencée en mai, s'est terminée en août; le prix de cette *première année (4 numéros)* est de **6 fr.**

Les 2e, 3e, 4e, 5e et 6e années (1902 à 1906) sont en vente au prix de **12 fr.** par année.

SOMMAIRES DES HUIT NUMÉROS DE LA SIXIÈME ANNÉE. — Janvier : Le développement des états mystiques chez Sainte Thérèse. — Février : De l'idée de vie chez Guyau. — Mars : Le contenu essentiel des principes de la thermodynamique. — Avril : La détermination du fait moral (thèse). — Mai : La détermination du fait moral (discussion). — Juin : L'évolution interne des états personnels et la constitution progressive du moi. — Juillet : La causalité en histoire. — Août : Vocabulaire philosophique (F et G).

BIBLIOTHÈQUE

du

Congrès international de Philosophie

4 VOLUMES IN-8° CORRESPONDANT AUX 4 SECTIONS DU CONGRÈS

I. **Philosophie générale et Métaphysique.** In-8° de 482 pages, br. **12 fr. 50**

II. **Morale générale :** *La philosophie de la paix; les Sociétés d'enseignement populaire.* In-8° de 430 pages, broché. . . . . **12 fr. 50**

III. **Logique et Histoire des Sciences.** In-8° de 690 pages, br. **25 fr. »**

IV. **Histoire de la Philosophie.** In-8° de 530 pages, broché. . **12 fr. 50**

COMMENT SE POSE LE PROBLÈME DE DIEU

I

Je commencerai la présente recherche par un examen critique des arguments au moyen desquels on a cru jadis et d'aucuns veulent encore aujourd'hui *démontrer* l'existence de Dieu. Il s'agit de faire comprendre pourquoi ces arguments ne suffisent plus, en même temps que de marquer ce qu'il en faut néanmoins retenir. Après Kant, la tâche est facile ; mais on aurait tort de la juger oiseuse ou superflue ; et l'on m'excusera de m'y arrêter un peu, si l'on considère qu'en écrivant ce mémoire je ne m'adresse pas seulement aux spécialistes de la philosophie.

Les preuves classiques se répartissent en trois groupes, suivant que l'on adopte pour point de départ et pour base de raisonnement le spectacle de la nature extérieure ou le contenu de la conscience humaine ou les conditions *a priori* de la pensée. A vrai dire, ces preuves ne sont pas indépendantes les unes des autres ; elles constituent plutôt divers moments d'une seule et même dialectique ; elles se supposent et se soutiennent mutuellement comme les parties d'un organisme. Toutefois, afin d'être plus clairs, avant de les approfondir au point de vue de leur connexion et de leur solidarité, nous les analyserons d'abord une à une.

Veuille le lecteur ne pas oublier que cette enquête n'a aucune prétention historique et, d'autre part, que, si elle paraît aboutir principalement à des conclusions négatives, c'est là une apparence toute provisoire et momentanée.

Preuves tirées du monde physique. — Au seuil de la vie spéculative, quand elle se met à chercher un principe d'explication suprême, la pensée encore novice, encore presque inconsciente de soi, de sa valeur propre, de son rôle primordial, de ses exigences et de ses

richesses profondes, encore tout absorbée par les soucis utilitaires de l'action pratique, se tourne d'instinct vers le dehors plutôt qu'elle ne s'applique à se scruter elle-même; et dans le spectacle de la nature extérieure, ce qui la frappe d'abord et ce qu'elle remarque, ce sont les changements qui s'y produisent. D'où la première preuve de Dieu, dite *preuve par le mouvement*.

Cette preuve, que saint Thomas expose d'après Aristote et qu'il donne comme la plus claire et la plus simple de toutes, prétend conclure à l'existence de Dieu par la nécessité d'un premier moteur immobile, principe des mouvements que l'expérience nous montre dans le monde. Elle part d'un fait d'observation, le fait universel du mouvement, et consiste en une application du principe de causalité à l'analyse de ce fait. En somme, elle se fonde sur une théorie du devenir.

Pour bien entendre la preuve ainsi construite, il faut noter le sens très large dans lequel y est pris le terme de *mouvement*. Chez les péripatéticiens et les scolastiques, ce terme désigne plus que le simple changement de lieu dans l'espace, le simple transport d'un mobile qui reste en lui-même inaltéré : il désigne d'une façon générale tous les changements possibles de qualité ou d'état, bref l'ensemble des transformations que nous appelons aujourd'hui phénomènes physico-chimiques ou même phénomènes de la vie corporelle et dont le « mouvement local » n'est qu'un cas particulier.

Nous resterons d'abord placés à ce point de vue ancien, plus riche, plus concret et plus positif; et nous remettrons à la fin d'examiner une modification qu'on a tenté parfois de faire subir à l'argument traditionnel pour le mettre en harmonie avec le langage habituel de la mécanique moderne [1].

Cela posé, voici en quels termes saint Thomas expose la preuve du premier moteur. Je ne vois rien de mieux à faire que de reproduire intégralement son texte [2] :

Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte motus. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi

1. J'entends parler ici de la mécanique *classique*. Mais la *mécanique nouvelle* de M. Duhem revient à cet égard au point de vue ancien.

2. *Summ. Theol.*, P. I, Q. II, art. 3, in corp. — Les autres textes latins que je cite au cours de cet article sont tous empruntés à la même source.

secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu : sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod, secundum idem et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum; quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens : quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

J'ai tenu à citer ce passage tout au long, parce qu'il est admirablement significatif et révélateur. On ne saurait trop le méditer, car il réunit, met à nu et condense en formules saisissantes, presque sans exception, les divers postulats sur lesquels reposent les arguments d'ordre cosmologique. Une méthode, une attitude d'esprit sont là tout entières, justement celles qui nous rendent les vieilles preuves désormais inacceptables[1].

De cela, quiconque a reçu la culture et la formation modernes de l'esprit, surtout en matière scientifique, ne manque point d'avoir une vive impression, dès la première lecture et avant tout examen de détail. Les progrès de la critique, le changement des points de vue font que ce qui paraissait peut-être obvie aux contemporains de saint Thomas ne nous semble plus aujourd'hui ni simple, ni clair, ni même vrai[2]. Les principes de la démonstration précédente nous sont en réalité plus obscurs que la conclusion même et — croyants ou incroyants — nous sommes beaucoup plus loin de les admettre que d'accepter celle-ci. Rien n'est plus contraire aux tendances de la

1. Je ne conteste ici qu'un raisonnement de saint Thomas, non point le fond de sa théologie.

2. Ne pas oublier, d'ailleurs, que cette preuve a été construite à une époque où personne au fond ne ressentait le besoin d'une preuve.

pensée contemporaine, et à ses meilleures tendances, je veux dire aux plus fécondes, aux plus fructueuses, que ce jeu déductif d'entités conceptuelles. Il s'inspire d'une philosophie périmée, désormais tombée en désuétude, à laquelle aucun de nous ne saurait plus revenir. C'est là un fait irrévocable. D'ailleurs ne saute-t-il point aux yeux que de nos jours une pareille preuve ne satisfait ni ne convainc personne? Ceux mêmes qui croient en Dieu n'y croient point du tout à cause d'elle.

Mais il convient d'entrer dans le détail afin de bien voir par où la preuve en question pèche à nos yeux.

D'abord elle implique et suppose l'adoption préalable de certains postulats relatifs à la nature du mouvement. Elle procède en effet d'une méthode de *réification statique* familière à la pensée commune, sur laquelle j'insisterai un instant.

Revenons au texte de saint Thomas. On y parle du mouvement comme de « quelque chose » qui se donne et se reçoit, qui passe d'un corps à l'autre et se transmet en tout ou en partie, bref comme d'un accident qui s'ajoute à des substances en elles-mêmes immobiles. On introduit donc, par le langage même qu'on emploie [1], comme support nécessaire du mouvement, une chose, un noyau, un substrat. Tout est plus ou moins imaginé sous les espèces d'une boule qu'on place d'abord devant soi en repos, puis à laquelle on communique ensuite une impulsion. Le mouvement est résolu en immobilités; il s'évanouit pour ainsi dire devant ses deux termes extrêmes, son point de départ et son point d'arrivée : à savoir, dans l'exemple de saint Thomas, les deux entités immobiles du *chaud* et du *froid*. Le devenir est défini comme transformation, c'est-à-dire passage d'une forme à une autre; mais les deux formes sont conçues statiquement chacune à part; en sorte que, dans la transformation considérée, on néglige le passage même, qui en est pourtant l'essentiel, et qu'on la traite en fin de compte comme une simple substitution logique d'un *état* à un *état*. Quels sont alors les principes explicatifs du mouvement, du devenir? Il y en a quatre : 1° une matière ou substrat, théâtre inerte du changement; 2° une forme, semblable à un vêtement tout fait d'avance; 3° une cause motrice immobile, qui habille la matière de la forme; 4° une fin également immobile, qui

1. Nouvel exemple des conséquences qu'entraîne parfois subrepticement le simple fait que certaines réalités, qui pourtant ne sont point des *choses*, ne laissent pas néanmoins d'être désignées par des *substantifs*.

du sein de son repos attire la cause motrice et la sollicite à l'action. Partout, on le voit, des immobilités. Bref on méconnaît dans le mouvement le mouvement lui-même, la mobilité, la continuité dynamique; on ne pense qu'aux étapes, aux stations, aux éléments du cadre; et par là on affirme en définitive une sorte de *primat du statique sur le mouvant.*

Or c'est là une théorie du mouvement : 1° qui est une théorie et non un axiome; 2° qui n'est pas la seule théorie possible ; 3° qui représente moins la réalité vraie que notre manière pratique d'agir sur elle; 4° que la science et la philosophie battent de plus en plus en brèche comme entachée d'anthropomorphisme.

Prenons l'exemple simple du mouvement local. Que vaut à son sujet la conception statique du sens commun [1]? Elle conduit à confondre le *trajet* avec la *trajectoire sous-tendue.* Elle représente le mouvement comme un *ordre de positions spatiales*, alors que c'est essentiellement un *passage.* Or on ne dénombre ainsi que les étapes fictives où le mobile pourrait *s'arrêter*, non l'acte étranger à l'espace par lequel il *traverse* ces points; et l'on ne mesure ainsi que la quantité de longueur utilisable qu'un mouvement accompli a déposé, non la qualité du flux qui déroule cette longueur. Définir un mouvement par une fonction de point sur une ligne, c'est-à-dire par un tableau de correspondances entre des *positions* et des *instants*, c'est se donner d'un coup le mouvement tout fait, c'est donc en somme nier le mouvement en substituant le résultat de la genèse à la genèse du résultat. Qu'on y songe! Il est vain de prétendre saisir le mouvement d'un mobile dans les positions immobiles qu'il traverse : le mouvement, c'est la traversée du point, ce n'est pas le point traversé. D'une façon générale, et de quelque sorte de mouvement qu'il s'agisse, on n'en rend pas compte, mais plutôt on le supprime, si l'on n'en considère que la source d'où il émane ou le terme auquel il tend.

Essaiera-t-on de recourir, pour justifier la méthode statique, à une conception kantienne qui la présenterait comme exigée par la structure de l'esprit? Je renverrais alors à la critique magistrale développée par M. Bergson [2] et à sa conclusion : « le mouvement est propagation d'un état plutôt que transport d'une chose ». Je renver-

1. Qui est encore la conception de la science positive.
2. *Matière et Mémoire*, chap. IV.

rais surtout à cette admirable *Introduction à la métaphysique* qu'il a publiée ici même en janvier 1903. La pensée commune s'installe dans l'immobile et tâche de capter la réalité mobile au passage; elle pose donc en somme implicitement, à titre de postulat indiscuté, que c'est l'immobilité qui est intelligible, qui est première, et que c'est le mouvement qu'il faut expliquer, par réduction à l'immobile. En cela elle manifeste son attitude utilitaire : car ce n'est qu'au point de vue de l'action pratique qu'il peut suffire de se demander de temps en temps *où en est* la chose qu'on étudie, ce qu'elle est *devenue*, afin de voir ce qu'on en pourrait tirer ou ce qu'il en faut dire. Mais une telle démarche ne convient plus pour l'œuvre de connaissance pure, de connaissance désintéressée. « Avec des arrêts, si nombreux soient-ils, on ne fera jamais de la mobilité; au lieu que si l'on se donne la mobilité, on peut, par voie de diminution, en tirer par la pensée autant d'arrêts qu'on voudra[1]. » Aussi la vraie méthode philosophique procède à l'inverse de la pensée commune. Elle envisage le mouvement comme la réalité fondamentale et elle regarde l'immobilité au contraire comme une réalité seconde et dérivée.

La science elle-même — bien que gardant encore dans une certaine mesure l'habitude commune des réifications statiques — ne laisse pas que d'en faire pressentir à sa manière l'insuffisance. Ne résout-elle pas peu à peu en mouvements toutes les immobilités? Ne conçoit-elle pas les corps comme des intersections de trains vibratoires? Pour elle, pas de support dernier, pas de « chose » définitive, pas de noyau servant de substrat. La « chose » n'est jamais à ses yeux que *provisoire* : résidu d'une analyse incomplète, symbole global de ce qu'elle laisse à tel moment en dehors du champ de ses investigations. Bref elle juge, elle aussi, qu'avec des immobilités on ne fera jamais du mouvement, mais que le repos se conçoit très bien comme limite du mouvement, limite purement idéale, d'ailleurs, et que jamais sans doute la nature ne réalise; et, dans celles de ses théories qui semblent pénétrer le plus profondément le réel, les immobilités apparentes sont définies comme des *extinctions*, selon l'analogie des interférences, des ondes stationnaires, des lignes nodales, des stabilités ou résistances dynamiques, des anneaux tourbillonnaires de Lord Kelvin.

1. Bergson, *Introduction à la métaphysique.*

On voit la conséquence de cette critique. Avec le postulat de la pensée commune, tout mouvement s'explique par une immobilité et il faut bien alors une immobilité suprême comme principe suprême d'explication; en sorte que l'argument du premier moteur vaut ce que vaut le postulat initial, au point de paraître presque envelopper une pétition de principe. Mais si l'on adopte l'autre point de vue, l'argument cesse d'exister, l'argument s'évanouit, parce que — les choses *étant* mouvement — il n'y a plus à se demander comment elles *reçoivent* celui-ci.

Quoi qu'il en soit, il y a encore un autre postulat à la base de notre argument, le postulat du morcelage : *certum est aliqua moveri, omne quod movetur ab alio movetur*. Là aussi on pourrait trouver une pétition de principe. *Ab alio*? C'est en somme toute la question. La force de l'argument tient à l'image spatiale employée : une rangée de billes n'entre en branle que par un choc primordial, par une chiquenaude originelle. Il est impossible, dit-on, qu'une chose quelconque se meuve elle-même. Pourquoi? Parce qu'on sépare et qu'on réifie en elle un élément d'émission et un élément de réception. Mais cela, n'est-ce pas encore une fois considérer le mouvement comme un « quelque chose » qui se transmet, comme un accident supplémentaire qui s'ajoute à une immobilité antérieure? Tout repose, en un mot, sur l'opposition du moteur et du mobile conçus comme les deux termes disjoints d'un rapport transitif.

Le sens commun se représente, on le sait, la matière comme une mosaïque de noyaux corporels juxtaposés préexistant à leurs relations, comme un agrégat d'individus radicalement distincts qui seraient les corps. Et la preuve du premier moteur suppose essentiellement ce morcelage. Mais la matière ainsi morcelée n'est pas autre chose que le produit d'une élaboration mentale opérée en vue de l'utilité pratique et du discours. Au delà de cette surface, la critique retrouve une continuité sous-jacente, où chacun des corps n'est plus qu'un foyer de coordination, un centre de perspective. Dès lors que devient la preuve en cause? Elle se dissout dans le flot ininterrompu du devenir. Si en effet le monde est une immense continuité de transformation incessante, on n'a plus à imaginer cette cascade échelonnée et dénombrable qui appelait nécessairement une source première.

De même tombe la difficulté de la régression à l'infini. On la repousse, on la déclare inconcevable parce qu'on juge qu'elle

entraînerait la réalité effective, l'actualité d'un nombre violant les conditions *a priori* du nombre. Mais qui ne voit que cela suppose le morcelage réifié? Si la continuité seule est réelle au plein sens du mot, il y a du morcelable à l'indéfini, mais non point un infini objectivement morcelé. Et alors la contradiction disparaît, car l'infinité ne concerne plus un ensemble numérique donné terme à terme, mais un dénombrement ou plutôt une division qui peut se poursuivre sans fin. L'argument que nous discutons prouve l'irréalité du morcelage plus que l'existence nécessaire d'un premier moteur; il manifeste simplement que le réel est inexhaustible à l'analyse.

Enfin j'ajoute qu'un premier moteur *spirituel* et *immobile*, occupé néanmoins à mouvoir directement la matière, est chose bien difficile à concevoir. Est-ce d'une bonne méthode que d'expliquer ainsi un mystère par un mystère plus obscur encore? En tout cas, le premier moteur, à supposer qu'il existe, ne serait aucunement le vrai Dieu, le Dieu de la vie religieuse et morale; et après lui la question véritable subsisterait en somme presque tout entière.

Et maintenant faut-il insister, pour finir, sur ce que j'appelais la forme moderne de l'argument? Je ne vois pas ce qu'elle ajoute à la force du raisonnement traditionnel; je vois plutôt ce qu'elle lui fait perdre. On prend alors comme point de départ la conception du mécanisme universel : tous les phénomènes réduits au mouvement local, à des chocs d'atomes. Dans cette conception, il est clair qu'on se sent poussé à remonter de choc en choc jusqu'à l'impulsion primordiale, jusqu'au mécanicien qui déclanche l'appareil. Si le monde n'est qu'un grand match de billard, il est naturel d'imaginer un joueur. Mais croit-on échapper ainsi aux objections précédentes? Il me semble que ce prétendu perfectionnement conduit à une idée de Dieu plus grossière encore. Que gagne-t-on à s'appuyer sur une conception qui n'est en tout cas qu'une hypothèse nullement démontrée, dont la science de nos jours tend à se détacher de plus en plus et où elle ne voit — en mettant les choses au mieux — qu'un symbolisme peut-être commode, mais non une image vraie de la réalité?

En vain essaierait-on de se raccrocher en disant que la loi de l'inertie montre le mouvement surajouté à la matière, non essentiel, non inhérent; qu'elle établit l'impossibilité de tenir l'explication mécanique pour définitive, puisqu'elle force toujours à supposer des conditions initiales. Il y aurait d'abord des réserves à faire, au

point de vue de la science positive elle-même, sur cette façon de concevoir et d'interpréter l'inertie. Mais passons. En toute hypothèse, qu'est-ce que cela prouve, sinon que la mécanique ne se suffit pas, n'est pas une science première[1]? et alors comment savoir si c'est Dieu seul qui peut être premier principe direct du mouvement?

En définitive, le mouvement ne peut conduire à l'affirmation de Dieu que pour autant qu'il est envisagé comme un signe irrécusable de contingence. Or pourquoi le juger tel? Deux raisons s'offrent. Ou bien on admet qu'il est effort, travail, aspiration vers le mieux : nous dérivons alors vers les preuves tirées du monde moral. Ou bien on admet qu'il est marque d'une imperfection elle-même jugée exclusive de l'existence nécessaire : et nous voici cette fois amenés à l'argument ontologique.

De toute manière, le fait que le phénomène du mouvement ne constitue pas un îlot isolable dans la nature nous interdit de conclure à sa contingence radicale avant d'avoir prouvé la contingence universelle.

Ainsi, en fin de compte, l'argument du premier moteur vient s'appuyer sur la preuve *a contingentia mundi*, dont il ne constitue qu'une variante, une particularisation, un aspect, un moment.

En quoi consiste cette preuve? Quelques mots suffisent à le dire. L'observation et le raisonnement nous montrent de la contingence dans le monde. Prenez l'une après l'autre les pièces qui le composent. Vous leur trouverez ce commun caractère de pouvoir être ou n'être pas. Et il en est de même de leur assemblage. Or le contingent, par définition, ne se suffit point, mais réclame l'existence antérieure du nécessaire. L'être en effet est ingénérable, quoi qu'il en soit des êtres. Une génération totale *ex nihilo* est radicalement impensable. Si à un moment rien n'est, éternellement rien ne sera. *Ergo*, conclut saint Thomas, *oportet aliquid esse necessarium in rebus*. Mais, comme nous l'avons vu, ce quelque chose ne peut rien être de ce que renferme l'univers. C'est donc un Être transcendant à la nature : *quod omnes dicunt Deum*.

Examinons point par point cette argumentation : elle soulève bien des difficultés.

1. Voir *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 1er décembre 1904, pp. 50-64 et 67-69.

D'abord, ce que nous jugeons contingent est-il vraiment tel en soi? Il est permis de craindre qu'au fond d'un pareil jugement il n'y ait en somme que notre ignorance du déterminisme réel. A chaque instant la science ne nous révèle-t-elle pas nécessaire ce que jusque-là nous pensions contingent? Dans la réalité, tout dépend de tout; mais la plupart des liens nous échappent. Voici alors un objet quelconque : peut-être est-ce le fait de l'abstraire pour le considérer à part qui crée sa contingence apparente. Remarquez bien qu'en toute rigueur l'expérience est impuissante à manifester la contingence, parce qu'elle est impuissante à montrer que telle chose qu'elle constate en fait *aurait pu* n'être pas. Si chaque élément était conçu par nous selon la vérité intégrale de ses conditions réelles, c'est-à-dire en fonction de l'univers entier, l'hypothèse de sa non-existence deviendrait sans doute contradictoire. Ou plutôt cette hypothèse viendrait se confondre avec celle que l'univers entier n'existe pas : car le noumène de chaque élément, c'est le Tout. Or supposer en bloc la contingence du monde, au nom de quoi le pourrions-nous? Quel énorme postulat! Que l'on se représente la non-existence de tel ou tel objet, passe encore : mais peut-on concevoir ou même simplement imaginer celle du Tout?

Je vais plus loin. Eût-on admis la contingence de chaque objet, qu'on ne serait pas fondé à en conclure celle de l'univers lui-même. Est-ce qu'une dénomination qui convient à toutes les pièces d'un ensemble convient aussi forcément à l'unité organique de l'ensemble? Oui peut-être, si cet ensemble n'est qu'un assemblage numérique postérieur à ses parties supposées préexistantes, qui le constitueraient par juxtaposition et rapprochement extrinsèques. Mais tel n'est point le cas. Il se pourrait — ou du moins rien ne nous interdit de le penser jusqu'à nouvel ordre — que la nature soit une continuité mobile de modes enchaînés, un torrent d'images corrélatives, où serait nécessaire le flot lui-même, le jaillissement dynamique, la force productrice, la loi des manifestations phénoménales. En un mot, qui nous empêche de concevoir que la contingence de chaque objet se réduise à l'impossibilité pour cet objet d'être autre chose qu'un aspect partiel et un moment transitoire, la suite au contraire et le système étant nécessité véritable?

On a essayé, il est vrai, de recourir au raisonnement pour démontrer la contingence cosmique, telle que la suppose notre preuve.

S'agit-il d'un objet particulier? On invoque les générations et cor-

ruptions. Cet objet peut n'être pas, puisqu'il n'a pas toujours été, puisqu'un jour vient tôt ou tard où il n'est plus. — Mais qu'est-ce que cela prouve, sinon qu'un objet n'est pas indifféremment possible à tout moment de la durée? Sa date fait partie de son essence : il est une phase dans un développement rythmique. Concevons le nécessaire non pas comme une entité immobile, mais comme un spectre continu de nuances fuyantes ou plutôt comme le flux même de cette continuité spectrale. Défions-nous de l'atomisme qui réifie les symboles de l'analyse discursive. L'univers n'est pas une mosaïque d'éléments qui préexisteraient à leurs relations, une société d'êtres distincts rapprochés par le dehors et dont chacun serait définissable séparément et intemporellement. La durée n'est pas un milieu homogène, un réceptacle inerte, une sorte d'espace indifférent et vide, où pourraient prendre place n'importe où des entités logiques éternelles comme essences. A vrai dire, chaque objet n'est qu'un point de vue, un centre de perspective sur la continuité universelle, un aspect plutôt qu'un morceau, une abstraction utile plutôt qu'une réalité véritable, bref un moment de la nécessité totale. Il apparaît contingent dans la mesure où on l'isole, où on le sépare, où on l'arrache au tissu de corrélations dont il est un nœud, où on le tire hors de la durée dont il est une onde, c'est-à-dire en somme dans la mesure où il n'est pas. Sa contingence ne signifie donc finalement que l'irréalité du morcelage.

S'agit-il maintenant du Tout, puisque aussi bien c'est lui qu'on trouve, par l'analyse réflexive, comme réalité absolue, comme noumène sous-jacent, au fond de chaque objet? Pour établir sa contingence, on croit suffisant d'observer qu'il est *imparfait* : c'est là un recours à l'argument ontologique, puisqu'on sous-entend une liaison *a priori* entre l'existence nécessaire et la perfection de l'essence, et nous verrons plus loin le vice de cet argument. Quoi qu'il en soit, notons tout de suite qu'il faut sous-entendre également une théorie de la perfection, une théorie selon laquelle la perfection ne peut résider que dans le simple et dans le statique. Or cette théorie n'est rien moins qu'évidente. Pourquoi la perfection ne serait-elle pas tout simplement l'infini du progrès, quand on l'envisage d'une vue globale et qu'on en symbolise la convergence par une limite? On pose le primat de l'acte sur la puissance : n'est-ce pas ériger en métaphysique les réifications artificielles du discours? Les mots *puissance* et *acte* peuvent être interprétés comme désignant moins

deux *choses*, deux *états*, que deux *sens de marche*, deux *directions* du devenir. Alors il y a mouvement de perfection croissante plutôt que perfection immobile et achevée. L'être est moins réalité faite que réalisation ascendante. Sa plénitude ne se trouve que dans son histoire intégrale. Et le principe du primat de l'acte exprime simplement que cette histoire a une orientation définie, en un mot que l'existence *est* un effort. Vous me direz peut-être que vous ne concevez pas un effort sans un but. Toujours l'illusion antropomorphique! Toujours le besoin de résoudre le mouvement en immobilité! Convergence n'est pas forcément tendance vers une limite extérieure : ce peut être caractère interne d'une série. Une cause finale n'est pas forcément un centre d'attraction placé au dehors : ce peut être un idéal moteur immanent. Au surplus, si cela vous paraît obscur, comprenez-vous Dieu davantage? Mystère pour mystère, il est conforme à l'esprit positif de choisir le plus proche des faits directement constatables.

En somme, rien n'empêche, semble-t-il, que le nécessaire ne soit pas un des objets de l'expérience, mais l'ensemble de ces objets ou leur ordre, leur enchaînement ou leur succession ; que ce ne soit pas non plus un élément abstrait de l'expérience ni un je ne sais quoi lui servant de support ou de règle, mais son devenir même envisagé en soi. J'accorde le *necessarium in rebus*. Mais pourquoi veut-on que ce soit un *aliquid*, un Être nécessaire. C'est préjuger la question. Je ne vois pas qu'on ait démontré autre chose qu'une nécessité immanente, au lieu de cet Être nécessaire distinct et transcendant qu'on appelle Dieu.

En tout état de cause, d'ailleurs, l'Être nécessaire dont on aurait prouvé l'existence ne serait Dieu que s'il était aussi l'Être parfait. La preuve *a contingentia mundi* n'est donc vraiment une preuve de Dieu que dans la mesure où l'on admet un postulat selon lequel nécessité entraîne perfection. D'où encore une fois, comme l'avait dit Kant, un recours inévitable à l'argument ontologique.

Mais, avant de quitter la preuve *a contingentia*, il faut au moins citer une seconde forme qu'elle revêt parfois. Considérons un objet quelconque du monde phénoménal, ou même n'importe quel ensemble partiel de tels objets. Il exige une cause extérieure, car on ne lui trouve pas intrinsèquement une raison d'être suffisante. Or impossible d'admettre que l'on remonte à l'infini la chaîne de ces causes. Donc force est bien d'affirmer un premier

anneau, une cause première, possédant en soi-même sa raison d'être.

Cet argument soulève différentes objections, suivant que l'on regarde la cause suprême comme première dans l'ordre chronologique ou dans l'ordre ontologique, suivant que l'on se place au point de vue des origines ou à celui de l'existence actuelle, bref suivant que l'on envisage la création ou la conservation des choses.

La régression à l'infini dans la durée semble de toute manière évitable. Pourquoi en effet sent-on l'impérieux besoin de tenir un point de départ? Parce que l'on veut que l'histoire scientifique du monde aille du passé au présent et qu'il faut bien alors commencer par quelque chose que ne précède aucun passé. Mais la science, en fait, suit une marche inverse; elle reconstruit le passé à partir du présent; elle ne descend pas, elle remonte le cours des temps. Son induction rétrospective, à quelque stade qu'on l'arrête, reste toujours limitée; mais toujours aussi on peut la pousser plus loin; et en somme il n'est pas plus difficile de concevoir que la possibilité de cette progression se prolonge indéfiniment vers le passé ou vers l'avenir. Si — comme il est vrai — la science elle-même construit le temps qu'elle utilise à titre de cadre pour y ranger les phénomènes, qu'y a-t-il d'inconcevable à ce qu'elle trouve en soi de quoi en construire sans fin dans une direction aussi bien que dans l'autre? On ne se refuse à l'admettre que parce que l'on confond l'ordre chronologique et l'ordre ontologique, ce qui revient à ériger indûment la science en métaphysique. Et sans doute on a bien le droit de dépasser la science pour entrer dans la métaphysique. Mais la critique intervient alors et montre que le temps homogène de la science ne vaut plus, qu'il n'est pas une réalité véritable; en sorte qu'on en est ramené au second sens dans lequel peut être entendue la régression des causes.

Dans cette nouvelle perspective, notre argument est-il plus solide? Remarquons d'abord qu'il implique un postulat énorme : à savoir, qu'on peut numéroter les phénomènes de l'univers, les objets de la nature, qu'on en peut assimiler la série à un train d'engrenages. Assurément, si les causes doivent être rangées les unes à côté des autres en suite numérique, il faut bien en venir à un numéro 1. Mais à vrai dire c'est déjà trancher le problème que d'en disposer ainsi l'énoncé. Notez d'ailleurs que la difficulté ne concerne pas seulement le début de la chaîne; elle reste la même entre deux chaî-

nons quelconques, à moins d'accepter je ne sais quel impensable, atomisme. Nous avons ici quelque chose de tout à fait analogue aux arguments de Zénon d'Elée ou à la première antinomie de Kant. Et c'est dans la même voie qu'il convient de chercher une solution. Le morcelage, voilà toujours le principe d'erreur. Nous sommes en présence de continus indéfiniment divisibles, mais non pas infiniment divisés. Un élément n'est en somme jamais qu'une découpure plus ou moins artificielle introduite par l'esprit et opérée en vue de l'analyse et du discours. Ne le réifions pas comme s'il était donné tout fait d'avance dans les choses mêmes. Il n'y a pas des phénomènes juxtaposés numériquement, mais une continuité phénoménale hétérogène où le nombre est apporté par nous seuls. Dès lors tombe l'argument de la cause première, puisqu'on n'a plus à compter des causes.

Voici un objet. Son noumène, disais-je, c'est le Tout. Entendez qu'il n'est séparable que par abstraction, qu'il n'est du reste que séparable et non pas réellement séparé, enfin qu'en le séparant on le mutile et on coupe la plupart de ses racines réalisantes. Une fois mis de la sorte à part, il n'est plus une réalité au plein sens du mot. C'est pourquoi, lorsqu'on l'examine au point de vue de l'existence, on trouve qu'il ne se suffit pas, qu'il réclame une cause extérieure. Cette cause est le symbole par lequel on représente instinctivement le fait que sa réalité consistait en son insertion dans le Tout, le symbole global des liens qu'on a rompus. Du jour où l'on morcelle, on se trouve engagé fatalement dans une régression de cause en cause à la poursuite d'une raison suffisante qui fuit toujours et d'une source d'être qui recule sans fin, précisément parce que le morcelage est une opération destructrice du réel, une opération qui rejette le réel hors du champ où l'on se confine.

Je veux bien que la régression à l'infini paraisse inconcevable, du moment que l'on réifie le morcelage au lieu de s'en tenir à y voir un procédé d'analyse. Tout de même elle s'impose, et nous voilà donc en face d'une antinomie insoluble. Car l'hypothèse d'une cause première n'est pas moins inadmissible au point de vue où nous sommes placés. Que serait alors en effet la cause immédiatement précédente, celle qui répond au numéro 2, je veux dire le premier effet contigu à la cause première? Un objet d'expérience possible, et qui n'aurait pas de cause dans le plan de l'expérience. Comment concevoir cela? Si nous évoluons dans l'ordre chronologique, nous

voici parvenus au bout de l'être, sur le bord du néant, et force nous est de recourir à l'idée de création en ce qu'elle a de plus inintelligible, contraints que nous sommes de la prendre comme l'idée d'un événement qui appartiendrait à l'histoire, dont la date serait en soi assignable, et au delà duquel on ne pourrait pourtant pas remonter puisqu'il marquerait la source même du temps. D'ailleurs, dans l'ordre ontologique, la difficulté n'est pas moindre. Ou bien on ne regarde pas le lien de causalité comme identique dans le passage d'un terme de la série à l'autre et dans le passage du second terme au premier : alors la série demeure irréparablement incohérente; une coupure infranchissable, un hiatus infini la décapite; et son principe générateur ne lui permet pas de s'achever. Ou bien c'est le même rapport de causalité que l'on place à tous les échelons : et alors Dieu devient un objet du monde phénoménal. Nous voilà au rouet, je le répète. Et il n'y a qu'une échappatoire possible : reconnaître que l'antinomie exprime et manifeste l'irréalité du morcelage, son caractère de simple méthode susceptible d'une application indéfiniment prolongeable, et son impuissance radicale à épuiser jamais l'analyse du réel.

Mais, dira-t-on, l'argument de la cause première ne suppose nullement qu'on place Dieu au terme d'une série causale numérique. Il peut en effet se formuler ainsi : tout être a une cause, comment la totalité des êtres n'en aurait-elle pas une à son tour? — C'est là oublier la critique justement dirigée par Kant contre un usage transcendant du principe de causalité. Celui-ci n'appartient qu'à la législation interne de l'ordre phénoménal, qu'il ne peut donc servir à dépasser. Exigence d'unité forçant à rattacher les choses les unes aux autres, il constitue au sein du morcelage comme une résonance, un écho de la continuité profonde sous-jacente. Bref il exprime dans la langue du morcelage l'irréalité même de celui-ci. Il s'évanouit donc lorsqu'on essaie de l'appliquer au Tout.

En présence du spectacle que nous offre la nature, la question « Qui a fait cela? » manifeste l'anthropomorphisme naïf de l'attitude. Elle contient déjà subrepticement la réponse. Mais aussi ce n'est pas la vraie question. La science, en réalité, ne la résout ni ne la pose aucunement; elle cherche dans quelles conditions et en vertu de quelles nécessités immanentes les phénomènes s'accomplissent : voilà tout. Rien n'autorise à considérer le monde, c'est-à-dire la totalité des phénomènes, comme un nouveau phénomène qu'il fau-

drait à son tour expliquer : car expliquer un phénomène, c'est en somme le penser en fonction du Tout.

Mais je n'insisterai pas davantage là-dessus. Il faut passer maintenant à une autre face du problème. La première cause, l'être nécessaire ne sera vraiment Dieu que s'il possède des attributs moraux sur lesquels ne disent rien les preuves qui précèdent.

Le fameux argument des causes finales cherche à combler cette lacune, à satisfaire cette exigence. Inutile de nous appesantir longuement sur lui. De mille manières l'éloquence et la poésie en ont varié la forme. Quant au fond, deux mots le résument.

Ne considérons plus du monde la figure qui passe ou l'existence qui appelle un fondement et une source, mais l'harmonie qui s'y manifeste, l'ordre et la beauté qu'on y observe. *Coeli enarrant gloriam Dei*, dirons-nous avec le Psalmiste. Ou en langage abstrait : l'univers accuse dans toutes ses parties une finalité qui dénote un un art merveilleux au service d'une intention bienveillante. D'où, spontanément, induction d'une Intelligence, d'une Bonté, d'une Sagesse infinies, créatrices et organisatrices des choses. A un niveau inférieur, on a la formule de Voltaire :

> L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
> Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger.

Nul ne contestera qu'en fait cette preuve soit souvent efficace, génératrice de certitude. C'est la plus populaire de toutes. Un développement habile, qui emprunte aux données de la science la matière de tableaux saisissants, peut la rendre très forte pour entraîner le cœur ou séduire l'imagination. Mais voyons, d'un point de vue critique, ce qu'elle vaut comme preuve.

J'observe d'abord une sorte de contradiction entre l'argument des causes finales et cet autre argument, non moins célèbre, qui se fonde sur les aspirations de l'âme humaine. Tout est bon ou tout est mauvais, suivant les besoins de la cause. Il y a peut-être là quelque marque d'artifice, quelque arrangement de rhétorique. En tout cas l'objection du mal, de la douleur, de la souffrance atteint par la base la preuve qui nous occupe en ce moment. S'il est facile de s'enthousiasmer au spectacle des harmonies cosmiques, il ne l'est pas moins de se scandaliser à celui des misères qui s'y mêlent.

En somme nous avons affaire ici à une preuve d'orateur et de

poète lyrique plutôt que de logicien. Capable de frapper et d'émouvoir, elle ne supporte guère les précisions. Comment ne pas souscrire au jugement de Pascal? « J'admire avec quelle hardiesse ces personnes entreprennent de parler de Dieu. En adressant leurs discours aux impies, leur premier chapitre est de prouver la Divinité par les ouvrages de la nature. Je ne m'étonnerais pas de leur entreprise s'ils adressaient leurs discours aux fidèles, car il est certain que ceux qui ont la foi vive dedans le cœur, voient incontinent que tout ce qui est n'est autre que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. Mais pour ceux en qui cette lumière s'est éteinte, et dans lesquels on a dessein de la faire revivre, ces personnes destituées de foi et de grâce, qui, recherchant de toute leur lumière tout ce qu'ils voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obscurité et ténèbres: dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent, et qu'ils verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles; et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris ».

On connait d'autre part la remarque de Kant. Admettons que la preuve en cause manifeste une sagesse et une intelligence comme principes de l'univers. D'où conclure que cette intelligence et cette sagesse sont *infinies* et *créatrices*? Il semble qu'on ne puisse dépasser un Dieu architecte et ordonnateur du monde; et comme celui-ci ne laisse pas que de présenter des imperfections, celui-là n'est point montré tout-puissant et absolu. La preuve est au moins incomplète, insuffisante; elle suppose que le monde a un auteur distinct de lui, et elle ne peut servir qu'à prouver l'intelligence et la sagesse de cet auteur, peut-être aussi qu'il est unique, sans d'ailleurs pouvoir aller jusqu'à établir sa perfection. Or comment démontrer qu'il y a un auteur du monde? C'est là en réalité toute la question. Et sur ce point la preuve des causes finales s'en remet à la preuve du nécessaire. En outre comment démontrer que l'auteur intelligent et sage l'est avec une plénitude parfaite? Il faut le déduire de sa nécessité D'où un inévitable recours à l'argument ontologique. Ainsi la preuve des causes finales est comme écrasée entre deux autres. De celles-ci, d'ailleurs, — nous l'avons vu pour la première, nous le verrons pour

la seconde, — aucune ne parvient à établir la prémisse demandée, à savoir la transcendance de Dieu par rapport au monde ou la concrétisation du divin en une personne.

Ce n'est pas tout. Notre preuve, que la science devrait renforcer, est plutôt affaiblie par elle. En effet la science, malgré les plus chaleureux plaidoyers, reste défavorable aux causes finales que nulle part elle ne discerne avec évidence, qui ne lui sont d'aucun usage et dont elle ne conçoit pas l'action. Admettons cependant la finalité. Est-elle *intentionnelle*? Tout est là. Or, ce que suppose l'argument, c'est une finalité *externe*, c'est-à-dire une disposition industrieuse opérée par le dehors, un agencement de rouages distincts qui préexisteraient à leur engrènement; et ce que la critique (sinon la science) affirme, c'est une finalité *interne*, c'est-à-dire une corrélation des parties entre elles, une solidarité organique si étroite et si fondamentale que chaque partie enveloppe toutes les autres, n'existe qu'en fonction de toutes les autres, au point que poser le primat du tout sur les parties soit une condition *a priori* de la pensée. De fait, il y a anthropomorphisme à voir partout, là où règne l'ordre, un plan médité et les marques d'un dessein. C'est préjuger la solution par la manière d'énoncer le problème. Si le monde n'existe à nos yeux que pour autant qu'il est pensable et s'il n'est pensable par nous que pour autant qu'il est un, l'harmonie qu'on y découvre ne saurait servir à instituer une preuve de Dieu qui soit distincte de la preuve *a contingentia*. Donc tout ce qu'à celle-ci ajoute l'argument des causes finales, — si tant est que ce soit y ajouter vraiment quelque chose, — c'est que la nécessité immanente au monde doit être conçue comme une raison immanente.

Que dirai-je encore? Notre preuve sous-entend je ne sais quelle notion juridique des lois naturelles, qui est bien ce que la critique des sciences permet le moins d'accepter. Pour conclure des lois qui régissent les phénomènes à un législateur divin, il faut commencer par admettre que ces lois émanent de purs décrets arbitraires, qu'elles ont été imposées aux choses par une décision libre. Il y a bien, en effet, des lois qui sont telles, au moins dans une certaine mesure[1] : ce sont les lois devenues définitions conventionnelles. Mais le législateur est alors l'esprit humain. D'une façon générale,

1. Voir le mémoire que j'ai publié dans la *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, Paris, 1900.

pour autant que le déterminisme scientifique est l'œuvre de l'esprit, il se présente comme le produit d'un art; mais l'artiste immédiat n'est pas Dieu, en sorte que nous voilà ramenés à une autre preuve. Quant aux lois qui traduisent des modalités vraiment réelles, — dans la mesure où la science en établit de ce genre, — elles ne sont pas adventices à la nature des choses, au contraire elles en dérivent ou plutôt la constituent; les choses ne peuvent donc être qu'en leur obéissant, de sorte que l'ordre observé n'est plus une *adaptation* marquant un *art* et qu'ainsi nous voilà de retour à la preuve par la contingence.

D'un autre côté, l'argument des causes finales postule une analogie entre notre action et celle de la nature, entre nos œuvres et les siennes. Or ne trouvons-nous pas que nous-mêmes agissons dans l'inconscience, dans la vie instinctive et spontanée, avec beaucoup plus d'art, de puissance et de sûreté que par la raison consciente et réfléchie? L'analogie supposée se retourne donc contre l'argument. Celui-ci exigerait, pour conclure, un primat de la conscience claire, qui n'est pas du tout ce que suggère l'observation des faits. L'affirmer, c'est implicitement recourir à la preuve par les degrés de perfection dont je parlerai tout à l'heure.

Enfin l'argument des causes finales suppose et implique l'assimilation de l'univers à un *ouvrage* médité qui décèlerait l'existence d'un *ouvrier*. Qu'est-ce à dire, sinon que l'on regarde l'ordre qui y règne comme ajouté après coup ainsi qu'une forme à une matière préexistante, sinon qu'on tient cet ordre pour un agencement de rouages distincts, de pièces rapportées, dont l'existence individuelle ne se confondrait pas avec l'adaptation réciproque? Toujours le préjugé anthropomorphique! Toujours le postulat du morcelage! Prenons la formule de saint Thomas : *Ea quae non habent cognitionem non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante.* Qu'on y voit bien l'idole du gouvernement par le dehors! Le transcendant distinct est posé de prime abord en manière de postulat subreptice. Et si l'on veille à éviter cette pétition de principe, l'argument ne prouve plus qu'une raison immanente, qui n'est pas le vrai Dieu.

D'une façon générale, on peut formuler une objection qui vaut uniformément contre tous les arguments cosmologiques. La critique de la perception et la critique de la science aboutissent à une théorie idéaliste de la matière. La pensée, l'activité créatrice de l'esprit

apparaissent alors comme étant elles-mêmes l'auteur et le législateur que l'on rêve. Et en particulier l'harmonie qu'on trouve dans le monde morcelé du sens commun n'est pas autre chose qu'une expression, dans la langue du morcelage, de ce grand principe d'immanence en vertu duquel la pensée se retrouve partout et toujours tout entière, s'implique elle-même tout entière à tous ses degrés et moments.

Avant de quitter l'argument des causes finales, je citerai encore une forme qu'on lui a souvent donnée. Non point qu'elle soit meilleure que la précédente : au contraire. Mais son exagération même est significative.

Ouvrons le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon. « Toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise; c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est, tout au contraire, une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit de causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens. Qui croira que l'Iliade d'Homère, ce poème si parfait, n'ait jamais été composé par l'effort du génie d'un grand poète, et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres, précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété tant de grands événements, pour les placer et les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant, enfin pour faire parler chaque personne selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé que l'Iliade n'ait point d'autre auteur que le hasard.... Pourquoi donc cet homme sensé croirait-il de l'Univers, sans doute encore plus merveilleux que l'Iliade, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poème? »

On voit ici à plein, comme sous un grossissement, toutes les difficultés : postulat de l'analogie anthropomorphique, postulat d'un

auteur distinct et séparé, postulat de la finalité externe intentionnelle, postulat du morcelage, des atomes préexistants. A la rigueur, l'argument prouve, une fois admise l'existence d'un auteur transcendant, que cet auteur ne peut être le hasard. Mais personne aussi ne soutient cela. Le dilemme de Fénelon est fautif, car il y a une troisième alternative non examinée, à savoir l'hypothèse d'une raison immanente.

Pour écarter cette hypothèse, à laquelle nous sommes ramenés toujours, un dernier argument se présente, la preuve par les degrés de perfection, que d'ailleurs supposent aussi les autres arguments cosmologiques. Nous avons beaucoup de peine à concevoir le devenir pur; nous sentons le besoin de poser un primat de l'acte, d'affirmer à titre de source nécessaire une plénitude actuelle. D'instinct nous opposons l'être au devenir et nous voyons dans le devenir une dégradation mobile de l'être immobile. C'est à ces vœux de la pensée que la nouvelle preuve cherche à donner satisfaction, à ces tendances qu'elle se propose de faire prendre corps.

Et voici sa substance. Toute estimation de degrés, juge-t-elle, suppose référence à une plénitude. *Plus* et *moins* ne se peuvent dire dans chaque genre que par rapport à un *maximum* qui est la *perfection* dans le genre considéré. Or dans le monde il y a du plus ou moins vrai, plus ou moins beau, plus ou moins bon, plus ou moins noble, etc. D'où existence nécessaire du parfait en tout genre : condition requise pour qu'il soit possible de définir et de graduer la série ascendante des perfections observables. Elles dérivent de ce sommet, qui en constitue la raison d'être. Et cette plénitude suprême est par cela même, dit saint Thomas, *maxime ens*.

Tel est en substance le raisonnement. Voyons maintenant quelles difficultés il soulève :

1° Rien n'empêche, semble-t-il, qu'on applique le même procédé d'inférence au *plus* et *moins* de longueur ou de sonorité, par exemple. Or n'est-ce point le réfuter par réduction à l'absurde? Je sais bien que saint Thomas généralise en effet ainsi : *magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido*. Mais vraiment il ne nous est plus possible de penser selon ce mode. Concevoir les degrés d'être ou de qualité comme des participations inégales à une essence typique, nul aujourd'hui ne saurait admettre cette réification de l'analyse conceptuelle, cette sorte d'ontologie grammaticale.

2° La notion de plus ou moins dans l'ordre des réalités spirituelles

est quelque chose de bien obscur, de bien vague. M. Bergson en a donné une critique décisive. Plus et moins en effet supposent rapport spatial de contenant à contenu. La base même de notre raisonnement paraît donc à peu près imprécisable.

3° Rien ne prouve en tout cas que ce *maximum* prétendu soit réalisé, individualisé dans un Être. N'y a-t-il pas ici une véritable pétition de principe?

J'insisterai un moment sur ce dernier point. On veut qu'il y ait dans la cause au moins tout ce qu'il y a dans l'effet. Pourquoi? Parce que l'on morcelle et que l'on déduit. L'évidence de l'axiome tient en somme à ce que d'une part on se représente une cause extérieure et séparée, à ce que d'autre part on attribue aux procédés de l'analyse déductive une portée ontologique. Sans doute, si la déduction reproduit la genèse même de l'être et si le morcelage en exprime la vraie structure, l'axiome en question s'impose. Mais de ce que le discours fragmente et dénombre, et de ce qu'il ne tire déductivement d'un concept que ce que celui-ci contient, que conclure touchant l'être en soi?

Affirmer le primat de l'acte, c'est encore sous-entendre les mêmes postulats. Si causalité n'est que déversement d'un plein dans un vide, communication à un terme récepteur de ce que possède un autre terme, en un mot œuvre anthropomorphique d'un agent, alors soit! Mais que valent ces idoles de l'imagination pratique? Pourquoi ne point identifier tout simplement l'être au devenir? Il n'y aurait pas des séries numériques, des gammes de termes distincts réalisant chacun statiquement un degré de perfection : il y aurait plutôt des continuités mobiles, des progrès dynamiques, des spectres à nuances dégradées en jaillissement perpétuel; et la perfection se présenterait comme un sens de genèse, non comme un point final ou une source première. N'oublions pas que le mot *limite* a deux acceptions : il peut désigner un élément dernier susceptible d'être défini directement en soi et dont une variable approche par échelons, mais il peut aussi désigner dans une suite un caractère interne de convergence, une qualité de progression, sans qu'il existe aucun terme ultime définissable d'emblée[1].

Quoi qu'il en soit, l'argument qui nous occupe suppose et postule

1. Les mathématiques elles-mêmes connaissent les deux sens du mot *limite* et c'est le second qu'elles utilisent avec le plus de fruit.

que la perfection conçue comme plénitude achevée est la suprême raison de l'être. Or c'est là un recours implicite à l'argument ontologique. Pour l'éviter, on peut soutenir, il est vrai, que l'expérience progressive de la pensée montre la seule explication véritable et profonde, la seule explication ayant portée métaphysique, orientée nécessairement de l'inférieur vers le supérieur. Mais cela n'est-il pas trop vague? Il reste à préciser la notion même de supérieur. Que doit-on regarder comme tel? Rien ne prouve qu'il soit impossible de concevoir des concrets superindividuels, qu'il soit interdit par exemple de tenir une raison immanente pour une forme de réalité plus haute qu'une intelligence individualisée. En toute hypothèse, comme l'expérience de la pensée demeure toujours en devenir, notre argument ne serait, à mettre les choses au mieux, qu'un acte de foi en la valeur absolue d'une méthode. Pour aboutir à une démonstration proprement dite, le recours à l'argument ontologique est inévitable. C'est donc finalement celui-ci qu'il nous faut envisager, tous les autres lui étant suspendus. Mais auparavant il sera utile de chercher en quelle mesure la considération du monde moral peut fournir des données nouvelles.

Preuves tirées du monde moral. — Fidèles à notre méthode orientée du moins profond vers le plus profond, commençons par considérer ce qu'il y a, pour ainsi dire, de plus physique dans le moral, de plus extérieur dans l'intérieur.

En fait, chacun de nous croit en Dieu tout d'abord parce qu'on le lui a enseigné. C'est une affirmation, c'est un témoignage qui l'inclinent à la foi, avant même qu'il soit capable de réfléchir et de critiquer cette foi. Et beaucoup, semble-t-il, ne dépassent jamais ce stade, dont on a tenté la justification au moyen d'une preuve dite preuve historique ou preuve par le consentement universel.

Je ne la cite que pour mémoire et n'ai pas l'intention de m'y attarder

Admettons le fait sans discussion; admettons que tous les hommes aient toujours cru en Dieu; admettons avec de Quatrefages que l'athéisme n'ait jamais existé qu' « à l'état erratique »; admettons même que la foi en Dieu ne soit pas en décroissance aujourd'hui parmi ceux dont l'affirmation aurait le plus de poids. Mais ce fait, que prouve-t-il? cette affirmation, que vaut-elle? Tout le problème consiste à les interpréter, à en définir la signification, la portée.

On veut faire peur à l'athée de son isolement. On lui déclare : « L'athéisme constitue une anomalie, et cette anomalie est la plus profonde qui puisse exister puisqu'elle efface en l'atrophiant et en l'oblitérant un caractère de règne. Il faut dire que l'athéisme est, au sens des naturalistes, comme au sens des moralistes, une monstruosité. Je ne sais pas s'il y a de quoi être fier d'un état intellectuel que la science classe définitivement parmi les phénomènes tératologiques[1] ». — Tout cela n'est que rhétorique. La nature, prétendez-vous, ne saurait perpétuellement et universellement se tromper ni mentir. Accordons-le, bien qu'un tel principe repose au fond sur l'hypothèse d'un Dieu sage et bienfaisant, auteur de la nature. Mais la critique du sens commun établit en tout cas que la nature est essentiellement utilitaire, que son travail spontané déforme le vrai en vue d'une adaptation pratique; et d'innombrables exemples montrent que des erreurs transitoirement universelles sont tout à fait possibles. Que nous enseigne donc la nature sous les espèces de la foi en Dieu?

Se tournant d'un autre côté, on dira peut-être avec Lacordaire : « Dieu s'est révélé à nous comme se révèlent tous les êtres : par son action. Si Dieu n'avait pas agi sur la terre et s'il n'y agissait pas encore tous les jours, nul ne croirait en lui, quelque démonstration qu'en fissent la métaphysique et l'éloquence. L'humanité croit en Dieu parce qu'elle le voit agir. » — Ce serait en somme se fonder sur une prétendue évidence du gouvernement providentiel, ou bien vouloir induire des faits l'existence d'une révélation primitive dont l'affirmation historique ne serait que l'écho. Or cette évidence n'existe pas; ou plutôt celui-là seul peut la percevoir qui déjà croit en Dieu; et même pour lui, une telle perception reste toujours d'ordre mystique. D'autre part je n'ai pas besoin d'insister sur l'accueil que ferait un historien moderne à la prétention de tirer des documents une preuve quelconque en faveur de la révélation primitive. Nous nous heurtons ici, sans échappatoire possible, au cercle vicieux du fidéisme. « Dieu n'est pas plus un personnage de l'histoire qu'un élément du monde physique[2]. »

Remarquons d'ailleurs qu'il ne s'agit pas ici d'un fait sensible à percevoir. C'est d'une croyance qu'il est porté témoignage. Or une attestation historique vaut peut-être en faveur d'un fait sensible,

1. A. de Margerie, *Théodicée*, chap. III.
2. Loisy, *Autour d'un petit livre*, p. 10.

non point en faveur d'une croyance. Dans ce dernier cas, tout dépend de ce qui a suscité la foi chez les hommes dont l'affirmation nous arrive à travers les siècles. Mais, quant à ce qui concerne la notion de Dieu, l'origine s'en perd au plus lointain de la nuit préhistorique. De quelles expériences est-elle issue? Que traduit-elle? Comment s'est-elle formée? Impossible de répondre sûrement à ces questions. D'où une incertitude profonde sur la valeur de la croyance actuelle. Faites abstraction de tout le caduc, de tout le superstitieux, pour ne retenir que le fond au sujet duquel l'accord existe. Que reste-t-il, sinon l'idée d'un je ne sais quoi qui dépasse l'homme, et rien de plus? et qui sait si Dieu n'est pas tout simplement la personnification mythologique du divin immanent?

Quoi qu'il en soit, la preuve par le témoignage ne peut agir sur nous, ne peut nous atteindre, nous toucher, que si nous-mêmes éprouvons pour notre compte les besoins qui ont suscité la foi en Dieu chez les autres hommes, et si par là nous nous sentons insérés dans leur suite. Sans cette condition, le fait du consentement, pour assuré qu'on le suppose, nous parlerait toujours un langage inintelligible, ainsi qu'il arrive en effet aux personnes qui n'ont pas le sens religieux. Cette condition remplie, au contraire, le consentement universel prend une valeur à notre égard, comme attestation que nos intimes tendances ne sont pas de simples particularités toutes subjectives et individuelles. Il nous faut donc à présent écouter dans notre propre cœur l'écho des sentiments que nous venons de voir à l'œuvre au sein de l'humanité, la résonance harmonique des inquiétudes qui la travaillent. C'est la preuve par les aspirations de l'âme humaine.

On sait en quoi elle consiste, et je pense inutile de la rappeler longuement. L'homme est, selon la parole du poète :

> Borné dans sa nature, infini dans ses vœux.

Il y a en lui un désir incoercible de bonheur, de justice, de lumière, d'amour, que toute la nature ne saurait satisfaire. En un sens, il veut plus même que son cœur ne peut contenir ou son esprit rêver; il veut être agrandi au delà de toute limite assignable. Surtout depuis le christianisme,

> Une immense espérance a traversé la terre,
> Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux.

Croire en Dieu nous est devenu plus nécessaire encore, aujourd'hui que par Jésus et en Jésus nous avons appris à l'aimer, non point seulement dans l'anéantissement de l'adoration, mais dans la tendresse du cœur à cœur mystique : *irrequietum cor, donec requiescat in te*! Nous voulons un châtiment futur pour le mal ici-bas triomphant, une réparation pour les victimes innocentes, une récompense pour les vertus secrètes. Nous exigeons d'instinct une compensation aux douleurs et aux souffrances de cette vie, surtout aux douleurs et aux souffrances imméritées et méritoires, quelque chose qui leur donne un sens et leur assure une efficacité. Puisque rien de tout cela n'est réalisé dans l'ordre présent, il nous faut Dieu juge et rémunérateur. Que les saints soient à jamais déçus, que le sacrifice et l'héroïsme ne soient finalement qu'une duperie pitoyable, nous n'en supportons pas l'idée sans une révolte plus forte que toutes les objections. Et il nous faut aussi Dieu père. Qu'il n'y ait rien au-dessus de nous que le vide et l'éternel silence, qu'il n'existe personne à qui nous puissions confier nos misères intérieures et qui les puisse guérir, en qui nous puissions trouver le pardon et la force, l'idée seule encore un coup nous en est insupportable. Dieu est pour nous une nécessité de vie. « Toute marée dénonce au delà des nuages un astre vainqueur : l'incessante marée des âmes serait-elle seule à palpiter vers un ciel vide[1] ? »

Élévations éloquentes! Mais la froide critique ne se laisse pas séduire. Elle aussi a ses aspirations et ses exigences qui veulent être satisfaites. Et voici qu'elle fait entendre à son tour la voix de ses réclamations :

Désir n'est pas preuve. Ce serait plutôt motif de doute, par crainte d'illusion. Quand on souhaite une chose au point de la vouloir même contre l'évidence des faits et quand on la veut au point de se croire incapable de vivre sans elle, on n'est pas bon juge de sa réalité. Y a-t-il plus dans ce qui précède que la psychologie d'un acte de foi? Pour y voir une *justification* proprement dite, non pas une simple *explication*, il faut commencer par admettre un primat du sentiment sur la raison : postulat bien dangereux, car on ne découvre nulle part quelles en pourraient être la limite et la règle. D'où viendrait le droit du cœur à régenter l'intelligence? En vertu de quel privilège serait fondé l'un à imposer des mystères à l'autre? A tout le moins,

1. De Curel, *La nouvelle idole*.

la preuve qui nous occupe ne saurait être maniée sans précaution; il est nécessaire de préciser d'abord quelles sont les aspirations qui comptent, et pourquoi elles comptent; notre preuve, en un mot, suppose l'établissement préalable d'une certaine hiérarchie entre les aspirations de l'âme humaine. Or comment établir cette hiérarchie? et au nom de quel principe? Craignons qu'à cet égard les prémisses ordinaires ne soient inspirées d'une précroyance en Dieu. L'argument n'a peut-être toute sa force que pour ceux qui déjà en vivent la conclusion.

Du reste, en admettant même qu'il y ait dans le cœur de l'homme tels vœux si intenses qu'on soit autorisé à les tenir pour l'authentique traduction d'une exigence ontologique, il ne s'ensuit pas nécessairement l'existence d'un Être suprême dont le rôle serait d'en assurer l'exaucement. Pourquoi ne pas admettre plutôt que c'est le désir même qui travaille efficacement à réaliser son objet? L'ordre présent n'est pas un système clos et définitif où les misères actuelles seraient irrémédiables. Ce monde apparaît comme un idéal en marche dont les énergies sont immanentes. Croyons qu'il satisfera un jour toute l'espérance qui n'est en nous qu'un écho de son effort même. Comment et sous quelle forme? Cela est mystérieux sans doute. Mais Dieu n'est-il pas aussi mystère?

La preuve qui nous occupe, on le voit, reste vague et de portée incertaine[1]. Elle prouve sûrement quelque chose, mais peut-être n'est-ce pas Dieu. Là est pourtant, je crois, le germe d'une vraie preuve décisive. N'est-ce point en tout cas, dans la pratique, la preuve généralement déterminante, efficace, les autres n'étant que confirmations d'après coup ou réponses à des difficultés, *expressions* plutôt que *fondements* de la foi? Si Dieu est affirmé en fait, c'est

1. On a essayé d'obtenir une précision plus positive, en présentant la foi en Dieu comme nécessaire au point de vue social. Athéisme, dit-on, engendrerait fatalement désespoir et immoralité. On prétend aussi qu'un peuple est d'autant plus avancé dans la voie du progrès qu'il a une plus haute idée de Dieu. Que valent ces remarques? D'abord, elles prouveraient tout au plus que l'idée de Dieu est socialement utile, non pas qu'elle est vraie. Peut-être cette idée n'est-elle au fond qu'une forme imaginative transitoire sous laquelle sont conçus par la foule certains principes directeurs de la vie sociale. Au surplus n'oublions pas que le christianisme naissant a paru aux Romains incompatible avec l'ordre social, parce qu'ils prenaient les conditions particulières de la société qu'ils avaient réalisée pour des conditions absolues de toute société. N'y aurait-il pas ici quelque chose d'analogue? D'autre part on peut soutenir que ce n'est pas parce qu'un peuple a une plus haute idée de Dieu qu'il réalise une forme supérieure de civilisation, mais parce qu'il est plus civilisé qu'il se forme de Dieu une idée plus élevée et plus pure.

bien comme nécessité de vie spirituelle, en un sens donc comme objet d'une expérience *sui generis*, l'expérience religieuse.

Mais je crois aussi que la preuve classique devra subir des transformations profondes pour prendre toute sa valeur et toute sa force. Il faudra sans doute la transposer. C'est un peu de vouloir être démonstration proprement dite qui lui nuit. A titre de raisonnement transitif cherchant à induire de certains faits psychologiques et moraux l'existence de Dieu, elle prête aux objections que je viens de résumer. Combien plus solide et plus irréfutable serait-elle, si l'on parvenait à établir que les données dont elle part, je ne dis pas *entraînent*, mais *constituent* l'affirmation de Dieu!

Quoi qu'il en soit, en attendant que l'heure soit venue de l'envisager sous ce biais, revenons à sa forme traditionnelle pour tâcher de la rendre plus parfaite, plus probante. Le nerf de l'argument, c'est ici l'exigence de certaines aspirations. Or, dans l'âme humaine, il y a telles aspirations particulières qui accusent un caractère spécialement impératif. Tandis que d'autres se bornent à vouloir être satisfaites, celles-ci affirment qu'elles doivent l'être et se posent comme ayant des droits absolus. Ce sont les aspirations morales, qu'il nous faut donc envisager à part.

Par là nous sommes amenés à la preuve morale proprement dite, qu'on peut formuler en ces termes :

Dieu, dit-elle, est nécessaire pour expliquer le sentiment de l'obligation, le caractère impératif de la loi morale, le commandement absolu du devoir. Il y a en effet dans l'homme, presque malgré lui, en tout cas sans être de lui, l'affirmation impérieuse et inconditionnelle d'un *devoir-être* qui se pose comme un droit primant tout fait, qui s'impose comme supérieur à tous les échecs, à toutes les défaillances, a tous les refus. Cette exigence mystérieuse, on peut sans doute n'y pas consentir, mais on la subit quand même et l'on se sent dominé par elle jusque dans la révolte par laquelle on s'efforce d'y échapper. Or où prendre l'origine d'une telle contrainte, sinon en une Autorité souveraine, extérieure au sujet dont elle violente les désirs et dont elle réclame la soumission? La voix de la conscience morale serait ainsi une révélation de Dieu législateur.

Mais au nom de quel principe ou de quelle évidence est-on en droit d'affirmer si catégoriquement que le sentiment de l'obligation, que l'idée du devoir ont une valeur absolue? Que signifie et que vaut cette prétention de les poser à titre de données *a priori*? Leur

complexité, leur lointaine origine, le relativisme que l'histoire manifeste à leur sujet autorise bien des doutes, bien des incertitudes. Il y a une évolution de la morale, une formation progressive de l'intuition morale. Ne nous représentons pas je ne sais quel code éternel et abstrait donné une fois pour toutes et suspendu dans le vide au-dessus des changements humains. La moralité n'est pas quelque chose de fixe, de parfait dès l'origine : on la découvre, je dirai même *on l'invente* peu à peu. Bref, l'évidence morale, comme l'évidence intellectuelle, est en perpétuel devenir. Tout cela émerge de la nuit préhistorique; et tout cela plonge aussi dans l'indétermination du futur. Dès lors, que d'hésitations possibles! Pourquoi ne serait-ce point apparence illusoire? préjugé plus ou moins superstitieux? survivance d'antiques imaginations? effet d'une longue éducation ancestrale? forme sous laquelle se manifeste et s'exprime la conclusion d'anciennes expériences aujourd'hui oubliées? Peut-être encore n'y a-t-il au fond de tout cela que de pures exigences rationnelles non analysées? ou quelque chose comme le résultat d'un travail subliminal de l'individu et de la race, travail obscur dont le résultat seul émergerait au grand jour de la conscience claire? Pour être fondé à dire que l'impératif moral émane de Dieu et ainsi le prouve, il faut être sûr qu'il ne provient pas, qu'il ne peut pas provenir de la nature ou de la société, de l'instinct vital ou de la raison; il faut donc, à tout le moins, admettre sa valeur inconditionné. Or, comment savoir si son caractère en apparence inconditionnée n'est pas dû simplement à notre ignorance des conditions réelles? Remarquez qu'une culture morale est indispensable pour qu'on arrive à percevoir pleinement l'exigence absolue de la loi morale; c'est en pratiquant celle-ci, en obéissant à celle-là, qu'on parvient à les voir sans ombres; il faudrait donc ici, en quelque sorte, commencer par admettre dans l'action cela même qui est en question devant la pensée. Je conçois à la rigueur qu'en rattachant le devoir à un Dieu préalablement connu on finisse par lui reconnaître ce caractère d'absolu statique et rigide que nous venons de supposer; mais la marche inverse échoue, faute d'un point de départ suffisant.

Il y a plus. Pour conclure de la loi morale à un législateur divin, il faut d'abord accepter une conception de cette loi qui s'inspire d'un anthropomorphisme juridique bien singulier. En effet l'argument ne prouve que s'il est impossible de justifier le sentiment de l'obligation comme fait ou comme droit par l'histoire ou par la

raison. Le bien se présente alors comme issu d'un pur décret arbitraire, extrinsèque à l'homme, et qui le lierait du dehors en exerçant sur lui une sorte de contrainte extérieure. Or peut-on admettre une transcendance radicale de ce genre et n'est-il pas contraire à la conscience morale elle-même de concevoir le bien comme sans rapports avec la raison? J'ajoute que le Dieu ainsi révélé ne serait en tout cas qu'un Maître et non un Père, un tyran conçu à l'image des vieux despotes asiatiques :

Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.

Ce Dieu-là, serait-ce Dieu? Nous lui serions devenus moralement supérieurs.

Mieux vaudrait donc insister sur le caractère raisonnable, bienfaisant, libérateur, de la loi morale. Cette loi serait considérée alors comme signe d'une providence aimante qui veille sur nous, qui sait mieux que nous ce dont nous avons besoin, qui d'avance et jusqu'au plus intime pénètre les vœux secrets de notre raison. Ainsi Dieu se révélerait non pas tant comme Autorité que plutôt comme Bonté.

Mais, dans ces conditions, ne suffirait-il pas, pour fonder la loi morale, d'une raison immanente qui anticipe à notre insu même sur la raison claire? Dieu ne serait toujours qu'une hypothèse explicative d'un fait seul certain, et il y aurait d'autres hypothèses concevables non exclues. De plus on démasquerait sans peine un postulat sous-jacent : à savoir que finalement la moralité doit réussir, le souverain bien se réaliser pour nous, la vertu créer le bonheur et conduire au plein épanouissement de l'être. Nous ne sommes donc pas en présence d'une démonstration véritable, mais d'un *acte de foi*.

C'est cet acte de foi que Kant s'est proposé d'approfondir dans la forme qu'il a donnée à l'argument moral.

Partons avec lui de l'impératif catégorique. Nous *devons* travailler à la réalisation du souverain bien : ce commandement est absolu, inconditionnel. Or le souverain bien consiste dans l'harmonie de la moralité et de la félicité, de la vertu et du bonheur. Il *faut* que cette harmonie soit possible, qu'elle soit assurée d'être, puisque nous sommes *obligés* de la poursuivre. Mais ni cette assurance ni même cette possibilité ne sont garanties par la nature, ne trouvent en elle

des conditions suffisantes. D'où l'affirmation de Dieu comme postulat de la raison pratique.

Il suffira de rappeler en deux mots les principales difficultés que soulève une telle manière de concevoir les choses :

1° D'où sort l'impératif catégorique? On le fait, semble-t-il, tomber du ciel, sans doute afin d'être bien sûr qu'il nous y fera remonter. Une simple impression de conscience — d'ailleurs contestable, car en fait la conscience morale est plus relativiste que ne le prétend Kant — ne suffit pas pour fonder l'absolu dont il part.

2° Dieu est-il nécessairement requis pour la possibilité du souverain bien? D'où viendrait que la raison pratique ait ainsi le droit d'imposer un mystère à la raison spéculative? Kant lui-même a senti la difficulté. Que la moralité soit la fin suprême et la suprême loi de l'univers, que le divin se réalise progressivement par un moyen quelconque, c'est là au fond tout ce qui s'impose; et nous ne sommes pas contraints d'imaginer un roi céleste. Peut-être l'affirmation de Dieu n'est-elle qu'une mythologie anthropomorphique de l'exigence morale.

En définitive, le point faible de la preuve morale, sous quelque forme qu'on la présente, c'est de reposer sur des prémisses injustifiables *a priori*. On leur reconnaît par postulat une valeur absolue; mais en somme ce postulat est inspiré d'une précroyance en Dieu.

Un absolu, pure forme abstraite et rigide, n'est qu'une idole de l'analyse conceptuelle. Envisageons le concret; d'un point de vue statique, dans l'instantané, tout y est relatif; mais l'absolu véritable se définit par le dynamisme de ce relatif même. Aussi la foi en Dieu ne peut-elle être que l'enveloppe de notre expérience morale tout entière, non point un postulat requis statiquement par elle.

En fin de compte, dans la preuve que nous venons d'examiner, on pose l'exigence morale comme un droit premier, comme un absolu. Qu'est-ce à dire? Impossible de la concevoir sous forme d'entité transcendante suspendue dans le vide au-dessus de l'univers et totalement séparée de la nature. Que tout s'explique finalement par elle, voilà comment on peut penser son primat. Cela revient à la tenir pour l'indice d'un effort immanent orienté dans le sens de la perfection croissante, en même temps que l'on tient cet effort à son tour pour constitutif de l'être, c'est-à-dire qu'on admet un lien nécessaire entre l'existence et la perfection. Alors peut-être en effet

peut-on conclure, peut-on affirmer Dieu. Mais ceci nous amène à la troisième classe de preuves.

Preuves tirées de la raison pure. — Arrivons enfin à l'argument appelé *ontologique* ou *a priori*. On lui a donné plusieurs formes, dont la première en date et la plus célèbre est celle qu'imagina saint Anselme et que reprit Descartes. Nous les passerons en revue successivement, au moins les principales d'entre elles, en tâchant de comprendre comment elles s'engendrent l'une l'autre. Mais il faut noter tout de suite que les diverses preuves ainsi obtenues ne diffèrent vraiment que par la forme : elles enveloppent un fond commun, elles marquent les moments d'un même progrès. Leur caractéristique est de présenter l'affirmation de Dieu comme une exigence interne, fondamentale, constitutive de la pensée, de prétendre cette affirmation essentielle et inhérente à la pensée prise en elle-même, indépendamment de son application à tel ou tel objet, impliquée nécessairement et indissolublement dans tout exercice de la pensée quel qu'il soit. De là une preuve d'une portée singulière. Comme on ne peut d'aucune façon s'affranchir de la pensée, fût-ce dans une dialectique orientée contre l'affirmation de Dieu, une preuve de cette sorte serait radicalement irréfutable, puisque l'effort même pour l'attaquer la poserait encore et la contiendrait. Il est donc très important de voir au juste ce qu'elle vaut, si elle parvient à tenir ses promesses, à réaliser son programme.

Une seconde raison d'examiner la preuve ontologique avec un soin minutieux, c'est que plus ou moins toutes les autres preuves la supposent ou l'appellent. Cette preuve en effet s'attache à manifester comment se rejoignent, se raccordent, s'entretiennent les notions d'existence nécessaire et de perfection absolue. Or c'est un lien de ce genre que requièrent les preuves précédentes et que d'ailleurs, laissées à leurs propres forces, elles échouent à établir.

Enfin la preuve ontologique a entre toutes l'avantage de correspondre étroitement aux conclusions de la critique idéaliste, laquelle constitue — on le sait — l'âme de la philosophie moderne. Plus l'esprit apparaît comme réalité fondamentale, et plus aussi l'argument prend une valeur éminente. Nous parvenons bien ici au terme dernier que, dans son effort vers les profondeurs de l'être, atteint le mouvement de la réflexion.

Quoi qu'il en soit, voici en quels termes se présente, sous sa pre-

mière forme, l'argument ontologique. Il essaie d'établir *a priori* que les idées d'existence et de perfection sont inséparables.

Saint Anselme cherche à se placer au début de son argumentation sur un terrain qui soit commun au croyant et à l'incroyant. Ce point de départ, il pense le trouver dans le concept même dont il s'agit de voir s'il répond à une réalité objective. Celui-là même, dit-il, qui doute si Dieu existe, a réellement l'idée de Dieu dans son esprit. C'est une condition prérequise pour que le problème se pose. Or Dieu est conçu comme Être parfait, c'est-à-dire comme Être réalisant la plénitude de l'être, en un mot comme Être possédant toutes les perfections. Mais l'existence est une perfection, j'entends l'existence nécessaire. Il faut donc que Dieu existe. Le concevoir parfait, c'est exiger qu'il soit.

En d'autres termes, on ne peut pas concevoir Dieu comme Être parfait sans le concevoir par là même comme existant. Ou encore : on ne peut pas admettre que l'idée de Dieu ne soit qu'une simple idée sans objet, cela équivaudrait à détruire l'idée elle-même. Ou enfin : dénier à Dieu l'existence réelle, c'est contredire la définition même d'où l'on a dû partir pour poser la question.

A ce raisonnement on peut faire des objections nombreuses dont je vais résumer les principales.

D'abord peut-on concevoir Dieu? Possède-t-on effectivement l'idée de Dieu? Le concept d'Être parfait est-il légitime? N'enveloppe-t-il pas quelque contradiction? En un mot, Dieu est-il possible? Leibniz a bien vu que c'était cela qu'il fallait commencer par établir. A mettre les choses au mieux, l'argument de saint Anselme prend la forme d'un dilemme : ou Dieu existe, ou le concept d'Être parfait est contradictoire. Eh bien! qui empêche d'adopter cette seconde alternative?

Impossible de s'en tenir à une simple impression d'évidence. Même en des matières beaucoup moins abstruses, en mathématique par exemple, on sait combien de telles impressions peuvent être facilement trompeuses. La contradiction ou la non-contradiction ne sont pas choses qui se laissent discerner d'un coup d'œil. Au surplus il resterait qu'en tout cas l'impression d'évidence n'existe aucunement pour nous aujourd'hui. Une perfection, la somme de plusieurs perfections, la plénitude achevée de la perfection : à vrai dire, cela ne nous semble guère précis. Y a-t-il plus là dedans qu'un jeu idéologique?

D'habitude, pour établir la légitimité d'un concept, on invoque l'expérience ou l'analyse. La première méthode ne convient pas ici, puisque d'une part Dieu n'est pas un objet de constatation sensible et puisque d'autre part il s'agit au contraire de conclure de la possibilité à l'existence. Reste donc l'analyse. Mais pour être probante il faut qu'elle soit exhaustive, qu'elle résolve intégralement l'idée en éléments simples. Or l'idée de perfection infinie n'a-t-elle point comme caractère propre d'être inépuisable à l'analyse?

On dira peut-être que, par une chance unique, ce qui rend l'analyse impossible en l'espèce la rend du même coup inutile; car le parfait n'est pas un composé numérique d'éléments, il est *simple*. Cependant, le concept de plénitude achevée étant celui d'une infinie richesse, comment l'assimiler à une sorte d'atome logique, à une de ces formes élémentaires dont la pauvreté de contenu assure d'avance la non-contradiction intrinsèque?

Mieux vaudrait chercher dans la richesse même de quoi conclure à l'impossibilité radicale d'une contradiction. Et n'est-ce pas en effet ce que tentent les cartésiens quand ils déclarent que l'idée de perfection infinie exclut toute borne, donc n'enveloppe aucune négation, bref apparaît de par sa définition même comme purement « positive »?

Mais, outre que cela est vraiment bien vague, pouvons-nous rien concevoir qui soit affirmation pure, position pure? Que telle soit l'activité créatrice de la pensée prise en elle-même, dans son dynamisme, dans son progrès vital, je l'accorderais. Par contre, nul concept déterminé n'offre ce caractère. Il y a plus. On peut déceler ici d'autres postulats sous-entendus. J'en citerai deux.

Remarquons qu'il s'agit d'établir non pas seulement une possibilité de conception, mais une possibilité d'être, non pas une possibilité purement idéale, mais une possibilité réelle. Pourquoi y suffit l'affirmativité, la positivité de la notion : c'est ce que veulent faire comprendre les deux postulats annoncés.

Le premier se rapporte à l'interposition d'un terme intermédiaire entre l'idée d'un objet et l'existence de cet objet : à savoir, l'entité qu'on nomme *essence* et que l'on pose à titre de substrat intelligible derrière l'idée, comme support, fondement, racine de son intelligibilité. Une idée véritable, c'est une idée à laquelle correspond une essence; et l'essence constitue ontologiquement la possibilité de l'objet. L'essence, d'ailleurs, est déjà une sorte de réalité par elle-

même ; la possibilité qu'elle fonde est tendance active à l'existence, effort vers l'existence ; bref, il y a là, pour ainsi dire, une *force d'exister*.

Inutile d'expliquer longuement combien nous sommes éloignés aujourd'hui d'une telle ontologie. La critique moderne a ruiné sans retour ce procédé de réification discursive. Mais ce n'est pas tout. Il faut encore savoir à quelle marque reconnaître qu'une idée est véritable, qu'elle répond à une essence. Et là intervient le second postulat.

Leibniz admet implicitement que la non-contradiction logique est un signe suffisant de possibilité réelle. Il pose donc en somme : 1° que la logique est la mesure du vrai ; 2° que la vérité est la mesure de l'être. Deux postulats qui pour nous sont devenus également inacceptables.

Descartes, lui, fait intervenir sa preuve par l'idée d'infini, qu'il regarde avec raison comme un moment essentiel de l'argument ontologique intégral. A ses yeux l'idée d'infini représente une essence véritable parce qu'elle est telle que nous ne pourrions ni la recevoir du dehors par expérience, ni la construire au dedans par abstraction ou composition. J'examinerai tout à l'heure en détail ce raisonnement. Mais notons dès à présent pour quelle raison l'idée d'infini ne paraît pas susceptible d'être acquise : c'est que son affirmativité pure la rend première par rapport à toute autre idée. Vue très profonde et très juste sans doute, mais qui va plus loin qu'on ne voulait, si loin qu'elle ne fournit plus la base réclamée par l'argument de saint Anselme, car il n'y a qu'une chose qui soit affirmation pure et qui précède nécessairement toute idée : l'activité créatrice, le devenir dynamique de la pensée, bref ce que j'ai appelé ailleurs[1] la *pensée-action*.

Arrivés là, nous sommes en présence d'une prémisse incommensurable avec le syllogisme anselmique. Peut-être atteignons-nous encore le divin immanent, mais nous n'atteignons plus Dieu : car peut-être avons-nous justifié l'idée de perfection, mais non pas celle d'Être parfait.

Il faut du reste avouer que cette dernière soulève de terribles difficultés. Qui sait si les déterminations adjointes qui la distinguent de la première ne la rendent pas précisément incohérente ? C'est

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 25 février 1904.

par une remarque de ce genre que saint Anselme aurait sans doute répondu à Gaunilon au sujet des Iles Fortunées. De fait, l'infinité, la perfection paraissent difficilement conciliables avec l'idée d'*un* Être en quelque sorte individuel. On pose là, semble-t-il, des conditions incompatibles; on réunit des attributs qui semblent s'exclure. Et les difficultés que dès son point de départ soulève ainsi l'argument de saint Anselme sont encore accrues par le fait qu'au jugement même de ceux qui l'affirment, le vrai Dieu est radicalement indéfinissable, transcendant à tout concept, au point qu'on ne puisse rien dire univoquement de la créature et de lui.

Quoi qu'il en soit, passons outre et admettons que l'on possède le concept d'Être parfait dans des conditions qui permettent une analyse déductive. Reste à savoir si l'analyse peut atteindre ici le but visé. L'existence est-elle contenue dans l'essence de l'Être parfait? Alors en posant celle-ci vous avez du même coup posé celle-là; votre raisonnement n'est qu'une tautologie; il implique pétition de principe. Pour éviter cette conséquence, la seule voie est celle qu'a ouverte la critique de Kant. Il faut renoncer à saisir aucun lien d'identité, aucun lien analytique entre l'être et le parfait. La perfection n'est pas dans le fait brutal d'exister, mais dans la qualité de l'essence : *non esse, sed bene esse perfectio est*, disait déjà Leibniz. En d'autres termes, l'existence n'est pas une perfection juxtaposable à d'autres perfections et susceptible de s'y ajouter; elle n'enrichit pas l'essence, mais simplement l'actualise[1]. Alors que devient l'argument de saint Anselme et de Descartes? Si le lien entre l'existence nécessaire et la perfection de l'essence est un lien synthétique, il ne saurait être objet d'une démonstration proprement dite. Plus de syllogisme en forme, plus de raisonnement transitif, mais — comme Descartes l'a pressenti — quelque chose d'analogue à l'évidence du *Cogito*. La perfection, dit Bossuet, n'est pas un obstacle à l'être : au contraire, elle est la raison de l'être. Ainsi la perfection se présente comme un droit à l'existence; et l'Être parfait existe parce qu'il mérite infiniment d'exister. De ce point de vue, la vraie question n'est pas : « Pourquoi Dieu est-il? », mais plutôt : « Pourquoi ne serait-il pas? » En un mot, pourquoi l'imparfait pourrait-il être, et non le parfait? Voilà, en fin de compte, à quoi se réduirait l'argu-

1. Sans quoi, dit Kant, l'idée, qui ne saisit que l'essence antérieure à l'existence, ne pourrait jamais être véritable, être conforme à l'objet.

ment ontologique : une synthèse *a priori*, vue en lumière immédiate, comme intuitivement.

Je n'ai pas besoin de dire que cette synthèse ne paraîtra pas évidente et nécessaire à tout le monde. L'idée d'une synthèse *a priori* répugne toujours : cela ressemble trop à un postulat. Mais il y a plus. Sort-on ici de l'ordre purement idéal? On n'a pas prouvé en somme que l'idée du parfait s'impose à la raison, qu'elle soit inhérente à l'acte même de penser; et c'est en cela qu'il y a différence d'avec le cas du *Cogito*. Dès lors l'existence du parfait semble n'être qu'une sorte d'existence conditionnelle, facultative : « Supposé que je forme le concept du parfait, il faut (de par une exigence interne de ma pensée) que je lui attribue conceptuellement l'existence réelle. » Y a-t-il là autre chose qu'une nécessité hypothétique et une nécessité subjective? Pour lever le premier doute, il resterait à établir que l'idée de perfection est immanente à tout exercice de la pensée, au moins que cette idée est en nous par sa propre force et sans que nous ayons à la poser : nous verrons bientôt comment la preuve par l'idée d'infini cherche à remplir cette tâche. Quant au second doute, il ne se lève que par un retour à l'ontologie cartésienne, si l'on admet que sous le nom d'essence la pensée atteint une réelle tendance vers l'être effectif et que rien ne peut faire obstacle à cette tendance dans une essence que rien ne limite ou ne conditionne. Et c'est alors finalement à un *acte de foi* de la raison en elle-même, en sa valeur et portée objectives, que nous aboutissons.

Enfin passons sur tout cela. Une dernière objection demeure. Quand même l'idée de perfection serait essentielle et inhérente à la pensée humaine, du moins n'en pourrait-on pas dire autant de l'idée d'*un Être parfait*. Concevoir le parfait sous forme d'individu séparé, de personne particulière, n'est-ce pas contradictoire? Il semble donc qu'ici encore on ne prouve le vrai Dieu qu'à la condition de poser un postulat qui équivaut à une pétition de principe.

On se heurtera toujours au même obstacle, tant qu'on voudra trouver le nécessaire dans un concept défini, dans un objet ou un élément de la pensée. Celle-ci en effet, à tout le moins, lui paraîtra toujours antérieure et supérieure, comme l'artiste à son œuvre. Mais voyons si l'on n'arriverait pas à tourner l'obstacle en considérant les produits de la pensée dans leur ensemble global. Ce sera la célèbre preuve par les vérités éternelles.

Il y a, dit Bossuet, des vérités éternelles et nécessaires. Je vois

très clairement que ces vérités subsistent indépendamment de toute intellection que j'en ai ou qu'un autre pourrait en avoir. Elles ne sont pas parce que je les perçois, mais je les perçois parce qu'elles sont. Leur existence domine le monde phénoménal. Je suis donc obligé d'avouer un Être, une Intelligence, où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue, bref une Pensée suprême qui n'est que la Vérité s'entendant parfaitement elle-même.

On pourrait ajouter qu'une vérité quelconque, même conditionnelle et hypothétique, a toujours en soi, enveloppe toujours quelque chose de nécessaire, d'où procède la liaison entre conséquence et prémisse; que le tissu des vérités de tout ordre suppose un fond de nécessité sous-jacente, d'où émane l'exigence logique. Et il faut bien, conclurait-on, que cette nécessité idéale ait un support réel, qu'elle réside en une Raison nécessaire actuellement réelle.

Inutile sans doute que j'insiste sur la proche parenté de cet argument avec la preuve par les degrés de perfection, dont nous avons fait plus haut la critique. Ici encore on pose, comme un axiome *a priori*, le primat de l'acte. En somme on suspend toute intelligibilité à une intellection suprême. Comprendre, c'est unifier; n'est pensable que l'un; et l'on veut que l'unité en devenir, l'unité potentielle du savoir ait son principe, son fondement, sa racine dans l'unité actuelle d'une intuition totale.

Toujours le postulat de la transcendance réifiée! Ce n'est que par une véritable pétition de principe qu'on pose la nécessité de la pensée sous la forme d'un être pensant nécessaire. Pourquoi un être extérieur à la pensée elle-même serait-il indispensable à celle-ci? et du reste comment cet être extérieur remplirait-il du dehors le rôle qu'on lui assigne? N'y a-t-il pas même une sorte de contradiction à prétendre fonder ontologiquement l'unité sur la dualité irréductible d'un Dieu transcendant à la pensée, à l'esprit? Il semble au contraire que le principe d'unité exige que l'esprit, que la pensée ne soient soumis qu'à des conditions internes.

On pose, comme condition *a priori* de la connaissance, que le donné doit être en soi *unifiable*; et ce donné paraît ensuite ne pouvoir être tel que si d'avance il est *unifié* dans un intellect divin[1]. C'est là, en somme, vouloir fonder l'unité en dépit des prémisses mêmes d'où l'on part. Car on commence par affirmer implicitement

1. Le morcelage crée ainsi la nécessité d'une *harmonie préétablie*.

une opposition radicale de l'être et de la pensée. Tout notre argument suppose un postulat de ce genre et il tombe dès que l'on se conforme aux exigences de la critique idéaliste [1].

Mais, sans revenir sur une discussion déjà faite, bornons-nous à quelques remarques.

Y a-t-il *des* vérités éternelles et nécessaires? On en peut douter. Il semble en effet que toute vérité particulière, toute vérité distinctement formulable soit relative, contingente. Elle ne se rapporte jamais qu'à certaines attitudes ou à certains points de vue de l'esprit. Elle suppose toujours des conditions, des postulats.

Je ne comprends donc pas ce que Bossuet dit qu'on voit si clairement. Les seules vérités qu'on puisse proclamer nécessaires me paraissent purement formelles et leur nécessité n'est absolue que pour autant qu'elles restent des formes vides. Alors comment savoir si elles n'expriment pas simplement la structure de l'esprit?

Mais, dira-t-on, pourquoi l'esprit est-il fait de cette façon plutôt que d'une autre? Problème illusoire. On a l'air de sous-entendre que l'esprit est « quelque chose » en dehors des formes qui le définissent, qui le constituent, que ces déterminations lui ont été ajoutées extrinsèquement. Loin de nous un tel matérialisme! Si les formes s'imposent *a priori* à la pensée avec une nécessité statique, peu importe que cette nécessité soit d'origine subjective ou objective; on ne peut pas plus en concevoir la genèse qu'on ne peut concevoir celle de la pensée, on ne peut pas plus la mettre en question qu'on ne peut mettre en question la pensée, puisqu'en pareille occurrence l'énoncé du problème contiendrait déjà la réponse, poserait d'avance l'objet en cause.

A vrai dire, les formes n'ont pas ce caractère absolu de nécessité rigide et statique. Elles ne s'incarnent pas en des propositions inconditionnelles. Ou plutôt elles ne revêtent une détermination précise et rigoureuse que relativement à certaines attitudes contingentes préalablement prises par l'esprit [2], au sein desquelles elles constituent comme un écho de ses tendances dynamiques profondes. La pensée, par exemple, ne consiste pas en l'application d'une forme

1. Je renvoie expressément sur ce point à ce que j'ai dit dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 25 février 1904.

2. Voir ce que j'ai dit plus haut sur le principe de causalité. — Cf. aussi, à propos du principe de non-contradiction, mon article *Sur la logique de l'invention* dans la *Revue* de mars 1905.

d'unité préexistante qui serait donnée d'avance toute faite, mais en un mouvement d'unification, en une élaboration progressive de la forme d'unité elle-même, sous la poussée d'un vœu immanent inexprimable en soi. Alors atteint-on autre chose qu'une raison en devenir dans le monde?

Seule, en définitive, apparaît ingénérable, nécessaire, l'activité créatrice de la pensée; et ceci nous amène à la preuve cartésienne par l'idée d'infini.

Comment formuler cette preuve? Je possède la notion d'infini. Cette notion, je n'ai pu ni l'emprunter au dehors ni la tirer de mon propre fonds, je n'ai pu l'acquérir ni par expérience ni par construction. Donc elle provient en moi d'une cause qui ne peut être ni moi ni la nature. Mais il faut admettre dans la cause au moins tout ce qu'il y a d'être dans l'effet. Donc l'idée d'infini que je possède a pour cause un infini réel, seule raison suffisante en l'espèce.

Voilà en substance l'argument. Pour le critiquer, remarquons d'abord que la notion d'infini est vague; et deux voies s'ouvrent devant qui s'efforce de la préciser.

La première voie consiste à identifier *infini* et *parfait*, le parfait étant conçu lui-même comme plénitude achevée sans borne d'aucune sorte. Il est clair qu'à une telle notion l'on ne saurait assigner une origine expérimentale. Pas davantage elle n'est constructible, car ce n'est pas une synthèse numérique d'éléments rapprochés. Du reste nous ne pouvons jamais accomplir qu'un nombre fini d'opérations discursives d'amplitude finie, qui ne suffiraient point par conséquent à engendrer la notion en cause. Enfin l'abstraction est impuissante, puisque c'est d'un concret — du plus affirmatif de tous les concrets — qu'il s'agit.

Mais que vaut le point de départ du raisonnement? Est-ce que je possède l'idée d'infini ainsi entendue? Si je l'avais, ne serais-je pas Dieu moi-même, Dieu seul pouvant avoir de soi une intuition adéquate qui nécessairement coïncide avec son être? En fait, notre idée d'infini n'est pas celle d'une plénitude achevée; c'est l'idée de l'indéfiniment perfectible plutôt que du parfait; elle demeure essentiellement confuse, provisoire, ouverte, dynamique, toujours en devenir et en formation. On la pressent plutôt qu'on ne la possède. Elle nous meut plutôt que nous ne la concevons. Source de concepts, elle ne se laisse enclore dans nul concept arrêté. Ame de mouvement, elle ne constitue pas une limite suprême et finale, mais un principe de vie

qui force la pensée à se dépasser toujours d'un progrès sans fin. En un mot, elle n'est pas *objet* posé statiquement devant l'esprit, mais à la lettre *inspiration* vivifiante inexhaustible.

Vainement essaierait-on de prétendre avec les cartésiens que l'idée d'infini est nécessairement première; que toute autre idée n'en constitue jamais qu'une dégradation, une limitation; qu'on ne peut même concevoir l'imparfait que par une préconception du parfait. Ce raisonnement serait juste d'un point de vue statique. Mais précisément l'idée d'infini marque en nous le caractère essentiellement dynamique et vivant de la pensée. De celle-ci ne réifions pas le devenir même; et du coup nous voici amenés à la seconde interprétation que j'annonçais tout à l'heure.

En ce nouveau sens, il faut admettre assurément qu'on possède l'idée d'infini, que même elle est immanente à toute autre idée : car une idée quelconque — par cela seul qu'on la tient pour particulière — sous-entend toujours un au-delà. Mais cette idée d'infini ne constitue pas un produit clos et achevé. C'est l'affirmation de la pensée par elle-même, son acte vital d'autoposition comme effort créateur et progrès interminable.

Cette fois nous sommes bien en face d'une évidence analogue à l'évidence du *Cogito*[1], d'une évidence inhérente au moindre exercice de la pensée. Seulement l'idée d'infini ainsi comprise n'est pas celle d'un Être infini : ce qui serait contradictoire, semble-t-il, si par « un Être » on entend une sorte d'individu. La perfection ainsi conçue n'est qu'une ascension, une croissance, au delà de tout stade, si haut soit-il, et sans limite effectivement atteinte. Ceux donc qui traduisent l'évidence en cause par la formule : « Je pense, donc Dieu est » n'imitent que la forme extérieure du *Cogito* et réellement commettent une pétition de principe.

A vrai dire, l'idée d'infini exprime l'immanence de la pensée, son indivisible nature intégralement latente en chacune de ses démarches, l'appel intérieur à l'unification, l'exigence interne d'unité qui la constitue.

Cette idée, assurément, on ne peut pas la construire : admettre le contraire, en effet, serait encore une fois retomber dans l'illusion de l'atomisme logique, revenir au postulat du morcelage conceptuel,

1. Ou plutôt c'est la même. — Voir *Bulletin de la Société française de philosophie*, séance du 25 février 1904.

se laisser reprendre aux idoles de l'analyse, aux réifications statiques du discours.

Assurément encore, on ne peut pas l'acquérir par expérience : puisqu'elle constitue le principe moteur de toute expérience, comme de tout exercice de la pensée quel qu'il soit.

Mais aussi on n'a pas à se demander quelle est sa cause ni d'où elle vient, car elle constitue la négation du morcelage, que suppose au contraire le principe de causalité. Aucun problème d'origine ne se pose à son égard, si elle est la pensée elle-même en tant que consciente de son activité créatrice profonde et si la pensée est essentiellement ingénérable.

C'est là-dessus que je terminerai la première partie du présent mémoire. Qu'on ne se laisse pas tromper, je le répète, à ses conclusions en apparence négatives et destructrices. Il fallait bien commencer en effet par déblayer notre route en approfondissant les raisons qui rendent caducs aujourd'hui les arguments classiques. Mais nous allons maintenant reconstruire ; et l'on verra toute la critique précédente se muer alors en affirmation positive.

(*A suivre.*) ÉDOUARD LE ROY.

NOTE SUR LE PROBLÈME DU MAL[1]

(ESSAI D'INTERPRÉTATION)

Il est vain d'essayer de nier la réalité objective du Mal et de le réduire à une apparence. Car supposé qu'on réussisse, comme on l'a tenté, à opérer cette réduction, le problème ne serait nullement résolu. Il resterait à expliquer deux choses : d'abord précisément *cette apparence même* du Mal dans l'univers, laquelle, au moins par ce qui la conditionnerait, notre ignorance ou nos erreurs, constituerait encore un mal; et ensuite, l'expérience directe et immédiate que nous avons du mal sous forme de douleur physique et de douleur morale, et qui, comme état de conscience, constitue une réalité irréfragable.

Si en effet le Mal dans l'univers n'est qu'une apparence, il reste qu'alors le Bien apparaît parfois (ou souvent) son contraire, et voilà le mal qui surgit de nouveau, l'erreur ou l'illusion et l'ignorance rentrant dans la catégorie du mal. Et tout le mal que, avant l'expédient théorique de sa négation par réduction à une apparence, l'on croyait constater et affirmait dans l'univers, se retrouve *intégralement* sous la forme de l'idée de ce mal; la pensée a conçu (ou imaginé) comme le mal ce qui en soi ne l'était pas : elle a commis autant de jugements faux qu'elle a de fois appliqué aux choses ou aux phénomènes le concept de mal. Il y a donc en elle dans le passé — et tant qu'elle sera victime de cette « apparence » (qui ne disparaît pas en fait après sa découverte théorique supposée) il y aura — une somme de mal *réel* exactement équivalente à celle dont on se flatterait d'avoir débarrassé le monde objectif — une somme de mal *réel* équivalente, disons-nous, attendu que le spirituel possède, à tout

1. L'interprétation esquissée dans ces pages devait recevoir les éclaircissements et les développements nécessaires; mais l'auteur n'ayant pu, depuis qu'elles sont écrites (1904), donner suite à ce projet, il prie le lecteur de voir dans le présent article une simple *Note* publiée seulement dans l'espoir qu'elle sera peut-être utile à quelques-uns.

le moins, autant de réalité que ce qu'on nomme les choses ou la matière.

Et quant à la douleur, physique et morale (pour ne rien dire des passions et des vices), supposé même que l'on puisse, en tout et toujours, ou la combattre, ou l'interpréter comme un bien, ou la faire servir au bien, il n'en restera pas moins qu'ici, où nous sommes dans le domaine de la conscience subjective, le mal aura été non une simple apparence (si la réalité du fait de conscience n'est pas irréfragable, toute réalité et toute pensée s'évanouissent), mais une *réalité*, ne durât-elle qu'un seul instant et fût-on capable de la transformer ensuite, effectivement, en Bien. Le problème du Mal reste donc non résolu.

Mais s'il est vain d'essayer de réduire le Mal à une pure apparence, il faut, d'autre part, se garder aussi de perdre de vue le Bien, dont l'existence n'est pas moins certaine que celle du Mal. Car poussât-on le pessimisme à l'extrême, il reste ce Bien immense et en vérité immesurable — quand même on ne considérerait uniquement que la seule pensée du pessimiste et l'idéal ou conçu ou subconscient en vertu duquel il condamne le monde — qu'il y a de l'*être* plutôt que *rien*. Partons donc de ce principe que l'être vaut mieux que le néant. Immédiatement s'impose la nécessité — attendu que la distinction ne comporte pas de degré, mais est absolue, entre l'être et le néant — de corriger la formule et de dire : l'Être est Bien, et le Néant, Mal.

Mais, d'autre part, le Mal existe, et c'est même son existence qui constitue une énigme. Le mal participe donc à l'être, et, dans cette mesure et à ce titre, constitue un bien. Du moment qu'il existe, c'est-à-dire a une existence réelle, est autre chose que le néant, le mal n'est plus le mal absolu, mais un mal simplement relatif ou partiel : il est la négation, mais avec un élément *positif*, de l'être Une négation de l'être, pour renfermer encore quelque chose de positif, c'est-à-dire être réellement posée, doit, quoi qu'on fasse, renfermer de l'être, par conséquent du bien. L'affirmation douloureuse de l'existence réelle du mal renferme, si l'on y réfléchit, une consolation, et ouvre une perspective de réconciliation finale dont la possibilité est indiquée dans et par l'affirmation même que le mal est ou existe. Le mal est donc bon par son élément positif, mauvais seulement par son élément négatif. Il présente une contradiction intime, une non-identité avec soi-même : ce qui se traduit dans ce fait que le mal tend à sa propre destruction en tant que mal.

Peut-être contestera-t-on la valeur universelle du principe dont nous sommes parti et soutiendra-t-on que le néant parfois — ou souvent — vaut mieux que l'être. Par exemple, devant un meurtre, on dira : il aurait mieux valu que rien ne se fût passé. Nous répondrons : oui, à l'envisager uniquement *en tant que* meurtre, il aurait mieux valu que l'acte n'eût pas eu lieu ; mais l'acte purement comme acte, l'acte en tant que manifestation ou position de l'être, est supérieur au néant. Ce qui nous rend cette thèse difficile à admettre, c'est que nous ne pouvons détacher, en tout ce qui est mal, l'être lui-même de la négation elle-même, l'être lui-même du mode négatif et par suite contradictoire qui le revêt comme une tunique de Nessus. Il y a intime concrétion, imprégnation des deux éléments, inséparabilité, pour nous, de l'être et de sa détermination. Nous ne pouvons jamais saisir l'être que sous et dans un mode déterminé. Nous ne *sentons* pas cette indissolubilité d'union, et elle ne peut d'ailleurs donner lieu en nous à aucune souffrance, quand le mode dont l'être est revêtu est un mode positif, c'est-à-dire harmonique à l'être, participant de son essence qui est positive, quand nous sommes par conséquent en présence de ce que nous appelons le Bien. Mais nous sentons douloureusement cette inséparabilité des deux éléments, quand le mode est négatif, inharmonique : et c'est précisément le cas du mal lorsque nous en affirmons (et il le faut bien, quand il n'y aurait que la conscience de la douleur) l'existence *réelle*. Et alors, subconsciemment, nous les englobons tous deux indistinctement dans une condamnation commune, et nous proclamons qu'il eût — absolument — mieux valu que telle chose ne fût pas. Mais il n'en reste pas moins vrai, à la réflexion, que *quelque chose*, en tant que quelque chose, est supérieur, et même, en toute rigueur, *infiniment* supérieur, au *rien*.

Poursuivons. Plaçons-nous dans l'expérience (où, cela va de soi, le « rien » ne nous est jamais donné) et demandons-nous ce qu'y fournit, à l'analyse, notre idée du mal en général. Sans doute, le contenu de cette idée — comme d'ailleurs de celle de bien — varie avec les époques, les tendances de l'individu, l'éducation, etc., etc., et il serait peut-être impossible d'indiquer un seul acte ou un seul événement qui ait, toujours et partout, été qualifié soit de bon, soit de mauvais[1]. Mais il reste que pour tout esprit humain considéré à

1. Et cette variabilité dans l'application particulière du concept trouve sa

n'importe quelle époque et dans n'importe quel milieu ou quelles conditions, il y a du *Bien* et du *Mal*, qu'il y a là pour lui, manifestée dans l'Univers ou en lui-même [1], une opposition réelle, quels que soient les termes concrets entre lesquels pour chaque esprit se réalise cette opposition. Le problème du mal porte sur *cette opposition même*, considérée comme élément universel de l'expérience.

En quoi consiste, pour notre raison, cette opposition, qui s'impose à toute expérience humaine? Pour elle, dans quelque forme ou modalité qu'elle envisage le mal, fût-ce sous celle d'un simple sentiment passager de douleur physique, l'opposition entre lui et le bien est entre « ce qui ne devrait pas être ou exister » et « ce qui mérite ou a le droit d'être ou d'exister ». C'est là respectivement, au sein de l'infinie diversité et variabilité des applications particulières des deux concepts, l'élément permanent, fondamental et essentiel pour la raison humaine, l' « idée » du Bien, et l' « idée » du Mal. Il en résulte que lorsque nous portons un jugement affirmant l'existence d'un mal comme tel, ou du mal en général comme tel, nous affirmons implicitement deux choses : 1° que, comme le Bien, le Mal participe en quelque façon à l'être; 2° que, dans notre conception, l'exister est, *en soi*, une sorte de perfection à fondement immanent, c'est-à-dire l'acte ou l'ἐνεργεία qu'appelait par soi la puissance ou l'essence de ce qui arrive à l'existence. Par conséquent, le mal, *en tant qu'existant*, est conçu subconsciemment ou obscurément par nous comme en contradiction *par là* avec lui-même, avec son essence.

Mais puisque, pour notre esprit, le mal est ce qui n'a pas *per se* ou rationnellement *droit* à l'existence, il faut bien aller chercher pour lui la source de celle-ci au delà de la Raison en tant que la Raison est conçue, à la façon humaine, comme se renfermant dans la sphère du Droit en général; il faut donc que, dans le mal, l'existence — ne pouvant dériver de l'essence même du mal ou de sa puissance, ni être puisée à une source extérieure en vertu d'un droit interne — soit non seulement un apport *extrinsèque*, mais un don *tout gratuit*.

justification métaphysique dans l'impossibilité qu'il y a — si notre thèse est valable — à ce qu'aucun réel déterminé soit absolument bon ou absolument mauvais. (Voir plus loin.)

1. Nous disons : « ou en lui-même », car le mal n'eût-il même jamais qu'une existence toute relative à l'individu et subjective, cela suffirait pour que le problème, philosophiquement, demeurât *entier*.

Or le don tout gratuit de l'existence, c'est ce qu'on appelle création. L'existence réelle du mal suppose donc nécessairement un créateur, et un créateur qui, comme tel, soit lui-même exempt de mal : car s'il avait du mal en lui, loin de pouvoir, en tant que comportant du mal, être créateur, il devrait à son tour être ou avoir été l'objet d'un don gratuit ou d'une création en ce qui concerne le mal compris en lui, et nous devrions remonter de plus en plus haut jusqu'à ce que nous arrivions à un être exempt de mal, c'est-à-dire n'ayant à aucun égard besoin, pour exister, de l'apport extrinsèque et du don gratuit de l'existence. Mais un créateur exempt de mal, c'est un être parfait, c'est ce qu'on nomme Dieu[1]. Loin donc que l'existence réelle du mal soit, comme on le pense généralement, une objection, grave pour les uns, décisive pour les autres, à l'existence de Dieu, elle prouve au contraire l'existence de Dieu — Être parfait : elle exige nécessairement celle-ci. Il faut (malgré l'apparent paradoxe) supposer un Dieu, qui dispense l'être, pour comprendre que le Mal — à savoir ce qui, *de soi*, devrait ne pas exister — *existe* cependant, c'est-à-dire participe à l'Être. Le Bien peut avoir, dans son essence, l'*exigence* de l'existence (pour employer le langage de Leibniz) : le mal ne l'a pas, l'existence doit lui venir d'ailleurs. L'existence ne peut lui venir que par un acte de *don gratuit*, et non déterminé par la simple raison pure, attendu que le mal, devant la simple raison pure, est ce qui devrait *ne pas* exister.

Il suit de là que l'Être créateur, ou Dieu, se caractérisant pour nous, à cet égard, par le don gratuit de l'être, n'est pas dans son acte *limité* par la Raison en tant qu'elle nie ou exclut, ou, en d'autres termes, par la Négation même quand elle a son fondement dans la Raison. Mais la Négation ne peut être ici, c'est-à-dire au moment de la création, que Négation encore purement idéelle ou logique, que la Négation en tant qu'ayant son siège en la perfection ou positivité

1. Qu'on nous permette d'ajouter que, sur la question de Dieu, la pensée philosophique contemporaine, considérée *en général* dans ceux de ses représentants qui sont le plus suivis ou ont le plus de notoriété, ne paraît pas montrer beaucoup d'indépendance ou savoir revendiquer ses droits propres. Si elle n'ose parler de Dieu (et encore moins faire du concept de Dieu son concept fondamental) c'est qu'elle est aussi timorée devant *la* Science, dont elle paraît faire une véritable idole, qu'elle le fut au moyen âge devant la Théologie et devant l'orthodoxie religieuse. L'attitude d' « ancilla Scientiæ » n'est cependant pas plus digne de la philosophie que ne le fut celle d' « ancilla Theologiæ » : c'est toujours le respect idolâtrique d'une « Autorité » *extérieure* et *dogmatique*.

absolue de Dieu même, que nous devons par suite concevoir sous l'attribut : pensée[1]. Ce négatif de Dieu en Dieu ne peut donc être que le négatif qui est inséparable, pour la pensée, de tout déterminé par le seul fait qu'il est déterminé, qu'il est ceci ou cela *et non* autre chose. *Omnis determinatio est negatio.* Il n'est rien de positif qui n'implique une négation correspondante pour la pensée. Mais ici cette négation, qui partout ailleurs représente une limite, est dépassée : à sa négation qui n'a jusque-là qu'une existence purement idéelle, Dieu confère une existence réelle en donnant l'être ou se donnant à elle par un acte de don gratuit (si on l'interprète à la façon humaine, on peut l'appeler amour ou charité) : et — disons-le tout de suite — il n'y a plus la moindre contradiction entre la perfection et l'infinie bonté de Dieu et le fait de la possibilité et de la réalité du mal si à cet acte de don gratuit de l'existence fait à la négation nous attribuons comme fin de permettre à celle-ci de s'élever un jour à la nature positive absolue qui est celle de Dieu.

Cet acte de don gratuit attestant Dieu comme supérieur à la négation, l'atteste comme au delà du Bien et du Mal proprement dits ou en tant qu'opposés irréductiblement, à la manière dont ils le sont pour la morale humaine. Il n'y a pas là de quoi nous troubler : il suffit de remarquer que si le Mal est, en son essence, négation, le Bien, en tant qu'opposé au mal, est mêlé de mal, attendu qu'il renferme une certaine négation et exclusion, précisément celle du mal corrélatif. — Mais, dira-t-on, s'il renferme une négation, celle-ci est la négation d'une négation, donc est quelque chose de positif. — Non, répondrons-nous, car la seconde négation n'est que *l'antithétique* de l'autre, c'est *encore* le rapport négatif, mais renversé ou inverse :

1. D'ailleurs (est-il besoin de le faire remarquer?) le mal ne constitue, en fait, un problème, et un problème douloureux, que pour ceux qui admettent ou ont préalablement admis l'existence de Dieu *comme* Être parfait et Volonté créatrice, ce qui implique en lui la Pensée. Les autres croient se débarrasser du problème en réduisant le mal à n'être qu'une qualification humaine et subjective donnée à certains phénomènes, et en faisant rentrer le mal, sans distinction d'avec ce que l'homme qualifie de bien, dans le problème général de l'existence des phénomènes ou du Phénomène. Mais ils se font illusion s'ils croient avoir ainsi supprimé le problème spécifique du mal. Le mal devient alors une sorte de « forme » mentale humaine sans contenu ou « matière » objectifs, forme génératrice d'apparences fausses; et on aura beau la qualifier, de même que ses produits, de subjective (la qualifier de *purement* subjective ne ferait que rendre l'échappatoire encore plus visiblement illusoire), elle et eux n'en font pas moins partie du Tout Objectif Universel, et y replacent précisément tout autant de mal que l'on avait cru en éliminer. La seule différence, c'est que toutes les espèces du mal seraient ramenées à une seule, l'erreur; mais cette espèce aurait englobé le contenu intégral de toutes les autres.

elle ne serait purifiée de négation que si elle absorbait ce qu'elle nie ou le transformait *réellement* en positif. De même donc que nous avons vu le mal, en tant qu'ayant une existence réelle, renfermer, *eo ipso* et *pro tanto*, du bien, réciproquement le bien, en tant que spécifiquement défini est, par ce qu'il contient de négatif, un bien partiel et relatif, mêlé de mal : il y a en lui une exclusion et par suite une certaine pauvreté d'être. Dieu est supérieur au Bien entendu en ce sens, comme au Mal, en ce qu'il est supérieur à la négation, qu'il dépasse; ou si l'on veut, il est le Bien purifié de la limitation, étranger à l'exclusion, à la négation, le Bien en tant que, loin d'exclure ou d'anéantir le mal, il le fait participer à l'être. Il donne à la négation même le moyen de s'affirmer comme telle dans l'existence, et, par là même, de devenir positive dans la négation même, de commencer, *ipso facto*, à *se nier elle-même*. Il n'y a plus dès lors pour elle l'abîme infranchissable entre le néant et l'être; et sa réconciliation, dont le premier moment est franchi, devient *possible* — sa réconciliation par sa transformation complète finale en positif et son identification avec l'être.

Les vues précédentes ne peuvent tendre qu'à proposer simplement du mal une *interprétation* qui soit acceptable pour notre raison humaine. Elles ne peuvent prétendre fournir une *explication* objectivement ou absolument valable, et cela pour deux raisons : d'abord, de ce que c'est un caractère essentiel de l'esprit humain que toute position y nécessite l'exclusion, et par là même l'existence logique, de la contreposition corrélative, il ne suit pas nécessairement que Dieu conçu en tant que Pensée en acte soit soumis, dans sa Pensée, à cette même loi de la Négation logique que notre pensée humaine, mais seulement que *nous* ne pouvons le concevoir autrement, dès que nous le concevons sous l'attribut Pensée. Ensuite cette Négation logique elle-même, fût-elle essentielle à la Pensée divine comme à la nôtre, resterait le *Mystère* pour nous, et par suite le mystère du mal, dont elle est le fondement premier, n'est pour nous que reculé : seulement le Mal reçoit ici une *interprétation* qui le réconcilie avec la seule conception que nous puissions nous former de Dieu, celle d'un Être pensant, parfait et créateur, ainsi qu'avec notre être sensible et notre être moral, et les considérations exposées ici ne prétendent pas à autre chose.

De celles-ci il résulte que la Création (pour notre point de vue humain, restriction que nous faisons une fois pour toutes) serait

l'acte de Dieu conférant l'être à sa négation, faisant participer à l'être sa négation que l'on peut se représenter comme purement *idéelle* jusque-là, comme ayant cette nue existence logique nécessairement attachée dans l'esprit à tout contraire par la position même ou l'affirmation de son contraire. L'Univers serait donc la négation de Dieu en tant que rendue par Dieu participante à l'être : comme tel, il est le Mal si l'on veut l'envisager abstractivement et dans son fonds originaire (la négation) ; mais il est aussi le mal mêlé de Bien par le fait seul qu'il existe ou participe à l'Être. En tant que l'Univers participe à l'Être, Dieu lui est immanent, et Il y souffre un conflit avec sa Négation. Ce conflit on peut se le représenter (il s'agit, rappelons-le, d'une simple interprétation) de deux manières, selon que l'on conçoit Dieu comme voulant imposer à sa négation sa propre nature positive, l'élever, en lui faisant en quelque sorte violence, à l'Être et la transformer finalement en affirmation de lui-même, ou comme rendant possible seulement à la Négation, par le don qu'il lui fait d'être, de s'élever elle-même (en quelque sorte par sa propre œuvre et grâce à une reconnaissance progressive de la contradiction interne que *désormais* elle manifeste et à une lutte contre celle-ci) de s'élever, dis-je, à l'annulation de cette intime contradiction et par suite finalement à l'état d'Affirmation purifiée de toute négation, à l'Affirmation pure, identique à celle qui est de l'essence de Dieu.

Mais Dieu est aussi transcendant à l'Univers, si on Le considère en tant qu'Il a en soi une existence exempte de négation, qu'il est l'*Etre* dépassant et débordant les déterminations et limitations introduites par la Pensée ou la Raison, enveloppant et transcendant celle-ci comme son simple produit ou instrument ou un de ses moments, qu'il a par suite une existence inaccessible à nous et *absolue* — l'abîme pour notre pensée. L'immanence et la transcendance sont donc également vraies de Lui : c'est une question de point de vue. Sont vrais aussi tous deux le jugement pessimiste et le jugement optimiste sur l'Univers : le premier est vrai relativement au *fond premier* de l'Univers et à son essence originaire (la négation pure); le second est vrai relativement à l'être dans l'univers ou à l'immanence de Dieu en lui, et à la promesse (ou au moins la possibilité réelle) que cette immanence implique d'une réconciliation finale de la Négation par sa transformation en Affirmation pure. Ici encore, c'est une question de point de vue : et l'interprétation que nous

proposons du mal nous permet de réconcilier dans une synthèse qui ne sacrifie pas la vérité partielle renfermée dans chacune des doctrines antithétiques l'immanence avec la transcendance de Dieu, et l'optimisme avec le pessimisme.

Notre interprétation *justifie* aussi devant la raison (nous ne parlons pas de l'*explication* psychologique, laquelle ne *justifie* pas ontologiquement) la divergence si manifeste, et si redoutable, entre les hommes de tous les temps et de tous les pays qui, tout en reconnaissant qu'à leurs yeux l'univers actuel comporte une opposition fondamentale, celle du Bien et du Mal, ne se sont pour ainsi dire jamais accordés — et en tout cas n'arrivent jamais qu'à un accord momentané — sur l'application concrète à faire de l'un et de l'autre concept aux actes et aux phénomènes. C'est qu'en effet il n'y a dans l'Univers actuel, ni Mal absolu — puisque, *en tant qu*'existant, le mal constitue un bien — ni Bien absolu — puisque dans l'Univers le Bien implique une exclusion partielle de l'être, à savoir celle de l'existence du Mal qui, *comme telle*, est cependant un bien. Il faut donc dépasser le point de vue de cette opposition qui n'est que relative dans la réalité concrète. Il n'y a opposition absolue que dans l'abstrait ou dans l'intelligible, à savoir entre l'Affirmation absolue ou l'Être pur (Dieu) et la Négation absolue ou le Néant. Et cette opposition absolue *a été* dépassée et a commencé à être vaincue — ou au moins comporte désormais la possibilité d'être vaincue — grâce à un acte de don gratuit de l'Être pur ou Dieu à l'égard de la négation pure ou absolue : et de cet acte c'est ce que nous nommons la création ou l'Univers qui est l'expression, ou, si l'on veut, l'effet. Ainsi la création ou l'Univers doit être conçu comme représentant seulement soit la possibilité réelle, soit *un ou plusieurs des* moments déjà réalisés, du passage de la Négation pure à l'Affirmation pure, passage dont l'accomplissement intégral et ultime reste un Idéal.

La conséquence pratique immédiate de cette interprétation du mal, c'est la charité envers le mal. Deux raisons, d'après ce qui précède, imposent cette attitude. La première est que le Mal renferme du Bien, par le fait seul qu'il existe. Ce qui nous apparaît, sous les concepts de Bien et de Mal, comme en opposition absolue, ne comporte pas, dans sa réalité objective, une telle opposition, mais simplement une différence de degré dans la hiérarchie des existences : le mal n'est que ou un bien inférieur ou un bien en puissance.

La seconde raison est que, d'après cette interprétation, en chaque

mal qui existe, Dieu est souffrant et en lutte avec sa négation. Non seulement lorsque nous souffrons, Dieu souffre en nous et avec nous[1], mais chaque mal, qu'il soit ou non dans un sujet sentant, qu'il se présente sous tel ou tel aspect (qu'il soit physique, métaphysique ou moral, pour emprunter la commode classification de Leibniz) est un épisode de ce drame universel et éternel — de cette passion salvatrice — qu'est la communication de l'Être à la Négation. Dieu souffre à la fois dans le mal même qui frappe la victime et dans la victime qui subit ce mal : le mal actif est, par essence, une passion de Dieu aussi bien que le mal passif ou subi. Dès lors l'existence du mal n'est plus un argument contre la bonté de Dieu.

Mais en quoi peut consister cette « charité envers le mal »? Elle ne peut consister qu'à venir au secours du mal, c'est-à-dire à aider à sa transformation en Bien — au lieu de le détruire et, par cette solution simpliste, détruire avec lui le bien réel et la promesse du bien futur qu'il renfermait par le seul fait qu'il était. C'est cette aide à apporter à la transformation progressive du Mal en Bien qui nous paraît être la fin suprême, quelque lointaine qu'elle soit, de l'activité humaine, théorétique (connaissance en général), esthétique (art) ou pratique (conduite).

Nous rencontrons ici deux préjugés, l'un d'ordre théorétique, sur lequel nous devons revenir au risque de nous répéter, l'autre d'ordre pratique ou moral et que l'on peut appeler l'orgueil du bien. Le premier consiste à partir de la supposition implicite que l'univers actuel est, en tant que création, la création *absolument* accomplie et consommée depuis l'Acte Créateur. Cette supposition gratuite a été l'origine de grandes difficultés dans les doctrines théistes; elles disparaissent si l'on voit dans l'Univers simplement la création en train de se faire, c'est-à-dire la Négation de Dieu Affirmée, en marche vers (ou au moins ayant désormais la possibilité de marcher vers) l'Affirmation Pure d'où toute négation aura été éliminée. Pour simplifier, et en faisant abstraction de ce doute ainsi que des échecs et des reculs possibles dans cette marche, nous pourrons dire : l'univers, à chaque moment, représente une phase du passage du non-être — lequel est la résultante de la Négation pure et de l'acte par lequel Dieu ou l'Affirmation pure l'a fait participer à l'être — à l'Être pur,

1. Ce que semble bien enseigner l'Évangile selon Matthieu, ch. xxv, v. 34 à 45 Cf. notre mémoire sur la Morale chrétienne, t. II de la Bibliothèque du 1er Congrès international de philosophie, p. 237.

à l'Être purifié de toute négation. Le Bien et le Mal tels qu'ils nous apparaissent ressortissent à cette essence propre de l'Univers à chaque instant. Ce Bien contient, nous l'avons vu, de la négation, ne fût-ce que celle du mal contraire, et ce mal contient de l'affirmation, par le fait seul qu'il *existe*. Ce Bien et ce Mal comportent donc une double communauté : tous deux contiennent de l'affirmation et tous deux contiennent de la négation. Ce qui fait pour nous, hommes, la supériorité du Bien sur le Mal, c'est que le Bien contient plus d'affirmation que le Mal, c'est-à-dire que outre le Bien qui est commun à tous deux par le seul fait qu'ils *existent* tous deux, le Bien comme tel contient, de plus que cette *forme*, une matière soit harmonique en soi, soit harmonisée, soit plus complètement harmonisée à cette forme, tandis que le mal comme tel a une matière soit non encore harmonisée, soit moins complètement harmonisée à cette forme : le fait d'exister. D'une manière générale, la différence objective entre ce que nous appelons Bien et ce que nous appelons Mal est toute dans le *degré* d'harmonisation de la matière ou du contenu de chacun à leur forme *commune* qui est le fait d'exister.

Ceci nous amène au second préjugé dont nous avons parlé et que nous avons appelé l'orgueil du bien. Les considérations précédentes, en nous proposant une conception qui dénie le caractère d'absolu à l'univers, nous enseignent par là même que le bien n'y ayant, non plus que le reste, le caractère d'absolu, il faut être modeste et indulgent à l'égard du mal : d'abord pour une raison tirée du bien lui-même, à savoir cette raison que le bien, participant, comme le mal, de la négation, contient lui-même du mal comme tel — ensuite pour une raison tirée du mal lui-même : c'est que le mal, en tant qu'il existe, participe à l'Être, c'est-à-dire au Bien, et par suite constitue un germe qu'il ne faut pas *détruire*.

On nous pardonnera d'insister ici. Ne pas donner l'existence au mal c'est le laisser à l'état de négation pure ou de mal absolu. Nous l'avons vu, il n'est plus le mal absolu du moment qu'il *existe*, parce qu'alors il participe à l'être ou au bien. Par conséquent, lorsque dans nos décisions nous choisissons le bien, excluant par là de l'existence le mal, nous réalisons une somme de bien moindre que si, parvenant à nous libérer de la loi de non-contradiction, nous donnions *en même temps* l'existence au mal contraire. Considérons dans l'humanité les deux types extrêmes : le pur saint et le pur criminel; ils ne sont sans doute que théoriques, l'homme réel étant

compris entre ces deux extrêmes, mais si nous les envisageons ainsi dans leur pureté et dans leur opposition en apparence irréductible, ce qu'ils nous révéleront en eux de commun appartiendra à leur essence même. Or chez le Saint, où toutes les tendances mauvaises restent, par hypothèse, à l'état de pures virtualités, il existe par là même une région de Mal (de mal aussi voisin qu'il est possible du Mal Radical), attendu que le Mal en lui, à peine parvenu à l'existence virtuelle sous la forme de tendances communes à tous les hommes, est maintenu en cet état virtuel où il ne contient que le minimum possible de Bien et où la promesse (ou possibilité) de Bien futur qui lui est inhérente reste lettre morte, où ce Bien futur possible reste à l'état de germe latent. Le commencement de purification (καθάρσις), de méliorisation que la simple existence réelle, laquelle est affirmation, apporte au mal ou à la négation, n'a pas lieu en lui : le mal y reste sans mouvement actuel ou possible vers son élimination finale par métamorphose, laquelle pourrait se produire à la longue par le moyen de son union ou concrétion de plus en plus étroite avec l'affirmation ou l'être, son contraire, et de la révélation consécutive de plus en plus claire de sa propre contradiction intime.

Sans doute le Saint, comme on ne manquera pas de le dire, ne peut faire autrement : soumis qu'il est dans sa pensée et dans son action à la loi de non-contradiction, il *faut* qu'il choisisse l'un à l'exclusion de l'autre. Il est un être fini, une créature. Dieu seul pourrait admettre et réaliser les deux contraires à la fois. — Mais il n'est pas du tout question ici de blâmer l'activité du Saint : tout ce que nous voulons dire c'est que s'il n'est pas coupable dans cette exclusion qu'il est contraint de prononcer, encore doit-il par là même être indulgent non par pitié pour le méchant (cette pitié dont la racine est l'orgueil), mais par la juste modestie que doit lui inspirer sa propre activité à lui. Car la rançon de son activité déterminée dans une direction unique est l'inactivité dans la direction opposée, et, par suite, le maintien de la négation dans cette sphère inférieure de l'affirmation qu'est la virtualité ou la tendance, et l'ajournement indéfini, *pro tanto*, de la possibilité de son évolution progressive vers le Bien ou l'Affirmation pure et intégrale. Le Saint est dans sa sphère aussi négateur que le criminel dans la sienne. Il n'y a différence que dans l'objet sur lequel porte l'acte négateur chez l'un et chez l'autre. L'un comme l'autre est exclusif et unilatéral; l'un comme l'autre n'affirme qu'en niant et par le moyen d'une néga-

tion : Dieu seul est Affirmation pure. Chez le Saint, l'acte négateur porte sur ce qui est en son essence négation; chez le criminel, sur ce qui est en son essence affirmation. Ce dernier se fourvoie en cela, et en outre en ce que, donnant l'existence à ce qui est négation il la lui donne en croyant la donner à ce qui est affirmation, *sans s'apercevoir* de la contradiction qu'il y a entre la *forme* de son acte (don de l'existence, qui est affirmation) et la *matière* ou le contenu de son acte (à savoir le mal ou la négation) et par conséquent *sans avoir en vue* que la forme transfigure et assimile finalement sa matière. Mais de son côté, le Saint est imparfait, en ce qu'il ne peut sans se détruire, lui et son œuvre, par la contradiction, octroyer l'existence au mal pour augmenter ainsi dès à présent la somme actuelle du Bien et en rendre possible une somme future encore plus grande par la transformation progressive de cette négation ou de ce mal en une Affirmation ou un Bien — transformation dont le premier stade et la condition première et absolue de possibilité est précisément la Position ou l'existence pure et simple du mal.

Nous sommes ainsi amenés à voir dans le Saint et dans le Criminel deux êtres destinés — quelque abîme qui *semble* les séparer et quelque réprobation qui frappe aujourd'hui le second — à se réconcilier un jour et à ne plus exciter des sentiments tout opposés, le jour où il sera reconnu qu'ils ont été tous deux ouvriers de la même œuvre, à savoir la réalisation intégrale du Bien ou l'élimination absolue de la Négation par sa transformation en son contraire, et qu'ils ont exécuté chacun une tâche *complémentaire* de celle de l'autre, la loi de non-contradiction ne permettant pas qu'il en fût autrement et que le Saint suffît, à lui seul, à la réalisation intégrale du Bien absolu.

Si du mal moral nous passons maintenant à la souffrance, notre interprétation du mal la fait envisager dans un esprit qu'on peut rapprocher de celui du stoïcisme.

Souffrir, c'est, au fond, avoir été pris pour collaborateur par Dieu dans l'œuvre par laquelle la Négation pure est progressivement — ou peut être — transformée en Affirmation, puis en Affirmation pure. Si l'on se place à ce point de vue, celui qui souffre est, comme tel, sacré pour les autres, et lui-même ne doit pas se révolter ou plutôt il doit *ne pas* se révolter, mais au contraire être heureux d'avoir été appelé à cette collaboration. A tout le moins pourrions-nous nous efforcer de souffrir comme ces enfants qui, sans le savoir,

sont par leur douceur résignée devant la souffrance plus près de Dieu que nous : mais nous pouvons — ce que ne peut l'enfant — nous voir en cela comme des collaborateurs, *pro nostra humana parte*, de Dieu dans l'infinie Passion divine, finir par atteindre à une joie de la Raison devant la grande Œuvre à laquelle nous sommes appelés à travailler et être reconnaissants de cette élection. Dans la souffrance de chaque être, la Négation pure (ou le Mal Radical) a été gratifiée de l'existence, est devenue une combinaison ou concrétion de négation et d'affirmation, de l'être et de son contraire, et cette concrétion est une étape nécessaire pour que se révèle la contradiction destructive d'elle-même que la Négation renferme, et que celle-ci arrive à *se* renoncer pour ainsi dire, et à passer en son contraire. C'est ainsi que se crée le monde, création qui dure depuis ce qu'on appelle l'origine des choses, qui se poursuit actuellement et que l'on peut concevoir comme devant se poursuivre jusqu'à la consommation finale de la Négation pure en Affirmation pure. Chaque douleur est une étape dans ce passage, représente une tentative de progrès vers l'Être, ou une chance offerte à la Négation pure, par le don qui lui est fait de la simple existence, de s'approcher de son renoncement à elle-même et de sa métamorphose ultime en être pur, en être sans mélange de non-être.

D'après l'interprétation esquissée ici, Dieu, qu'on nous permette de le redire, est à la fois immanent et transcendant. Dieu en tant qu'Absolu, c'est l'Être pur, sans mélange de non-être et de négation, et transcendant; Dieu en soi, en quelque sorte Dieu *a parte Dei*, il est au delà de la portée de notre pensée. Mais le monde, c'est Dieu *a parte negationis*, Dieu dans Son effort pour élever cette Négation à l'état d'Affirmation, et finalement d'Affirmation pure que Dieu lui-même est en soi. Le monde actuel *n'est* pas : il est en devenir ou en mouvement vers l'être. Il est une possibilité réelle et une promesse d'*être*.

Nous ne pouvons terminer ce simple exposé sommaire d'une interprétation possible[1] du mal sans rencontrer une objection que l'on croira à première vue capitale et qui consisterait à l'accuser d'une profonde immoralité. L'objection peut se formuler ainsi : cette

1. Si parfois il paraît revêtir une forme dogmatique, il ne faut y voir qu'un simple procédé d'exposition, par lequel on a visé uniquement à la clarté. Le problème du mal nous paraît être, entre tous, celui où le dogmatisme est le moins permis.

interprétation du mal non seulement nous autorise à commettre le mal, mais même nous y engage, attendu que faire le mal serait en quelque sorte imiter Dieu et collaborer à son œuvre.

Nous répondons : Oui, faire le mal ce serait imiter Dieu, à *condition* que nous puissions *réellement y* imiter Dieu, c'est-à-dire : 1° Donner l'être, comme quelque chose qui nous appartiendrait en propre originairement, et ne serait pas simplement une donation ou un dépôt. 2° Subir, comme Lui, dans le Mal une passion douloureuse, y donner l'être à notre négation *en tant que telle*, c'est-à-dire à ce que nous concevons à ce moment même comme niant notre propre essence : et cela semble bien ne pouvoir jamais être le cas pour nous (qui, d'ailleurs, ne sommes jamais affirmation pure, mais affirmation mêlée de négation, comme tout ce qui est du monde créé). 3° Enfin douer d'être la négation *a*) pour la fin *unique* d'augmenter ainsi la somme du Bien et sans que l'accomplissement de cette fin entraîne simultanément une diminution quelconque du Bien contraire actualisé ou actualisable par nous (et qui, par ce que son essence a de positif est supérieur à celui qu'apporterait le simple passage de la négation à l'existence); *b*) en ayant la connaissance adéquate des moyens, et la volonté efficace d'actualiser les moyens, qui rendront *possible* la transformation *finale* de la Négation en Affirmation pure ou Bien intégral. — A ces conditions, l'on pourrait dire que nous imiterions Dieu, et que nous aurions le *droit* de commettre ce que nous appelons le mal. Mais alors aussi quelle différence subsisterait-il encore entre nous et Dieu?

GEORGES REMACLE.

SUR L'INTRODUCTION LOGIQUE
A LA THÉORIE DES FONCTIONS

Il semble qu'il serait encore prématuré de vouloir prononcer un jugement définitif sur les résultats obtenus par la logistique, d'essayer, en quelque sorte, d'établir, dès maintenant, son bilan scientifique. Bien des questions qui ressortissent à la doctrine logistique ne sont pas encore tranchées, et l'un des ouvrages les plus importants de MM. Whitehead et Russell, ouvrage qui doit contribuer à fixer cette branche de la science, a été annoncé, mais n'a pas encore paru. Cependant, il n'est peut-être pas sans intérêt de résumer certains points de la discussion, qui s'est élevée récemment à ce sujet entre les mathématiciens et les logiciens, et d'essayer d'en dégager quelques conclusions.

Cette controverse a eu un point de départ métaphysique. Il s'est agi d'abord de savoir quelle était la part de l'intuition, et quelle était la part de la logique dans le raisonnement mathématique. Chez Kant, « l'Anschauung » (intuition) est un mode de penser qui participe de la sensibilité, et la détermination de la nature de cette intuition a, dans sa philosophie, une importance capitale, parce que l'analyse des éléments de la connaissance est essentielle dans son système. Mais, la recherche, qui a pour but de fixer les caractères précis de l'intuition et les rapports de cette intuition avec la pensée en général, constitue une spéculation transcendante, qui ne pouvait être le véritable objet du débat, la thèse de la métaphysique intuitionniste n'étant pas plus susceptible de preuves que la thèse de la métaphysique intellectualiste des logisticiens. Les argumentations du plus savant mathématicien, en ces matières, n'ont pas une plus grande valeur que le discours du plus médiocre philosophe, précisément parce que le mathématicien a cessé de penser en géomètre, pour penser en métaphysicien. Le problème posé en termes scolastiques ne comporte pas de solution.

Cependant, ce qui a paru constituer l'intérêt de ce débat philosophique, c'est que l'existence d'une théorie scientifique, ou du moins d'une doctrine qui se présente avec un caractère positif, semblait liée à sa solution. Si l'intuitionnisme est la vraie doctrine, les œuvres de Boole, de Schrœder, de Frege, de Peano, de Whitehead, de Russell doivent disparaître; si l'intellectualisme logique exprime la véritable philosophie, les travaux des logisticiens se trouvent justifiés. Eh bien, nous estimons qu'il n'y a aucune solidarité entre la controverse métaphysique à laquelle nous venons de faire allusion, et la question de savoir si cette science spéciale, qui s'appelle la logistique, est ou n'est pas bien fondée : l'existence de la logistique ne dépend pas plus des controverses sur la nature de l'esprit, que la légitimité de la physique expérimentale n'est liée aux discussions sur l'essence intime de la matière. Sans doute, certains logisticiens ont donné à leur propre science une portée excessive, et l'ont, dans un certain sens, transformée en une scolastique; cette extension métascientifique d'une doctrine positive est illégitime et soulève des antinomies insolubles. Mais, il y a, croyons-nous, une conception scientifique et restreinte de la logistique, qui demeure à l'abri des fluctuations de la pensée philosophique : nous essaierons d'établir cette thèse tout à l'heure. Avant d'aborder ce point essentiel, rappelons que la constitution d'une logistique est conforme au sens de l'évolution des sciences, et sans entrer dans beaucoup de détails historiques, quelques brèves indications nous permettront de justifier cette affirmation.

On sait que les travaux de Cauchy et d'Abel sont à la base du développement de l'analyse au XIXe siècle, et que la précision logique et la rigueur des démonstrations caractérisent l'œuvre de ces grands géomètres. En 1826, Abel écrit à Hansteen : « Je consacrerai toutes mes forces à répandre de la lumière dans l'immense obscurité qui règne aujourd'hui dans l'analyse.... Dans l'analyse supérieure, bien peu de propositions sont démontrées avec une rigueur définitive. Partout on trouve la malheureuse manière de conclure du spécial au général[1].... » Ce besoin de démonstration rigoureuse répondait à des exigences logiques, à la nécessité de réduire le plus possible les « à peu près » de l'imagination des inventeurs. Cauchy et Abel ont contribué considérablement à faire accepter le principe, incontestable

1. Abel, *Œuvres*, édition Sylow et Lie, II, 263.

aujourd'hui, qu'une proposition ne saurait être admise en mathématiques, que si elle a été démontrée en toute rigueur. Mais les géomètres du XVIIIe siècle, moins exigeants que les mathématiciens modernes, se contentaient de méthodes dont l'exactitude laissait beaucoup à désirer, s'en rapportant le plus souvent à leur intuition[1]. Qu'il nous suffise de rappeler la conception erronée que l'on se faisait des séries divergentes, de la série d'Euler, par exemple,

$$1 - 1 + 1 - 1 \ldots\ldots$$

Comme la somme de cette série est alternativement 1 et 0, selon qu'on prend un nombre impair ou pair de termes, les géomètres du XVIIIe siècle considéraient qu'il est naturel de prendre la moyenne arithmétique de 1 et de 0, c'est-à-dire $\frac{1}{2}$, pour somme de la série. Mais ce raisonnement est inexact, « car il est aisé de former des séries dont les termes dépendent d'une variable, et qui se réduisent à la série d'Euler pour une valeur particulière de cette variable, alors que la valeur limite de la série est un nombre absolument quelconque[2] ». Les géomètres du XVIIIe siècle employaient les séries divergentes, parce qu'elles réussissaient empiriquement, sans se préoccuper des difficultés logiques qu'elles pouvaient soulever. Ce que nous venons de faire remarquer au sujet des séries divergentes, serait également exact en ce qui concerne bien d'autres branches des mathématiques. Rappelons, encore, à ce sujet, les transformations de la définition de l'intégrale. Les analystes, depuis Cauchy et Dirichlet, se sont efforcés de substituer à la notion confuse de l'intégrale considérée comme une aire, une définition analytique rigoureuse. Les travaux de Riemann ont contribué à éclaircir ce sujet, et à notre époque il faut signaler les résultats obtenus par M. Lebesgue. Ici encore, à l'intuition vague, on substitue des définitions analytiques exactes. On peut donc dire, en restant dans la vérité historique, que l'analyse du XVIIIe siècle était beaucoup moins rigoureuse que celle du XIXe siècle, et à moins de soutenir que les travaux du XIXe siècle marquent un recul sur ceux du XVIIIe, il faut

1. Nous attribuons au mot intuition son sens vulgaire. L'intuition est un rapprochement fait par l'imagination, rapprochement non contrôlé par des critères logiques.

2. Borel, *Leçons sur les séries divergentes*, p. 6.

bien reconnaître, que l'ensemble de l'évolution de la science mathématique indique un progrès dans le sens d'une plus grande précision logique.

L'affirmation de M. P. Boutroux « qu'il est souvent avantageux de substituer, dans la théorie des fonctions, à l'étude d'un développement, celle de caractères moins précis et plus *intuitifs*[1] », doit être entendue en ce sens, qu'il est commode, pour la recherche, d'employer des méthodes moins rigoureuses; mais il est incontestable que les résultats obtenus devront, avant d'être incorporés définitivement à la science, être contrôlés par les méthodes les plus précises. Assigner un autre sens à cette affirmation serait donner un démenti à tout le développement des mathématiques modernes.

Du moment que le progrès des méthodes mathématiques consiste à faire à la rigueur et à la précision logiques une part de plus en plus grande, on devait nécessairement être amené à scruter les bases mêmes des raisonnements des géomètres, à analyser les types fondamentaux des démonstrations, et à fixer les éléments indéfinissables sur lesquels ces démonstrations reposent. La logistique était donc conforme à l'esprit des travaux de Cauchy et d'Abel. Mais, si le développement historique des mathématiques paraît bien prouver qu'*en droit* au moins la logistique est légitime, dans quelle mesure peut-on dire que la réduction logique des raisonnements mathématiques est achevée *en fait*? Les neuf indéfinissables et les vingt propositions indémontrables de M. Russell constituent-ils toute la trame logique des mathématiques? Ce sont là des questions à examiner en détail. Il semble certain qu'il y a des problèmes que M. Russell a résolus, d'autres qu'il n'a pas résolus, et qu'il ne serait guère raisonnable de lui demander d'édifier, à lui tout seul, toute la logistique. Constatons, d'ailleurs, que M. Russell semble s'être fait illusion sur la portée de la logistique lorsqu'il a écrit que « the fact that all mathematics is symbolic Logic is one of the greatest discoveries of our age[2] ». Mais il paraît bien qu'il restitue lui-même à la logistique sa véritable portée, quand il voit en elle une sorte de spécialité[3], une branche des mathématiques, ignorée en fait de la plupart des mathématiciens, et non l'instrument indispensable de toute recherche mathématique. Quelles sont les frontières précises

1. P. Boutroux, *Thèse sur quelques propriétés des fonctions entières*, p. 1.
2. Russell, *Principles of Mathematics*, p. 5.
3. Russell, apud *Revue de métaphysique et de morale*, sept. 1906, p. 628.

de cette branche nouvelle des mathématiques? Quelle est sa fonction positive, et quels sont ses rapports avec les grandes théories mathématiques, et notamment avec la théorie des fonctions? Telles sont les questions qu'il faudrait résoudre. Mais ce sont là des problèmes considérables, et que nous n'avons pas la prétention de trancher dans les pages qui vont suivre. Nous nous contenterons, encore une fois, de mettre en relief certains points.

I

Le champ d'application de la Logistique.

Nous voudrions, d'abord, essayer de donner quelques indications sur la détermination des limites du domaine de la Logistique. La Logistique doit avoir des bornes dans le sens de l'abstraction métaphysique (une limite supérieure, si l'on veut), ce qui signifie qu'elle doit, par un postulat explicitement formulé, couper court à toutes digressions dans le domaine stérile de la scolastique [1]. Elle doit aussi avoir des frontières dans le sens de ses applications (limite inférieure) ou, si l'on veut, de son extension au domaine des sciences positives, afin d'éviter tout double emploi avec les méthodes déjà existantes. Nous prendrons comme point de départ, la définition que M. Whitehead donne d'un calcul en général. Un calcul sera défini comme « the art of manipulation of substitutive signs according to fixed rules, and of the deduction therefrom of true propositions [2] ». Un calcul dans ce sens, encore très vague, peut s'appliquer à deux sortes d'êtres mathématiques : les êtres mathématiques *non-numériques* et les êtres mathématiques *numériques*. Ces deux espèces d'êtres se distinguent en ce que les premiers vérifient les lois suivantes :

$$a = aa$$
$$a = a + a$$
$$a + ab = a$$

Tandis que les seconds satisfont aux règles connues :

1. Ceux qui s'imaginent que cette précaution est vaine n'ont qu'à lire les articles que la *Revue de philosophie* a consacrés à ce sujet.
2. Whitehead, *Universal Algebra*, p. 4.

$$aa = a^2$$
$$a + a = 2a$$

(nous ne donnons ces règles que pour mieux préciser notre pensée, nous ne voulons pas dire que les lois élémentaires des opérations de l'arithmétique ordinaire peuvent s'appliquer à tous les êtres mathématiques numériques).

Le champ du calcul, comprenant à la fois les êtres numériques et non-numériques, enferme toutes les formes possibles de la pensée : la logistique sera donc, dans ce sens général, un calcul.

Mais, à propos du calcul en général, se pose précisément la question philosophique préalable : quel est le rapport de la réalité avec les règles et avec les symboles substitutifs? Nous pensons, pour notre part, qu'un problème posé dans ces termes n'a pas de sens scientifique, et que, partant, chaque fois que des problèmes de cet ordre seront posés, il suffira de les écarter. Mais, en ce faisant, nous conférons, par un postulat tacite, aux lois logico-mathématiques une valeur absolue, nous leur appliquons le principe idéaliste (les lois de l'esprit sont les lois des choses), que d'autres appliquent à des principes métaphysiques, et nous coupons court ainsi à toutes divagations dans le champ de la scolastique, et aux questions qui ne comportent pas de réponse, comme celle-ci : quelle est la valeur objective du symbolisme? Nous ne nous serions même pas étendus aussi longuement sur ce point, si M. Couturat, qui fait autorité dans les questions de Logique, n'avait affirmé que la philosophie spéculative comprend, « outre la Méthodologie des Sciences, l'Épistémologie ou critique des principes des Sciences, la théorie générale de la connaissance, et enfin la Métaphysique comme science de l'être au moins en tant que connu et connaissable, et conçu dans ses rapports avec l'esprit[1] ». Or, si la Méthodologie et l'Épistémologie des Sciences sont légitimes, l'affirmation du bien fondé d'une théorie de la connaissance et d'une Métaphysique nous paraît erronée. Nous étant déjà expliqués sur ce point, nous ne nous y arrêterons pas plus longtemps[2].

Il nous reste à fixer la limite inférieure du champ d'application de la Logistique, tâche infiniment plus délicate, car il ne semble pas

1. Couturat, apud *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1906, p. 340.
2. *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1905.

que l'on puisse encore dégager des résultats définitifs des controverses engagées à ce sujet. Le problème se pose dans les termes généraux suivants : en dehors d'un certain domaine qui lui est propre, que M. Hadamard définit comme celui de l'analyse des raisonnements mathématiques[1], et que nous essaierons de déterminer un peu plus explicitement tout à l'heure, la Logistique doit-elle s'étendre comme une nouvelle méthode générale aux différentes parties de la mathématique? Y a-t-il un moment où le logisticien doit, s'il est permis d'employer une expression vulgaire, passer la main au mathématicien, ou bien, peuvent-ils tous deux voyager de conserve, et la logistique *double*-t-elle, dans toutes ses parties, la mathématique? M. Peano, s'il n'a pas adopté complètement la seconde alternative, semble du moins considérer la logistique comme une algèbre nouvelle. « Il l'emploie, dit M. J. Richard, *comme on emploie l'algèbre* pour écrire des propositions, et les déduire les unes des autres d'après des règles fixes. Il n'a jamais eu, je pourrais le prouver par des citations nombreuses, l'idée de suppléer, par cette algèbre, aux notions premières de la science, celle du nombre par exemple[2]. » Mais précisément, cette manière de concevoir la Logistique n'implique-t-elle pas une extension illégitime de son champ d'application? L'argument qui consiste à dire, que le *Formulaire* existe[3], c'est-à-dire qu'il est imprimé, n'a pas une grande valeur. Le raisonnement, qui met en demeure les adversaires de la Logistique, de trouver des erreurs de démonstration dans le *Formulaire*[4], est certainement plus sérieux, mais il n'écarte pas l'objection principale. Si, comme on le lui reproche, la Logistique n'est, lorsqu'elle reprend le travail même du mathématicien, qu'une *traduction* avec d'autres signes, du raisonnement mathématique ordinaire, il est bien certain qu'elle ne pourra commettre d'erreurs que si le raisonnement original en a commis; ce qu'on reproche à la Logistique dans ce cas, ce n'est pas sa fausseté, mais son *inutilité* : une méthode ayant justifié son existence, soit lorsqu'elle permet de résoudre des problèmes non résolus avant elle, soit quand elle a sur les méthodes existantes des avantages de précision et de rapidité. La méthode logistique n'a pas solutionné de problèmes proprement mathéma-

1. Hadamard, *Revue générale des Sciences*, 30 octobre 1906, p. 909.
2. J. Richard, *Id.*, 30 novembre 1906, p. 957.
3. Couturat, *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1906, p. 220.
4. *Id.*, p. 221.

tiques non résolus avant elle; elle ne saurait non plus prétendre à la rapidité; il reste donc à voir si dans le domaine mathématique proprement dit, et non plus seulement dans le domaine des principes des mathématiques, elle possède des qualités d'exactitude que n'ont pas les méthodes classiques, en formulant, d'une manière explicite, tous les postulats dont on se sert inconsciemment d'ordinaire.

En fait, remarquent les logisticiens, si le mathématicien ne se trompe pas, c'est qu'il est guidé par une logique inconsciente. Examinons donc, sur le plus élémentaire des exemples, sur l'addition arithmétique des nombres entiers, s'il y a place pour une intervention de la Logistique, dans le domaine proprement scientifique. Laissons de côté les questions sur les principes (définition du nombre, etc.), puisque à notre point de vue, elles sont du ressort de la Logistique.

L'opération $+$ sera caractérisée, comme dans tous les traités d'arithmétique, comme une opération primitive ayant les quatre propriétés :

1° D'être associative;

2° D'être commutative;

3° D'avoir zéro pour module;

4° D'être telle que si à un nombre a, on ajoute des nombres différant entre eux, on obtient encore des nombres différant entre eux.

Ces propriétés, tout le monde le sait, ont été formulées longtemps avant l'existence de la Logistique. Supposons que le système de numération ait été déterminé, ainsi que les règles pour l'écriture des nombres dans le système choisi (nous renvoyons pour le détail de ces règles aux traités d'arithmétique), et que, finalement, il s'agisse d'additionner $5+7+(3+4)=19$. Les règles établies par l'arithmétique sont-elles suffisantes pour éviter toute erreur? Les erreurs sont-elles évitées en vertu d'une logique inconsciente, ou en vertu des règles de l'arithmétique? En un mot l'arithmétique elle-même ne fait-elle pas fonction de logique? Et toute erreur dans les calculs d'addition n'est-elle pas impossible du moment que l'on applique correctement les règles de l'arithmétique? L'intervention d'un calcul logique, pour contrôler la justesse de l'opération, n'est-elle pas surérogatoire?

Nous ne pensons pas qu'il puisse y avoir de doute à ce sujet. Si l'on considère notre exemple comme trop simple, on peut se poser

la même question pour le calcul trigonométrique. On peut, tout d'abord, introduire les fonctions trigonométriques sin x et cos x selon la méthode indiquée par M. Tannery de manière à réduire le plus possible les données expérimentales : « On établit encore par des considérations géométriques les formules :

$$(1) \qquad \begin{cases} \cos(a+b) = \cos a \cos b - \sin a \sin b \\ \sin(a+b) = \sin a \sin b + \cos a \sin b. \end{cases}$$

Je vais montrer (en supposant toutefois leur existence) comment on peut déterminer toutes les fonctions continues $\varphi(x)$, $\psi(x)$ qui jouissent des propriétés définies par les formules :

$$(2) \qquad \begin{cases} \varphi(a+b) = \varphi(a)\varphi(b) - \psi(a)\psi(b) \\ \psi(a+b) = \psi(a)\varphi(b) + \psi(b)\varphi(a) \end{cases}$$

et satisfont en outre à une autre condition... En désignant par cos x et sin x des fonctions dont on sait qu'elles sont continues et qu'elles doivent satisfaire aux équations (1)... on devra à cause de la relation

$$\varphi^2(x) + \psi^2(x) = e^{5x} \qquad \text{(que l'on a établie)}$$

avoir la relation

$$(3) \qquad \sin^2 x + \cos^2 x = 1 \text{ [1]}. \text{ »}$$

Les fonctions sin x et cos x sont déterminées par les formules (1) et (3). Considérant les fonctions sin x et cos x comme données par leurs développements en séries, on peut montrer comment ces fonctions satisfont effectivement aux conditions dont on est parti. Sans reprendre les démonstrations dans tous leurs détails, on voit qu'il y a là un point de départ, pour établir, d'une manière rigoureuse, les formules de la trigonométrie élémentaire [2]. En se soumettant exactement aux règles ainsi obtenues, on peut être assuré de ne jamais commettre de fautes dans un calcul trigonométrique particulier. Ce ne sera pas la logique inconsciente, mais l'application littérale des formules qui nous aura permis d'éviter les erreurs. Mais comme, d'ailleurs, tous les raisonnements de l'algèbre, de l'analyse et de la

1. J. Tannery, *Introduction à l'étude des fonctions d'une variable*, 1re édition, p. 146.
2. *Id.*, p. 157.

géométrie sont aussi rigoureux que ceux dont nous venons de parler, et qu'ils s'obtiennent tous au moyen des règles classiques du calcul, on ne voit pas bien le rôle utile que la logistique peut jouer à l'intérieur du domaine particulier de ces différentes sciences.

Peut-être que M. Peano et ses collaborateurs ont eu l'impression qu'en se bornant à la détermination des principes grammatico-logiques des mathématiques, la logistique ne constituerait plus qu'une spécialité limitée, et comme l'idée d'une méthode générale nouvelle hantait probablement leurs esprits, ils ont introduit dans le *Formulaire* nombre de pages qui ne devraient pas, strictement parlant, y figurer. Nous citerons, à titre d'exemple, entre beaucoup d'autres que nous pourrions signaler, les pages 35, 40 et 41 du tome V du *Formulario matematico*.

A la page 35 nous voyons écrits, sous *la forme ordinaire*, les développements des premières puissances du binôme $(a+b)$, du trinôme $(a+b+c)$ et des expressions algébriques telles que :

$$(a+b)^4+a^4+b^4=2\,(a^2+ab+b^2)^2.$$

Toutes ces expressions figureraient aussi bien dans un traité d'algèbre ordinaire, et nous ne voyons aucun perfectionnement de méthode sauf qu'au début du paragraphe 2 se trouve l'expression :

$$a,\ b\ \varepsilon\ \mathrm{N}_0.\supset.$$

et au début du paragraphe 3 l'expression analogue

$$a,\ b,\ c\ \varepsilon\ \mathrm{N}_0.\supset.$$

Ce qui veut dire que, dans les propositions suivantes, a, b, c doivent être considérés comme des nombres : nous nous en étions bien un peu doutés.

Les pages 40 et 41 concernent des inégalités comme :

$$a^2+b^2>2ab$$

Ici encore toutes les expressions pourraient figurer dans n'importe quel manuel d'exercices algébriques. Ce qui distingue l'exposition du *Formulaire* de celle d'un traité ordinaire d'algèbre, c'est qu'au début des paragraphes, on trouve l'expression :

$$a,\ b\ \varepsilon\ \mathrm{N}_1.\ a-=b.\supset.$$

Si nous remarquons que $a - = b$ peut, au point de vue algébrique, s'écrire $a \neq b$, la formule signifie qu'il s'agit de nombres naturels. On ne voit pas, d'une manière générale, ce que le calcul algébrique pratique doit gagner à ces remarques évidentes. A partir du moment où commence le calcul algébrique proprement dit, *les règles de ce calcul sont devenues les règles logiques*, et il n'y a rien à chercher en dehors d'elles. Mais, il a fallu pour enseigner les premiers éléments du calcul employer des phrases; il serait, en effet, impossible d'exposer le commencement des mathématiques, sans un discours grammatical préalable : « L'étude de la grammaire, écrit M. Russell, est à mon avis capable de jeter beaucoup plus de lumière sur les questions philosophiques, que les philosophes ne le supposent généralement[1]. » C'est ainsi que l'on rencontre les signes $\supset$, $\frown$, ε... etc., c'est-à-dire l'implication, la conjonction et, l'appartenance à une classe,... etc. Ces signes sont substitutifs d'idées fondamentales. Comment caractériser ces idées? combien en emploiera-t-on? et comment ces idées se rattachent-elles au mathématisme proprement dit? Ce sont des questions auxquelles on doit répondre, et qu'il faut traiter avec la même précision que les mathématiques mêmes, si l'on veut éviter que le point de départ de l'arithmétique, de l'analyse et des autres branches des mathématiques ne soit noyé dans un brouillard.

M. Russell a déjà considérablement éclairci ces questions dans le chapitre V des *Principles of mathematics* qui est consacré au « denoting », où est mis en évidence le rôle des vocables all (tout), every (chaque), any (un quelconque), a (un, pronom indéfini), some (quelque), the (le)[2]. Comme nous ne pouvons imaginer ce que serait l'esprit d'un homme, dont toutes les notions grammatico-logiques seraient bannies, le principe même de toute philosophie positive nous oblige d'étudier ces notions comme des faits donnés, d'établir les lois des combinaisons qui leur sont propres, ainsi que les rapports qui les unissent à la science mathématique proprement dite. Tel est le champ positif d'application de la Logistique, champ qui constitue l'introduction logique à la théorie des nombres et à la théorie des fonctions.

En accordant à M. Hadamard[3], que le problème qui consiste à

1. Russell, *Principles of Mathematics*, p. 42.
2. Depuis a paru un article de M. Russell dans *The Mind* (oct. 05) sur la question du denoting.
3 Hadamard, *Revue générale des Sciences*, 30 oct. 1906, p. 908.

vouloir réduire absolument le principe arithmétique au principe grammatico-logique, ou inversement, constitue un problème métaphysique sans solution possible, il resterait toujours à établir des correspondances positives et précises entre les notions des deux ordres. En admettant même, ce qui est faux, qu'Aristote a formulé pour l'éternité les lois de la Logique, sans qu'il soit permis de rien ajouter, ni de rien retrancher à ses formules — thèse de M. Poincaré, que l'illustre mathématicien détruit lui-même en reconnaissant que la notion de fonction propositionnelle constitue une *invention heureuse*[1], — il resterait toujours à fixer les correspondances de la syllogistique et des notions grammaticales avec le calcul mathématique. Par exemple, M. Whitehead a parfaitement montré la portée et le sens de la syllogistique, en l'exposant sous la forme symbolique; elle devient un cas particulier des méthodes générales d'élimination : « It is evident that each syllogism is simply a problem of elimination of the middle term [2]. »

La détermination précise des éléments grammatico-logiques, qui interviennent dans les mathématiques, répond à ce besoin de rigueur qui poussait Abel à reprendre les démonstrations des théorèmes de la haute Analyse qu'il jugeait insuffisantes. Mais ce travail peut avoir aussi un autre effet, celui de perfectionner l'instrument de la logique non numérique, et de rationaliser les formes grammaticales en les confrontant, et en les réduisant, dans la mesure du possible, à des formes mathématiques.

L'analyse des raisonnements mathématiques, c'est-à-dire la détermination des types grammatico-logiques qu'ils contiennent, constitue, donc, bien le domaine propre de la logistique. Il faut admettre que la détermination de la nature et de la portée du principe de l'induction complète, par exemple, doit être traitée logistiquement, et que toute autre manière d'aborder ce problème ne saurait être scientifique. M. Poincaré a posé, en termes métaphysiques, le problème suivant : Comment à l'aide d'une méthode analytique (conçue comme fondée uniquement sur le principe d'identité) peut-on découvrir des vérités *nouvelles*[3] ? M. Poincaré a trouvé la solution de la question dans l'induction complète. Et alors, l'induction complète qui résout un problème philosophique,

1. Poincaré, *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1905, p. 827.
2. Whitehead, *Universal algebra*, p. 103.
3. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, p. 10.

sera promue, par cela même, à la dignité de méthode-type pour les mathématiques. Mais il se peut que le problème métaphysique primitivement posé ne soit pas légitime, du moins scientifiquement parlant. D'abord est-il vrai que la méthode analytique se réduise à l'application du principe d'identité? M. Couturat a réfuté cette conception purement tautologique de la méthode analytique. Mais, de plus, la *nouveauté* de la découverte dont M. Poincaré veut rendre compte, constitue-t-elle une manifestation psychologique relative à l'homme, ou répond-elle objectivement à quelque chose? Si nous découvrons les lois de la nature cela veut dire qu'elles sont nouvelles *pour nous*, comme l'Amérique était nouvelle aux yeux de Christophe Colomb, malgré l'existence tant de fois séculaire du continent américain. Et n'y a-t-il pas une contradiction manifeste à vouloir donner un fondement logique absolu à ce qui n'est que psychologique et humain? Sans nous avancer plus avant dans le dédale scolastique, ces remarques suffisent à montrer que les termes du problème étaient mal déterminés : toute solution en sera donc contestable. Or, c'est parce que l'induction complète résolvait un problème d'ordre métaphysique dans l'esprit de M. Poincaré, qu'il lui a attribué une valeur universelle qu'elle ne saurait avoir. Depuis, M. Poincaré a atténué ce que sa conception primitive pouvait avoir de trop absolu : « J'y voyais le raisonnement mathématique *par excellence*. Je ne voulais pas dire, comme on l'a cru, que tous les raisonnements mathématiques peuvent se réduire à une application de ce principe[1]. » Mais est-il bien sûr que ce soit le raisonnement mathématique par excellence? Les adversaires de M. Poincaré, les logisticiens, ne sont pas partis d'un problème philosophique général, et il faut reconnaître que leur point de départ, au moins, est conforme à la méthode positive : ils ont étudié successivement toutes les formes du raisonnement mathématique, et, analysant les notions logiques premières, ils ont rencontré le principe de l'induction complète dans la théorie des nombres *finis*[2]; il semble qu'ils aient parfaitement reconnu le rôle de ce principe, en le considérant comme un élément fondamental de la définition de ces nombres. Maintenant, existe-t-il d'autres formes de démonstration étrangères au principe d'induction (comme par exemple dans le syllogisme $a = b$, $b = c$, donc $a = c$) et qui ne soient, en aucune

1. Poincaré, *Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1905, p. 818.
2. Couturat, *Les principes des mathématiques*, p. 62.

façon, des applications de ce principe? Sur ce point la logistique a déterminé un certain nombre de types de raisonnements (principe de composition, de simplification, de contraposition, d'exportation, d'importation, de déduction, de substitution, principes de la logique des relations...), dont il faudrait montrer l'inanité, avant d'affirmer la suprématie du principe de l'induction complète. D'ailleurs, il est évident que, si l'on donne le nom d'induction complète à la faculté qu'a l'esprit humain de former des jugements généraux, valables pour une infinité de cas, un tel principe intervient dans tout acte de la pensée. Mais cette dénomination n'a rien de légitime. Quant à la méthode par induction complète, au sens strict, il semble bien qu'il ne faille l'employer que dans le domaine qui lui est propre (théorie des nombres finis), et dans les cas qui se rapportent plus ou moins directement à ce domaine. Il paraît donc que sur la question du principe de l'induction complète, les logisticiens doivent finalement l'emporter, le problème posé étant bien de leur compétence, puisqu'il s'agit d'analyser un raisonnement mathématique.

En résumé, quoi que l'on dise, et quels que soient les sarcasmes dont on accable la logistique, il y a là un domaine positif d'études, un ensemble de questions auxquelles il faut répondre. Mais, si l'on ne peut ignorer cette branche de la science, il y aurait une erreur aussi grande à s'imaginer que l'essentiel de la pensée mathématique a été absorbé dans les théories générales de la logistique, et à croire que toutes les autres branches des mathématiques se réduisent à une application automatique des règles posées dans l'introduction logique. Même en admettant, comme nous, le bien fondé de la Logistique, mais en circonscrivant bien exactement son domaine, on doit reconnaître l'autonomie absolue de la pensée mathématique. Nous voulons dire que, même si les questions générales de la logique étaient résolues à la satisfaction de tous, la difficulté des problèmes réels, que l'on rencontre dans les mathématiques pures, ou qui sont posés au calculateur par le physicien, n'en serait aucunement diminuée. Reprenant une parole célèbre, on pourrait dire : La logique est fondée, l'ère des difficultés scientifiques commence.

Dans les deux paragraphes qui vont suivre, nous essaierons de montrer quelques exemples de problèmes, pour la solution desquels la logistique n'apporte aucune clarté et aucune aide; nous déter-

minerons ainsi plus positivement ce que nous avons appelé sa limite inférieure.

II

Sur la définition du nombre irrationnel et sur la généralisation du nombre.

Nous ne pouvons, dans un article, songer à examiner successivement toutes les théories de la Logistique. Contentons-nous de prendre, comme exemple, la définition du nombre irrationnel, qui est exposée au chapitre XXXIV des *Principles of mathematics* de M. Russell. Résumons d'après M. Couturat les résultats auxquels aboutit M. Russell. « Sa définition consiste à identifier le nombre irrationnel à la *classe inférieure* qui servait précédemment à la définir... On appellera *segment* toute classe de nombres rationnels non nulle, qui ne comprend pas tous les nombres rationnels, qui comprend tous les nombres rationnels plus petits qu'un quelconque de ses éléments, et telle que chacun de ses éléments est plus petit qu'un autre de ses éléments[1]. » On peut exprimer en symboles ces deux dernières conditions. On montre qu'il y a plus de segments que de nombres rationnels. « Ces segments seront, par définition, les nombres réels[2]. » Le nombre irrationnel a été identifié à la classe inférieure[3]. Cette définition péniblement obtenue, après la critique des nombreuses définitions du nombre irrationnel, apporte-t-elle la moindre clarté dans les difficultés proprement mathématiques, qui ressortissent à la théorie de ces nombres? Aucunement, ainsi que nous allons le montrer immédiatement.

En quoi la définition précédente, et les différentes théories logistiques concernant les nombres irrationnels ont-elles contribué à la résolution du problème suivant :

Un nombre étant défini par une suite infinie de nombres entiers, reconnaître si ce nombre est commensurable ou incommensurable[4].

1. Couturat, *Les principes des mathématiques*, p. 85.
2. *Id.*, p. 86.
3. On pourrait identifier aussi le nombre irrationnel à la classe supérieure.
4. Nous emploierons indifféremment les termes « incommensurable » et « irrationnel », qui sont également défectueux. En général, le terme « incommensurable » s'emploie pour les grandeurs.

On sait, il est vrai, que si un nombre est défini par son développement en décimales, il faut et il suffit, pour que le nombre soit commensurable, que la série soit périodique à partir d'un certain rang. On sait, encore, que si le nombre est développé en fraction continue, il faut pour qu'il soit commensurable que le développement soit limité. Mais ces règles ne résolvent pas le problème général [1]. Ce n'est pas tout, la théorie logistique ne nous permet pas de reconnaître si un nombre incommensurable défini est algébrique ou transcendant, et dans le cas où il est algébrique de déterminer son degré.

En ce qui concerne notamment les nombres transcendants, leur existence n'est nullement évidente *a priori*, elle résulte, comme on le sait, d'un théorème de Liouville :

$\frac{p}{q}$ étant une fraction irréductible, valeur approchée de ξ, si l'on a :

$$\left| \frac{p}{q} - \xi \right| < \frac{1}{q^{n+1}}$$

les valeurs de q dépassant toute limite, ξ ne peut pas être un nombre algébrique du degré n. Si nous pouvons faire cette démonstration pour chaque valeur de n, ξ est transcendant [2]. Ainsi l'existence de ξ exige une démonstration particulière. Ajoutons qu'en ce qui concerne les nombres algébriques, il existe un théorème de Lagrange qui permet de reconnaître lorsqu'ils sont du deuxième degré. Le lecteur, qui voudrait approfondir ces questions, trouvera des résultats importants, concernant ces problèmes, dans le récent ouvrage de M. Maillet sur la théorie des nombres transcendants [3]. Nous signalons notamment le théorème qui donne la condition nécessaire et suffisante pour qu'une irrationnelle I, réelle positive, soit un nombre transcendant de Liouville [4]. Dans ces recherches il n'est jamais fait mention des formules de la logistique. En définitive, et c'est tout ce que nous voulons retenir des explications qui précèdent, la définition logistique de l'irrationnelle et les considérations que les logisticiens ont pu émettre à son sujet, mises en formules ou non, n'apportent aucune lumière sur la détermination

1. E. Cahen, *Éléments de la théorie des nombres*, p. 172 et p. 183.
2. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, p. 26.
3. Maillet, *Introduction à la théorie des nombres transcendants*, Gauthier-Villars, 1906.
4. *Id.*, p. 124.

des caractères distinctifs des nombres commensurables et des incommensurables, des incommensurables algébriques des différents degrés, et enfin des nombres transcendants. Les résultats, obtenus dans ces matières, l'ont été, en abordant directement les difficultés par les méthodes mathématiques classiques. Ajoutons qu'il reste dans ce domaine beaucoup à faire.

Il serait fastidieux d'énumérer tous les principaux problèmes non résolus par les méthodes ordinaires, et pour lesquels la logistique n'apporte aucun secours au mathématicien : faut-il, à titre d'exemple, citer le cas suivant qu'on trouve en analyse? « On sait que deux fonctions, qui ont toujours la même dérivée, ne diffèrent que par une constante, lorsque cette dérivée est *finie*; pour le cas général, on ne sait rien [1] », ou, dans un ordre d'idées tout différent, rappellerons-nous l'un des énoncés de Fermat, non résolu dans le cas général : l'équation $x^n + y^n = z^n$ n'est pas résoluble en nombres entiers pour $n > 2$. Mais nous ne devons pas oublier, que nous écrivons dans une revue philosophique, aussi préférons-nous examiner une question d'un caractère plus général : la généralisation du nombre nous permettra de faire quelques remarques intéressantes. « La même méthode logique, écrit M. Couturat, permet d'expliquer la généralisation du nombre. Et d'abord, les nombres rationnels seront considérés comme des relations entre nombres entiers.... De même, les nombres positifs et négatifs seront conçus comme des opérations sur les nombres absolus [2].... » L'élaboration de la théorie logique des nombres irrationnels exige préalablement l'étude du continu, comme la théorie logique des nombres complexes présuppose la théorie de l'espace [3]. Tant qu'elle se borne à justifier et à organiser les nombres, ou, d'une manière plus générale, les êtres mathématiques que la science positive a adoptés, la logistique n'éprouve aucune difficulté sérieuse. Mais, quand il s'agit d'entités nouvelles, dont l'usage scientifique est encore contesté, il ne paraît pas que la logistique doive apporter un concours bien efficace pour la solution des questions, tant il est vrai que l'introduction d'un être nouveau se justifie surtout par son usage mathématique. Et, tout d'abord, la logique ne possède pas un procédé général de génération de toutes

1. Lebesgue, *Leçons sur l'intégration et la recherche des fonctions primitives*, p. 75.
2. Couturat, *Les principes des mathématiques*, p. 79.
3. *Id.*, p. 81.

les entités possibles — il semble, d'ailleurs, que l'expérience (par exemple la mesure de certaines grandeurs physiques) joue, en ce qui concerne au moins l'origine des entités nouvelles, un rôle important. — Aussi, chaque fois qu'une entité nouvelle s'impose à l'attention des savants, la question préalable se pose de savoir si elle est réductible aux êtres connus, et seule une étude spéciale mathématique peut nous fournir des renseignements utiles à ce sujet. Si la logistique possédait un principe général restrictif (ou un petit nombre de tels principes) que devraient vérifier les êtres nouveaux, elle aurait un procédé logique simple permettant d'en éliminer un certain nombre. On a pu croire, que le principe de la permanence des règles de calcul de Hankel jouissait de cette propriété; mais, par une ironie singulière, ce sont les logisticiens qui en ont signalé la fausseté. Ce principe, rappelons-le, peut se formuler ainsi : « Si l'on peut, pour les besoins de la généralisation, abandonner telle ou telle propriété d'une opération, on doit, par contre, s'interdire d'ajouter aucune propriété nouvelle à celles qui avaient déjà lieu pour l'opération restreinte, et cela, afin que toute règle établie pour l'opération généralisée soit applicable aussi à l'opération restreinte[1]. » Dire que ce principe est faux, cela signifie, en définitive, qu'il n'est pas possible de fixer aux opérations $+$, $-$, $\times$, $:$, $\sqrt{\ }$, $\uparrow^2$ (ces opérations se réduisant aux opérations classiques pour les nombres ordinaires) des caractères généraux valables pour toutes les classes de nombres, et plus généralement pour toutes les classes d'entités mathématiques, car chaque classe particulière d'entités a ses lois opératoires propres. Mais alors, un raisonnement, semblable à celui de Weierstrass, pour montrer que tout nombre sur-complexe d'un ensemble à n unités capitales « est décomposable en r nombres complexes appartenant respectivement à r ensembles partiels à *une* et à *deux* unités capitales... les ensembles à une unité capitale étant analogues à l'ensemble des nombres réels... les ensembles à deux unités capitales étant analogues à l'ensemble des nombres complexes ordinaires[3] », raisonnement qui n'est possible qu'à condition de supposer l'associativité, la commutativité et la distributivité avec module de la multiplication des nouveaux complexes, reste bien formellement exact, mais perd toute portée philosophique

1. Houël, *Cours de calcul infinitésimal*, I, 5.
2. Nous adoptons le signe de Peano pour l'élévation aux puissances.
3. Couturat, *De l'Infini mathématique*, note I, p. 587.

générale, puisque le principe de Hankel est faux. Le champ reste donc absolument ouvert à la création d'entités nouvelles qu'il faudra, individuellement, soumettre à une étude mathématique spéciale. Ajoutons que les relations des entités avec leurs lois opératoires n'ont rien de fixe : certains nombres, comme les entiers, se reproduisent par addition et par multiplication, mais d'autres nombres (nombres algébriques du 2e degré, par exemple) engendrent des nombres, d'autre espèce qu'eux-mêmes, par addition et par multiplication.

Mais, de toutes les théories nouvelles, la théorie des nombres transfinis serait de beaucoup la plus instructive à examiner, précisément parce qu'il y a là une classe d'entités nouvelles sur la portée desquelles les mathématiciens ne sont pas d'accord. Quels sont les nombres transfinis qu'il faut admettre? Ceux des deux premières classes? Ceux d'une classe supérieure? Les *types ordinaux* ne sont-ils pas appelés à un plus grand avenir que les *cardinaux transfinis*? Faut-il rejeter tous ces nombres en bloc? Les mathématiciens sont en désaccord, et les logisticiens — jusqu'à présent — ne sont arrivés à aucun résultat positif. Cependant, en nous appuyant sur ce que nous enseigne l'histoire des mathématiques, il y a tout lieu de croire que les géomètres résoudront seuls les difficiles problèmes qu'enveloppent les nouvelles doctrines. En effet, la théorie des imaginaires et des sur-complexes avait donné lieu à des difficultés logiques ou philosophiques dont la pensée mathématique, sans alliés étrangers, est parvenue à triompher. Il en sera de même bien probablement pour les nombres transfinis. Nous n'avons pas la prétention d'aborder ici le fond de ce problème; constatons seulement, d'abord, que le critérium de l'utilité mathématique constitue, au moins provisoirement, un principe d'élimination qui permettra sans doute de condamner bien des parties de l'œuvre de Cantor. Ce critérium a été ainsi formulé par M. Picard : « Il n'y aura lieu de la développer (l'arithmétique des nombres transfinis) que si ces vues se montrent fécondes dans l'analyse; la considération des nombres transfinis a permis déjà de découvrir certains théorèmes, mais on doit dire qu'ils ont pu être obtenus par une autre voie [1]. » Il ne faut pas non plus oublier de distinguer — distinction qui pourrait échapper aux philosophes — la théorie des *cardinaux transfinis* de la théorie des *ordinaux transfinis*. En ce qui concerne la première théorie, l'opi-

1. Picard, *La Science moderne et son état actuel*, p. 56.

nion de M. Borel semble provisoirement résumer le mieux la question : « Le deuxième principe de formation ne peut nous faire acquérir la notion d'une puissance que nous n'aurions pas déjà; et il semble douteux que nous ayons une idée quelque peu précise de ce que peut être une puissance qui dépasse la deuxième... Mais, on ne peut nier que, actuellement, l'expression *transfiniment* n'ait encore pour nous un sens moins précis que l'expression *indéfiniment*, de sorte que nos connaissances précises sur les puissances diverses n'excèdent guère la remarque suivante : il y a des ensembles dénombrables et des ensembles non-dénombrables, cette dernière notion étant surtout négative [1]. » La théorie des types ordinaux semble être appelée à jouer un rôle plus important que la théorie des cardinaux transfinis. Rappelons, à ce propos, les considérations qui ont conduit M. Baire à introduire la notion de transfini ordinal : « De même, pour les ensembles bien ordonnés, on conçoit qu'il peut être utile, pour fixer la notion de *rang* dans un tel ensemble, d'attacher un terme nouveau à cette notion, et de procéder comme si tous les éléments d'un ensemble bien ordonné avaient des rangs déterminés une fois pour toutes. Or, nous avons vu que les nombres entiers étaient insuffisants pour remplir ce but, nous leur adjoindrons de nouveaux signes qui seront les nombres transfinis [2]. » En résumé, il semble bien que la détermination du bilan définitif de la théorie des transfinis soit de la compétence des mathématiciens, et que certains résultats seulement de la théorie de Cantor, mais non pas tous, comme semble le croire M. Russell, pourront être conservés. D'ailleurs, l'existence de la logistique n'est, d'après les explications que nous avons données plus haut, nullement liée au succès du transfinitisme intégral.

III

Les intégrales irréductibles et le nombre des idées primitives.

On sait que dans les problèmes de quadrature, on est amené à considérer des fonctions qu'on ne peut intégrer au moyen des expressions algébriques et des transcendantes élémentaires (loga-

1. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, p. 122.
2. Baire, *Leçons sur les fonctions discontinues*, p. 41.

rithme, exponentielle, fonctions circulaires) en nombre fini. On constate, donc, l'existence de types irréductibles à des formes plus simples. On dit qu'il y a alors des transcendantes nouvelles. Nous ne saurions trop insister sur la manière dont les mathématiciens étudient ces êtres nouveaux[1]. Le procédé que nous allons caractériser d'une manière générale a, au point de vue philosophique, une importance considérable, puisque la prétendue chaîne des déductions purement analytiques des propositions mathématiques semble rompue à un moment donné ; si tant est qu'on doive se représenter les propositions mathématiques comme formant une chaîne. On rencontre à un certain moment des êtres mathématiques, qu'on ne peut intégrer formellement au moyen des formes élémentaires en nombre fini. On ne les proscrit pas pour cette raison du domaine de l'analyse; mais, on les étudie en tant qu'objets nouveaux jouissant de propriétés *suigeneris*. Ils auront des formules d'addition, de multiplication, des développements en séries, etc., qui leur sont propres.

Prenons, par exemple, les intégrales elliptiques qui jouent un rôle considérable en Analyse[2]. Sans distinguer les intégrales de 1re, de 2e et de 3e espèce, considérons simplement l'intégrale

$$\int \frac{dx}{\sqrt{R(x)}}.$$

Si R (x) est un polynôme du 3e ou du 4e degré, on aura une transcendante nouvelle, si R (x) est du 1er ou du 2e degré, l'expression s'intégrera au moyen des fonctions élémentaires, généralement par un arc sinus ou par un logarithme. Mais que R (x) soit du 2e ou du 3e degré par exemple, les mêmes idées élémentaires, les mêmes signes opératoires ou fonctionnels interviennent : N_1, $\int$, d, $+$, $-$, $\times$, $:$, $\sqrt{\ }$, $\uparrow$, f et la variable. Il suffit que le degré du polynôme contenu sous le radical en dénominateur augmente

1. On pourrait trouver d'autres exemples que celui que nous examinons pour justifier notre conception. Mais, celui-là a l'avantage de mettre en évidence la notion fondamentale d'irréductibilité.

2. On sait que étant donnée : $u = \int_0^z \frac{dz}{\sqrt{(1-z^2)(1-k^2z^2)}}$, on considère la fonction $z = f(u)$, qu'on étudie dans le champ d'une variable complexe, cette dernière fonction est une fonction elliptique qui est méromorphe, bipériodique; ses propriétés, classiques aujourd'hui, sont exposées dans tous les cours d'analyse.

d'une unité, pour que brusquement, on se trouve en présence d'une transcendante nouvelle qui exigera des études spéciales considérables, et dont la théorie formera une partie importante de l'analyse. Voilà un fait, semble-t-il, dont la logique formelle ne peut rendre compte.

Il est bien entendu, qu'au lieu de se placer au point de vue des quadratures simples, on peut se placer au point de vue de l'intégration des équations différentielles. Et cherchant à approfondir le problème de la réductibilité et de l'irréductibilité, on pourra se demander : quand faut-il dire qu'une équation différentielle est réductible ou irréductible ? On sait que toute la théorie des groupes se rattache à ce problème. Montrons sommairement, d'après M. Painlevé, comment on peut répondre à cette question :

« Considérons une équation différentielle algébrique, que je choisis du premier ordre ; soit l'équation

$$(e) \qquad \frac{dy}{dx} = f(y, x);$$

l'intégrale générale y (x) de cette équation dépend d'une constante arbitraire, soit u ; autrement dit, l'équation (e) définit une fonction y de deux variables x, u, ou plutôt une infinité de telles fonctions. Il est loisible de considérer u comme fonction de x, y ; cette fonction vérifie l'équation aux dérivées partielles :

$$(\mathrm{E}) \qquad \frac{\partial u}{\partial x} + \frac{\partial u}{\partial y} f = o,$$

qui équivaut à l'équation (e). L'intégrale générale de l'équation (e) sera dite *réductible*, si l'on peut adjoindre à l'équation (E) d'autres équations algébriques en x, y, u, $\frac{\partial u}{\partial x}$, $\frac{\partial u}{\partial y}$, $\frac{\partial^2 u}{\partial x^2}$, ..., qui soient compatibles avec l'équation (E) sans en être une conséquence [1] ».

La définition s'étend à une équation ou à un système différentiel d'ordre quelconque. Admettons, pour ne pas donner trop de longueur à ces explications, que la définition ait été ainsi étendue, et que l'on ait défini ce que l'on entend par un *système réduit* [2] ; on

1. Painlevé, *Bulletin des Sciences mathématiques*, t. XXVIII (juillet 1904), p. 198. Le principe de cette définition a été donné pour la première fois par M. Drach, dans sa thèse. Cette question a fait l'objet de travaux de MM. Painlevé et Vessiot.

2. Pour la définition du *système réduit*, cf. Painlevé, *Id.*, p. 200.

pourra énoncer la proposition fondamentale suivante dans le cas du premier ordre : « Quand une équation différentielle est *réductible*, parmi les systèmes réduits, il en est toujours un, d'ordre différentiel minimum, qui jouit des propriétés suivantes : 1° il est automorphe, c'est-à-dire que sa solution générale u (x, y) se déduit d'une solution particulière quelconque u_1 (x, y) par les transformations $u = \psi(u_1)$ d'un *groupe*; 2° tous les autres systèmes réduits se déduisent de celui-là en y remplaçant u par une fonction U (u) qui vérifie une équation différentielle algébrique (en u, U) arbitrairement choisie[1]. »

Comme on le remarque aisément, ces importantes propositions donnent les caractères des équations réductibles, mais elles ne déterminent pas directement les caractéristiques des équations irréductibles. L'irréductibilité comme telle est définie négativement — comme ne remplissant pas les conditions de réductibilité — dans les propositions précédentes. Peut-il en être autrement? Le caractère négatif de la notion rend la chose peu vraisemblable. Nous ne pousserons pas plus avant cet examen, nous contentant de remarquer, que les entités qui ont ce caractère d'irréductibilité n'en sont pas moins étudiables, en tant qu'objets donnés, et la question suivante se pose pour elles : Quand devra-t-on considérer les équations irréductibles comme intégrées? M. Painlevé nous donne encore une réponse générale à cette question : « Une équation différentielle irréductible devra être regardée comme intégrée si, par un procédé d'approximation indéfinie (séries, fraction continue, intégrales définies, etc.), on arrive à *représenter* l'intégrale dans tout son domaine d'existence, avec une erreur aussi petite qu'on veut, la représentation mettant en évidence les propriétés fondamentales de l'intégrale[2]. » Mais la question de la représentation d'une intégrale soulève une série de problèmes mathématiques. Remarquons notamment qu'il existe pour chaque fonction une *infinité d'expressions* propres à la représenter; l'expression que l'on choisira devra mettre en évidence le plus exactement possible les propriétés caractéristiques de la fonction, et en particulier ses singularités. Or parmi cette infinité d'expressions entre lesquelles on a le choix, la logistique ne nous apporte aucun critérium positif qui nous permette de décider laquelle est la meilleure. Le mathématicien se

1. Painlevé, *Bulletin des Sciences mathématiques*, t. XXVIII (juillet 1904), p. 200.
2. *Id.*, p. 202.

trouve ici, comme nous l'avons déjà vu dans la théorie des nombres, en face de difficultés mathématiques réelles, vis-à-vis desquelles la logique formelle ne lui est d'aucune utilité.

Ces êtres mathématiques irréductibles constituant une infinité non-dénombrable, comment concilier ce fait avec la théorie logique, d'après laquelle il n'y a qu'un nombre fini d'idées élémentaires? Faut-il dire que ces êtres mathématiques originaux, nombres transcendants, intégrales irréductibles, forment une *progression*? Mais le terme de progression signifie dans la théorie logistique, une suite semblable à la suite des nombres naturels. Un nombre fini d'indéfinissables et de principes indémontrables suffit à constituer la suite illimitée des nombres naturels et leurs propriétés élémentaires. (Bien entendu, la doctrine logistique n'éclaircit pas la nature intime de ces nombres, comme on peut s'en rendre compte en étudiant la théorie des nombres premiers.) Il y a en ce qui concerne les nombres naturels, permanence des règles opératoires élémentaires pour toute la suite. Si grand que soit un nombre naturel, eût-il cent chiffres, les lois de l'addition, de la soustraction, etc., resteront pour lui les mêmes que pour les premiers nombres, à moins de contester la valeur même du principe d'induction complète. Mais, l'ensemble des transcendantes irréductibles ne saurait être considéré comme formant une progression. D'abord, les règles opératoires ne sont plus conservées; par exemple, il y a une formule d'addition pour les fonctions elliptiques qui n'est pas la même (quoique ces formules aient des analogies) que la formule d'addition des fonctions trigonométriques. De plus, il n'y a pas *consécutivité* entre les éléments d'un tel ensemble, comme il y a consécutivité dans la suite des nombres naturels. Enfin, la puissance de cet ensemble n'est pas semblable à celle de la suite des nombres naturels, la puissance de l'ensemble des êtres mathématiques irréductibles constituant une infinité non-dénombrable. Mais, d'autre part, il est évident que nous ne pouvons penser avec une infinité de principes logiques. Sans doute, telles notions, comme celles qui sont représentées en mathématiques par les signes Σ, Π, $\int$, c'est-à-dire une somme infinie, un produit infini, une intégrale, impliquent une infinité d'éléments : mais on doit dire, en ce qui concerne ces notions, avec MM. Russell et Couturat, qu'elles sont pensées en compréhension et non en extension. Il faut donc conclure que nous pensons avec un nombre fini de constantes logiques (notions indéfinissables, propositions indémontrables), qui

nous servent à étudier l'univers transfiniment infini des êtres mathématiques. Nous résumerons notre pensée sur la question du nombre des idées élémentaires, en disant que le système de nos idées logiques constitue un système fermé, et que l'univers des êtres abstraits et concrets auquel il s'applique demeurera toujours, pour nous, un système ouvert. Mais, par cela même, l'étude de l'univers des êtres ne sera jamais achevée, et elle nous contraindra à modifier le système fermé des constantes logiques. Nous serons amenés, en effet, à considérer de nouveaux êtres irréductibles qui n'entreront pas nécessairement dans nos cadres logiques, d'où la nécessité de les perfectionner. Nous pensons toujours, à un moment donné de l'évolution, avec un système fini de constantes logiques; mais à un système en succède un autre. M. Couturat a revendiqué le droit, parfaitement légitime, de transformer et d'améliorer la logique classique, et a victorieusement réfuté la thèse inouïe, d'après laquelle, seule, parmi les productions de l'esprit humain, la logique, née du cerveau d'Aristote, constituerait un monument éternel et, partant, divin. Mais, précisément parce que la logique est soumise à la loi générale d'évolution, il n'est pas permis d'affirmer que la logique de M. Russell avec ses neuf indéfinissables et ses vingt propositions indémontrables, possède ce caractère de pérennité que nous refusons, à juste titre, de conférer à l'œuvre d'Aristote. Observons que l'évolution peut se faire par voie d'adjonction — comme c'est le cas pour les mathématiques. — Il n'est pas nécessaire, comme on le croit à tort, qu'elle se fasse par voie de contradiction (thèse hégélienne). La table de Pythagore, les formules de la trigonométrie formulées, dit-on, pour la première fois par Hipparque, vieilles de plusieurs milliers d'années, n'ont jamais été contredites, n'ont jamais cessé d'être vraies.

IV

LA NOTION DE FONCTION ET SES CONDITIONS RESTRICTIVES POUR SON USAGE MATHÉMATIQUE.

Nous avons, dans les deux derniers paragraphes, indiqué des théories mathématiques qui font obstacle à une extension illégitime de la logistique hors de son champ d'application. Mais il ne faudrait pas, inversement, trop restreindre ce champ. Il semble notamment

que M. P. Boutroux soit allé trop loin dans cette voie, et qu'il ait contesté à la logistique l'exercice d'un droit légitime. M. P. Boutroux a cru trouver, dans la détermination des conditions restrictives de la notion de fonction, une opération extra-logique[1], une limitation par conséquent au domaine de la logistique. Nous nous réservons d'examiner ultérieurement plus à fond ce problème complexe qui soulève de nombreuses difficultés. Nous nous contenterons, dans ce court paragraphe, de mettre sous les yeux des philosophes certains résultats généraux, qui nous permettront de faire quelques réserves sur le jugement de M. P. Boutroux.

On peut dire que la notion la plus générale de fonction est la fonction discontinue et non-uniforme. Mais, on sait que l'analyse ne possède pas une théorie des fonctions répondant à ce type absolument général. Il est facile, en effet, de montrer que nous ne pouvons, actuellement, constituer une théorie des fonctions discontinues les plus générales. Suivons le raisonnement de M. Borel : une fonction continue peut être donnée au moyen d'une infinité dénombrable de conditions; il n'en est plus de même pour une fonction discontinue au sens le plus général : « une telle fonction est définie par une infinité *non-dénombrable* de conditions; en pratique cela revient à dire qu'il est impossible de la définir[2] ». On ne peut donc songer à aborder la théorie des fonctions en conservant à cette notion sa plus grande généralité. Il faut lui imposer des restrictions.

En s'en tenant à la notion même de fonction, M. Lebesgue a remarquablement retracé l'histoire des premières transformations de cette notion. Résumons brièvement son exposé. A l'époque de Newton et de Leibnitz, on appelait généralement « fonction une quantité y liée à une variable x par une équation, où intervenait un certain nombre de symboles d'opérations (opérations arithmétiques, trigonométriques, logarithmiques)[3] ». Puis, on a été amené à considérer le cas (par suite des problèmes d'intégration) où, entre une fonction S (x) (aire) et x, il existe une relation géométrique. Alors on distingua « les figures géométriques définies à l'aide de lois exprimables par des égalités géométriques et les figures qui n'étaient pas définies ainsi[4] ». Aux courbes qui rentraient dans le premier cas

1. P. Boutroux, *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1905, p. 633.
2. Borel, *Leçons sur la théorie des fonctions*, p. 126.
3. Lebesgue, *Leçons sur l'intégration et la recherche des fonctions primitives*, p. 1.
4. *Id.*, p. 3.

correspondaient les fonctions *continues* (continuité eulérienne), aux courbes de la deuxième espèce correspondaient des fonctions *arbitraires* qui n'étaient pas de vraies fonctions. « Les fonctions continues étaient les vraies fonctions[1]. » Plus tard, Fourier bouleversa cette manière de considérer les fonctions, en montrant que les « séries trigonométriques qui pouvaient être employées, dans des cas étendus, à la représentation des fonctions continues, pouvaient servir aussi à la représentation de fonctions non-continues formées de parties de fonctions[2] ». Puis Cauchy donne de la fonction la définition suivante : « y est fonction de x quand, à chacun des états de grandeur de x, correspond un état de grandeur parfaitement déterminé de y[3] ». Dans l'esprit de Cauchy, il fallait encore que ces correspondances fussent analytiques; cette restriction a été levée plus tard. Sans nous arrêter aux travaux considérables de Riemann et aux travaux ultérieurs qui ont illustré cette matière, signalons sommairement les résultats obtenus par M. Baire. M. Baire s'est demandé quelles étaient les conditions que doivent remplir les fonctions discontinues, pour être représentables par des séries de fonctions continues. Il montre d'abord « qu'une fonction présentant *un nombre fini* de discontinuités est limite de fonctions continues[4]. » Plus généralement, il distingue les fonctions *ponctuellement* et *totalement discontinues*, suivant que leur oscillation a son minimum partout nul ou non[5]. (On sait que l'oscillation est la différence L-l, entre les valeurs maxima et minima de la fonction dans un intervalle). Il obtient le théorème suivant : « Toute fonction limite de fonctions continues est une fonction *ponctuellement* discontinue[6] ».

Après ce trop court exposé, il est permis de dire que le problème posé par M. Boutroux est intimement lié à l'histoire même de la notion de fonction. Or cette histoire n'a jamais été spécialement et complètement exposée. On ne peut donc, tant que l'équivalent de l'ouvrage historique de Chasles, sur les méthodes de la géométrie[7], n'existera pas pour la théorie des fonctions, dégager nettement la part de logique proprement dite qui est impliquée dans la notion

1. Lebesgue, *Leçons sur l'intégration et la recherche des fonctions primitives*, p. 3.
2. *Id.*, p. 3.
3. *Id.*, p. 4.
4. Baire, *Leçons sur les fonctions discontinues*, p. 11.
5. *Id.*, p. 75.
6. *Id.*, p. 83.
7. Chasles, *Aperçu historique sur l'origine et le développement des méthodes en géométrie.*

fondamentale de fonction et dans les conditions qu'on lui impose. Lorsque M. P. Boutroux affirme : « que les conditions au moyen desquelles nous déterminons l'idée de fonction ont un caractère indéterminé, qu'elles ne sont pas la donnée, mais l'inconnue d'un problème[1] », ou encore que la recherche des conditions à imposer aux fonctions, constitue une opération extra-logique, il se place au point de vue de la découverte. Mais, d'abord, la notion de fonction se distingue difficilement de la notion de *relation*, qui semble bien faire partie de ces notions grammatico-logiques, que nous indiquions au début de cette étude comme faisant partie du domaine de la logistique. Les conditions les plus générales au moins, que l'on impose à l'idée de fonction ne participent-elles pas aussi, dans une certaine mesure, de ce caractère logique? Nous venons d'indiquer la méthode qui, selon nous, permettrait, en dégageant l'origine historique et les développements de chaque notion, de répondre à cette question; nous ne pouvons songer à la développer ici.

V

Conclusion.

Résumons brièvement les conclusions qui se dégagent de cette étude.

Constatons, d'abord, que la controverse, à laquelle nous avons fait allusion au début de notre travail, a cessé de porter sur les problèmes philosophiques essentiels, lorsqu'elle a dégénéré en un examen des cas de *tératologie* mathématique. L'antinomie Burali-Forti, la contradiction Richard, le sophisme « Tous les Crétois sont des menteurs » sont à l'extrême frontière de la science. Nous n'en contestons pas l'intérêt, mais il y a des problèmes plus fondamentaux, situés au cœur même des théories mathématiques. Vouloir réduire la philosophie des mathématiques à la solution des sophismes serait aussi illégitime que de prétendre voir, dans la physiologie pathologique, le modèle de toute physiologie. Or, les lecteurs de la *Revue de Métaphysique* pourraient avoir cette impression à la lecture des dernières discussions qui ont porté sur ces questions. On peut même aller plus

1. P. Boutroux, *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1905, p. 628.

loin, et dire que l'élaboration de la logistique n'enveloppe pas toutes les difficultés qui méritent d'attirer la réflexion du critique des sciences, et qu'il y a des problèmes mathématiques, proprement dits, qui soulèvent des questions philosophiques de grande portée.

Nous avons vu, ensuite, que la logistique constitue une branche restreinte, mais indispensable de la mathématique générale [1]. Rappelons comment Auguste Comte, qu'on cite communément comme un adversaire de la logique formelle, en concevait la possibilité vers 1830 : « J'ignore si, plus tard, il deviendra possible de faire *a priori* un véritable cours de méthode tout à fait indépendant de l'étude philosophique des sciences, mais je suis convaincu que cela est inexécutable aujourd'hui, les grands procédés logiques ne pouvant être encore expliqués avec la précision suffisante séparément de leurs applications. J'ose ajouter, en outre, que lors même qu'une telle entreprise pourrait être réalisée dans la suite, ce qui, en effet, se laisse concevoir, ce ne serait jamais néanmoins que par l'étude des applications régulières des procédés scientifiques [2]... »

La légitimité même de la logistique, dans sa sphère propre, ne peut plus sérieusement être contestée, et la seule question qui subsiste est de savoir, *en fait*, dans quelle mesure elle a rempli sa tâche. Mais répétons encore qu'elle ne saurait prétendre au rôle d'une méthode nouvelle d'investigation; le rapprochement de la logistique avec le calcul différentiel et intégral, par exemple, serait complètement erroné. Le calcul différentiel et intégral a permis, dès son origine, de résoudre des problèmes mathématiques : problèmes de quadrature, problèmes de la tangente, problèmes plus particuliers comme celui de la chaînette. La logistique, qui reste la mathématique des éléments, n'a rien fait de tel. Ajoutons qu'on ne saurait non plus la considérer comme une sorte de spécieuse universelle, dans laquelle la pensée mathématique s'anéantirait complètement.

1. Peirce soutenait que la logique est une branche des mathématiques, M. Couturat prétend que la mathématique est une branche de la logique (branche autrement importante que le tronc dont elle est issue). La question posée de cette manière formelle ne paraît pas avoir un grand intérêt pratique ou scientifique. L'essentiel est qu'il y a une branche d'études positives appelée logistique, que cette étude se fait sous forme d'un calcul symbolique, calcul dont l'efficacité est *spéciale* puisqu'il ne sert pas à résoudre les problèmes des autres branches des mathématiques.

2. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, édition de 1830, I, 39.

Il y a, en résumé, deux conceptions de la logistique : l'une qui lui assigne une fonction positive spéciale, l'autre qui, voulant absorber en elle toute la pensée humaine, la transforme en une scolastique algébrique aussi stérile que la scolastique du moyen âge. Nous avons vu que la pensée scientifique se heurte à des problèmes réels, à des faits pour la solution ou l'explication desquels la réduction des méthodes mathématiques ordinaires aux méthodes logistiques n'apportait aucun avantage. La logistique, en tant qu'explication universelle, doit être condamnée au même titre que n'importe quelle métaphysique, parce que s'exerçant hors de son champ d'application, elle reste un pur jeu d'esprit sans utilité scientifique. Autre chose, en effet, est de déterminer et de classer les éléments grammatico-logiques, éléments du langage ordinaire, qui interviennent dans les mathématiques; autre chose est de prétendre réduire absolument toutes les mathématiques à ces formes élémentaires. Dans le premier cas on agit en savant, dans le second en métaphysicien. L'identification complète de la pensée mathématique avec les éléments grammatico-logiques qui la conditionnent est une illusion analogue à celle du dogmatisme matérialiste, qui assimile complètement la pensée aux éléments du cerveau, qui en sont les conditions matérielles de production. La preuve que cette identification est vaine résulte du fait que, si la logistique rendait le mécanisme de la pensée mathématique absolument transparent, et si elle absorbait effectivement cette pensée, on ne devrait plus jamais rencontrer de problèmes mathématiques présentant des difficultés, que la logistique ne fût pas apte à résoudre immédiatement. Or, nous savons qu'il n'en est rien.

On nous demandera, peut-être, de répondre à notre tour à la question : Quelle conception doit-on se faire de la pensée mathématique intégrale ? Or, non seulement nous nous récuserons devant une pareille mise en demeure, mais nous prétendrons que personne ne pourra jamais solutionner ce problème dépourvu de sens positif.

En réalité, nous sommes en présence d'un ensemble de méthodes et de données irréductibles qui forment les diverses branches des mathématiques. Nous ne saurions, en aucune façon, expliquer cet ensemble de connaissances par une vue philosophique systématique. Du moins, une semblable explication n'aurait scientifiquement aucune valeur objective. Mais nous pouvons constater que les méthodes scientifiques s'organisent, se transforment conformément

à l'idéal du logicien, et que la démonstration mathématique l'emporte de plus en plus, dans les sciences théoriques, sur toutes les autres formes de la pensée (intuition, imagination, etc.). En étudiant le mécanisme interne de cette démonstration, nous entrevoyons le sens logique « de la mystérieuse unité qui se manifeste dans les travaux analytiques en apparence les plus éloignés[1] », unité dont la réalisation complète ne saurait être considérée comme effectivement réalisée, mais seulement comme idéalement conçue, dans l'état actuel de nos connaissances.

MAXIMILIEN WINTER.

1. Hermite, *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 1862, 2e semestre, t. LV, n° 2, p. 91.

ÉTUDES CRITIQUES

ARTHUR HANNEQUIN ET SON ŒUVRE

A. Hannequin qui s'en allait hier, à quarante-neuf ans, en pleine journée de travail et d'espérances, ayant largement et vaillamment semé, au moment de lier sa gerbe riche et lourde, était peu connu en dehors de l'Université et des hommes qui s'intéressent chez nous aux choses de la philosophie. Mais ceux qui le connaissaient le tenaient en haute estime : ses chefs savaient qu'on pouvait en attendre beaucoup, ses collègues l'adoraient, ses élèves s'enorgueillissaient de lui. Premier agrégé à un concours, celui de 1882, dont les concurrents s'appelaient Pierre Janet, Durkheim, Picavet, après un court passage aux lycées de Bar-le-Duc et d'Amiens, il était nommé à la Faculté de Lyon en 1884. Il y a enseigné vingt et un ans. L'éclat de ses débuts, la vigueur et la nouveauté de son enseignement, l'accueil fait en Sorbonne à ses thèses, présageaient une belle carrière de professeur et une belle œuvre de philosophe. Si toutes les promesses, à beaucoup près, n'ont pas été tenues, si le *cursus honorum* a été moins éclatant, si l'œuvre surtout n'a pas eu l'étendue et le retentissement qu'elle devait avoir, qui plus que lui et plus vite s'en est aperçu et en a silencieusement souffert ?

Juste dans le temps où, maître de sa pensée, ses jeunes gens conquis — j'allais dire séduits —, il s'apprêtait à utiliser pour deux ou trois grandes constructions d'idées, de précieux matériaux diligemment amassés, vers 1890, il était soudainement atteint dans un des organes vitaux. « Dès la première atteinte, dit M. Brunot, il fut condamné. Et j'entends encore le glas des paroles qui tombèrent, il y a quinze ans, de la bouche des médecins, après la première consultation. Dans un an il ne serait plus! Quand je confiai autour de moi ce funèbre pronostic que j'avais dû recevoir seul, ce fut une

épouvante universelle, comme si un deuil commun commençait. » On put cependant conjurer le mal jusqu'en 1899; il fallut alors recourir à la chirurgie : un ami, le professeur Léon Bérard, tenta une opération redoutable qui réussit. L'énergie de Hannequin fit un second miracle : à peine sorti de l'hôpital et quand tout le monde parlait de retraite et de repos, on le vit fort d'une rare volonté, décidé à se survivre, à continuer la tâche professionnelle moins pour lui que pour celle dont l'avenir le tourmentait, s'aidant des deux dévouements admirables de sa femme et de son médecin, tenter un grand effort pour remonter dans sa chaire, travailler, reprendre tous ses enseignements, écrire encore des commencements de livres, maintenir l'âme et la pensée au-dessus des ruines irréparables de l'organisme, attendre la mort debout.

Plusieurs de ses collègues de Lyon avaient été appelés à Paris. Par affection autant que par ambition, il rêvait de les aller retrouver. Il ne pouvait plus être question de l'École normale ni de la Sorbonne : il se tourna vers les chaires du Collège de France plus hospitalières aux valétudinaires. La mort de P. Laffite laissait vacante celle de *l'histoire générale des sciences*. Il avait des titres très particuliers : il posa sa candidature. La tournure que prit l'affaire l'aida à se consoler d'un échec qui n'avait rien de déshonorant. Avec des précautions de toute heure, grâce à des conspirations de sollicitudes autour de lui, il conservait assez de vie pour faire à peu près son service à la Faculté. Les alertes étaient fréquentes, parfois angoissantes; mais tant de fois déjà il était sorti vainqueur qu'on avait fini autour de lui par s'illusionner. On se fiait que, dans ce terrible duel, le tenace lutteur longtemps encore aurait le dessus. Le dernier hiver fut moins bon; le pauvre infirme dût partir un peu plus tôt pour son village natal dans la Marne. C'est là, à Pargny-sur-Saulx, que, le 5 juillet 1905, il est mort, presque subitement d'une crise pareille à toutes les autres, au milieu de ses camarades d'enfance heureux de le revoir et de le fêter à chaque retour, dans la petite maison de famille qu'il finissait d'aménager pour ses années de repos, suivant de près sur le chemin de l'humble cimetière sa « bonne vieille maman » partie sans lui un matin du dernier mois de janvier.

I

Chargé d'un cours d'*histoire de la philosophie* qui devint plus tard un cours d'*histoire de la philosophie et des sciences*, A. Hannequin s'était tout de suite porté vers un groupe de philosophes qui furent plusieurs des créateurs ou des professionnels de sciences, tous au moins des curieux de problèmes et de méthodes scientifiques : Descartes bien au centre; en avant, ses véritables précurseurs, non pas du tout les médiocres philosophes de la Renaissance, mais les algébristes et les géomètres du XVIe siècle et du XVIIe commençant, Galilée aussi et les physiciens bénéficiers de la « physique galiléienne » ; et plus loin, dans son prolongement, continuateurs de sa révolution, héritiers de sa méthode et chacun d'une partie de sa pensée, l'*intellectualisme* sans doute de Spinoza et de Malebranche, mais aussi le *criticisme* de Leibnitz et de Kant. Il avait projeté [1] de publier toute une série de volumes qui auraient renouvelé et vivifié l'intelligence un peu abstraite qu'on a en France de ces philosophies cartésiennes déjà distantes, moins faciles à comprendre qu'il ne paraît, souvent mal comprises, combien pourtant riches, encore inexplorées, et toujours actuelles, si elles sont pour quelque chose dans la plupart des problèmes qui continuent de se poser à nous et sous la forme même où ils se posent.

C'est qu'au bout de trois siècles d'une activité spéculative intense et de conquêtes sur la nature vraiment inouïes, dans la mesure où notre science et notre philosophie se réclameraient d'un homme,

1. Je tiens à remercier ici Mme Hannequin qui m'a autorisé à prendre connaissance des manuscrits existants, et M. Chabot qui a bien voulu faire profiter cette étude de ses remarques et de ses souvenirs personnels. J'ai une dette toute particulière à acquitter envers M. l'abbé Sarry qui fut le fidèle disciple de Hannequin pendant les dix dernières années. Il m'a libéralement ouvert le précieux « reliquaire » où sont pieusement déposés les cahiers de *Descartes*, de *Spinoza*, de *Leibnitz*, de *Kant*, le *cours de métaphysique*, etc. J'ai puisé sans scrupule dans ce trésor de riche : lui-même m'écrivait : « Je suis sûr que cet hommage rendu à la mémoire de Hannequin ne lui serait pas désagréable ». Le meilleur hommage, et le plus profitable à la philosophie, serait une *reconstitution complète des différentes théories* de Hannequin que M. Sarry serait en état d'écrire mieux que personne, et dont seul sans doute des deux cents élèves du maître il a tous les éléments en main. — Les textes entre guillemets appartiennent aux œuvres publiées ou inédites, trois ou quatre à des *comptes rendus* qui n'ont pas été recueillis ou à des *lettres*; pour les *notes de cours* abondamment utilisées j'ai reproduit l'idée et les mots aussi exactement que possible, sans oser pourtant mettre *la formule* au compte de Hannequin lui-même.

cet homme est René Descartes. *Le père de la Révolution française* écrivait Michelet. Non! c'est *le père de toute la pensée moderne* qu'il faut dire : « Notre philosophie est idéaliste : elle est née du *Cogito*. Notre science est mécaniste : Descartes, en réduisant à l'étendue tout ce qui n'est pas l'esprit, a fondé la mécanique. » Ç'avait été un des étonnements de Hannequin qu'il se fût trouvé de notre temps des hommes pour croire, ou pour paraître croire, à la revie des philosophies scolastiques, des anciens ou des nouveaux thomismes. « Il pensait pour sa part que la scolastique ne s'est point endormie, mais qu'elle est morte comme système et comme philosophie, comme méthode et comme esprit, par l'incompatibilité même de sa vie avec la science moderne...; qu'entre cette méthode de mathématisation ou d'analyse universelle, en quoi tient toute la pensée scientifique moderne, et la déduction syllogistique, que pratiquaient les scolastiques, il y a un abîme; et que ce n'était pas seulement pour avoir omis l'induction, mais pour avoir abusé d'une déduction impuissante, c'est-à-dire par la méthode et la science scolastiques tout entières, que la philosophie du moyen âge devait succomber sous les progrès rapides de la science moderne. »

Le grand changement opéré par Descartes, en tant qu'avant lui la philosophie était principalement « une réflexion sur la religion », et que, depuis lui et par lui, elle est devenue surtout « une réflexion sur la science », voilà sur quoi on ne reviendra pas. Non pas du tout qu'à Descartes seul, soit l'honneur d'avoir débarrassé le champ de la pensée des débris obstruants d'une philosophie qui à partir du XIIIe siècle « ne s'est plus signalée que par une résistance désespérée et impuissante à la science moderne », et qu'il trouva morte déjà d'épuisement et pour ainsi dire d'ossification. Descartes, si l'on veut, n'a été « qu'une des voix dans le chœur de ces hommes qui firent la Renaissance, qu'un ouvrier, dont l'œuvre, il est vrai, fut immense dans l'entreprise commune ». Mais il a été autre chose, par cela seul qu'il a été le premier à dégager « la philosophie de la philosophie de Galilée. Ce qui fait l'originalité de Descartes, et ce qui lui assure, dans l'histoire de l'esprit humain, une gloire incomparable, c'est d'avoir pris, en face de ce mouvement qui entraînait tous ses contemporains, une attitude critique telle que, non content de le suivre, il en prit la direction, et qu'en le rattachant à la raison, ou, pour mieux dire, à la conscience comme à son centre d'origine, il le rendit universel, d'accidentel qu'il pouvait encore

paraître, et aussi durable, aussi définitif que la conscience elle-même »; ce n'est pas d'avoir été un prince parmi les princes de la science naissante, d'avoir écrit la *Géométrie* ou les *Principes de la Philosophie* : c'est, en *réfléchissant* sa science, d'avoir trouvé la *méthode*, d'avoir en cette journée mémorable « du 10 novembre 1619 » saisi dans la science *faite* la science se *faisant*, *mirabilis scientiæ fundamenta*; d'avoir écrit le *Discours sur la Méthode* et surtout les *Regulæ*; d'avoir tout de suite, à vingt-trois ans, pressenti « qu'en approfondissant la nature du jugement mathématique, il se plaçait d'emblée au centre du problème de la connaissance, ou, comme on disait alors, de la certitude », que la mathématique tout entière est une science des *relations*, que l'esprit est le pouvoir de poser des relations, que son opération vraiment primitive et féconde est une opération à *deux* termes et non à *trois*, que c'est le *jugement* et non le *syllogisme*.

Après cela, que Leibnitz lui ait reproché de ne pas avoir encore donné à la science de la grandeur — de *quantitate in universum* toute la généralité qu'elle comporte, d'avoir alourdi l'algèbre d'intuition géométrique, d'en être resté dans l'analyse à la théorie des *équations* sans pousser jusqu'à celle autrement féconde et souple des *fonctions*, ou dans la mécanique, d'avoir commis des fautes de calcul, et d'autres plus considérables qui tenaient à la conception de l'étendue, et d'avoir inexactement formulé quelques-unes des lois du cinétisme, — c'est-à-dire en somme de n'avoir été ni Newton ni Huyghens ni surtout Leibnitz; qu'un lecteur de Kant lui reproche encore de n'avoir peut-être pas embrassé toute l'étendue de sa découverte, de n'avoir vu qu'à moitié que si les mathématiques réussissent, si elles apparaissent selon le mot de Léonard de Vinci comme « les reines des sciences de la nature », c'est que l'idéal est la clef du réel, qu'au lieu de demander aux choses leur secret, c'est à l'esprit qu'il faut demander le secret des choses, que pour connaître l'individuel et le réel, il faut avoir recours à l'universel, à l'idéalité des formes *a priori*, — et que « l'universalité des choses, comme objets de la connaissance, enfermée dans l'universalité de la connaissance, qui est déterminée par *l'esprit*, et reliée en une unité universelle par la loi une et identique de sa méthode[1] », c'est déjà l'*idéalisme critique*, la chose est-elle bien grave, vaut-elle surtout qu'on s'en montre scandalisé? Encore qu'il n'ait eu ni le temps ni sans doute aussi la

1. Natorp, *Revue de métaphysique et de morale*, 1896, p. 421.

liberté d'esprit d'aller lui-même jusqu'au bout de son œuvre et de sa pensée, Descartes n'en a pas moins orienté la recherche philosophique sur le grand chemin de ses destinées, celui auquel le moyen âge tournait le dos, et que de sitôt nous n'avons pas envie de déserter.

L'analyse cartésienne n'était peut-être, pour le mathématicien, qu'*une* méthode, puisque certains problèmes lui résistaient, et qu'il a fallu que Leibnitz imaginât un autre calcul plus universel et plus puissant; mais néanmoins, *telle qu'elle était*, elle a suffi pour fournir *la* méthode cherchée vainement jusqu'ici par les philosophes, celle avec laquelle les adversaires eux-mêmes de Descartes, s'ils ont pu le combattre, ont dû philosopher, celle aussi avec laquelle il a fait lui-même les plus riches trouvailles. Et n'en est-ce donc pas une que ces quatre fameuses règles d'*évidence*, d'*analyse*, de *synthèse*, de *dénombrement*, si simples en apparence que les jeunes étudiants de philosophie les jugent à peine dignes de leur attention, en réalité, remarquait Hannequin, d'une si « redoutable précision » que c'est assez de leur donner leur plein sens — leur vrai sens — pour saisir sur le fait les démarches constitutives de l'esprit dans sa vie profonde, voir dans la pensée ce qu'elle est avant qu'elle soit autre chose, « une puissance de poser des rapports, des connexions, des synthèses », — c'est-à-dire pour que, derrière Descartes, très distinct déjà et tout proche, surgisse Kant? Et n'en est-ce pas une autre que d'avoir découvert comment « la méthode enveloppait le *Cogito* et devait y conduire, si seulement le philosophe s'appliquait à défaire des connexions quelconques, pour remonter à leur source commune », et de quelle façon ce seul fondement du *Cogito* est en état de supporter une *métaphysique* vieillie, mais dont les métaphysiques postérieures ne sont encore la plupart que des continuations, des variations ou des transpositions, et aussi une *morale* plutôt seulement préparée et esquissée, il est vrai, dont l'idée profonde nous a longtemps échappé, à la lettre la morale de la *raison pratique*, celle qui ne poursuit d'autre fin que « la pleine réalisation de la raison, la détermination parfaite de la volonté par la raison[1] ? »

Les cent pages publiées dans *l'histoire de la langue et de la littérature française* de Petit de Julleville, en collaboration avec M. Thamin, et les deux études parues dans la *Revue de Métaphysique et de*

1. E. Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie*, p. 315.

Morale[1] — les seules parties qui aient été écrites du *Descartes* de Hannequin — sont assurément parmi les plus limpides, mais aussi les plus neuves et les plus fortes que le grand philosophe ait inspirées en France aux historiens de sa pensée et de sa méthode.

*
* *

Hannequin qui aimait à relire l'*Éthique* pour lui-même, et qui la lisait bien, apprenait aussi à la lire à ses élèves. Il sentait que c'est là une des œuvres incomparables qui honorent la pensée philosophique, qu'elle a de quoi en particulier *ravir toutes les âmes religieuses* — c'était son mot —, mais qu'elle est aussi pour l'historien l'une des grandes pièces, la pièce capitale si l'on veut dans l'étude du dogmatisme cartésien. Les récentes controverses sur les origines de cette philosophie ne l'avaient pas ébranlé. Malgré l'ingéniosité des arguments et leur vérité partielle, non, Spinoza « ce Parménide des modernes aussi redoutable que vénérable » n'est disciple ni de Platon ni d'Aristote ni de Plotin; et c'est se moquer un peu que de l'expliquer par des influences juives, ou par le scolastique des Arabes, ou par des idées chrétiennes. *Spinoza est un cartésien disciple de Descartes*. Déjà, Bayle qui avait bon œil avait vu cela. Le spinozisme n'est pas un cartésianisme *immodéré*, c'est un cartésianisme *normal*, mais développé et creusé, rendu à son propre mouvement, débarrassé de ce qui pouvait le contrarier du dedans et du dehors, allant de lui-même et tout droit sans le secours ni l'obstacle d'aucun élément étranger, jusqu'où sa conception maîtresse était capable de le porter. Toute philosophie d'ailleurs qui met l'*intelligible* au-dessus de l'*être* aboutit ou devrait aboutir à une manière de spinozisme.

Cette « thèse de la filiation cartésienne de la philosophie de Spinoza », mais on en donnerait, remarquait-il, cent preuves pour une. Qu'est-ce par exemple que le *Dieu* de Spinoza, sinon le Dieu de Descartes — oh! pas du tout le Iahveh qui disait : « *Ego sum qui sum* », — le Dieu de l'argument ontologique, l'ens *necessarium* parce que l'ens *realissimum*? Qu'est-ce que la *substance* sinon une suite logique des postulats essentiels du cartésianisme, des relations en particulier qu'il pose entre la *connaissance*, l'*existence* et l'*essence*, de ces deux doctrines où il s'exprime tout entier qu'il *y a une vérité objective et absolue*, et que l'*existence n'est que l'actualisation de*

1. Années 1896 et 1906.

l'essence? Le concept d'*attribut* et les deux attributs de la *pensée* et de l'*étendue*, d'où viennent-ils eux-mêmes sinon toujours de Descartes identifiant la pensée et la substance pensée, l'étendue et la substance étendue? Et le rôle si considérable et si spécial que joue le *mouvement* dans le passage de Dieu au monde, n'est-ce pas aussi de Descartes que Spinoza tient cela? Et le cas qu'il fait de la *clarté et de la distinction* des idées dont la mathématique fournit le modèle, cette haine vigoureuse des idées générales et des universaux, c'est-à-dire en somme toute la théorie de la *connaissance* et toute celle de la *morale*, cela encore lui vient-il d'un autre que de Descartes? « Tout ce qu'on peut dire de moins de l'influence de Descartes sur Spinoza, c'est qu'elle prime toutes les autres, au point que nul ne peut soupçonner quelle forme eût prise ce que dans ses préoccupations morales et religieuses, Spinoza doit à sa race, à l'éducation des rabbins qui l'excommunièrent, et aux méditations de son génie personnel, si l'on tentait d'abstraire de sa philosophie tout ce qui la pénètre de doctrine cartésienne et d'esprit cartésien. »

Le fond du système est d'ailleurs très simple, très clair, de la plus belle unité qui soit. C'est l'*opposition de deux mondes*, tous deux vrais et réels, mais inégalement, qu'en un sens il faut séparer, et non en un autre : d'une part, *le monde de la substance* et de ses attributs, de Dieu, du Parfait, de l'Éternel, de l'Un, de la Vérité et de la Béatitude, de l'essence à laquelle appartient de soi l'existence, de la nécessité qui est la liberté, de la Nature naturante, de l'Infini qui soutient tout le fini, qui ne se révèle peut-être à l'esprit que dans les relations à l'Infini des choses finies entre elles; d'autre part, *le monde des modes*, des choses de notre expérience, de l'*ordo naturæ*, du multiple, du changeant, du durable, de la naissance et de la mort, des passions et des erreurs, de l'essence à laquelle n'appartient pas nécessairement l'existence, de la Nature naturée, de la contingence et du déterminisme, de la pluralité qui accuse l'unité d'où elle vient et où elle tend, du fini qui ne trouve son explication dans les deux sens, au dehors et au dedans, du côté de la sensation et du côté de la raison, que dans l'Infini.

Et ce qu'il faut arriver à voir, c'est non pas qu'il y ait Dieu, puisque Dieu ne peut pas ne pas être, mais qu'il y ait autre chose que Dieu, qu'il y ait le monde des choses. Dieu ayant un nombre infini d'attributs infiniment modifiables, il ne devrait y avoir que des modes éternels et infinis. Oui, mais en fait il y a des modes finis

et durables. Comment cela? C'est peut-être le nœud vital du système. Hannequin avait là-dessus serré les textes de près : « C'était le joyau de son exposition » écrit celui de ses disciples qui l'a le plus longtemps entendu et le mieux compris. En quoi les modes finis et durables s'expliquent-ils par les modes infinis et éternels, c'est-à-dire ceux qui découlent nécessairement des attributs? Le mode éternel de la pensée, c'est l'*Idea Dei*; il y en a un autre l'*Intellectus divinus*, qui est peut-être le même. Notre entendement à nous nous apparaît comme un diviseur, un déterminateur d'idées. Pareillement l'idée que Dieu a de lui-même, son entendement, serait un instrument de détermination et de division dans l'attribut de la pensée. C'est sans doute vrai, mais ce n'est pas aussi clair que nous souhaiterions. Il nous faut prendre le problème par un autre biais. L'étendue aussi a un mode éternel; il y a un second fils de Dieu, le *Mouvement*. Et le mouvement, lui, divise l'étendue; il la divise éternellement et infiniment. Nous entendons très bien cela au moins depuis Descartes : pas d'étendue concevable sans mouvement. Or le mouvement est tel de sa nature qu'il ne peut pas ne pas produire le mode fini : il découpe, toute figure est forcément limitée, les *res* ne sont que des degrés divers de mouvements. Voici cette fois trouvé le passage de Dieu au monde. Le principe de connexion des modes en chaque attribut permet ensuite sans difficulté de faire la théorie des *idées* par celle des *choses*.

Mais ce qu'il faut voir aussi c'est le processus inverse, le revenir de la Nature naturée vers la Nature naturante, le retour du monde à Dieu, du fini à l'Infini — c'est-à-dire pourquoi il y a une *Science* et une *Éthique*, deux choses au fond qui n'en sont qu'une, si l'un des caractères du spinozisme est justement de ne pas séparer, autant qu'on l'a fait depuis Kant, le problème de l'*action*, du problème de la *connaissance*. C'est bien une éthique que Spinoza a voulu faire — cette morale *définitive* que Descartes n'avait pas eu le temps ni peut-être surtout le goût et l'audace de s'avouer à lui-même et d'apprendre aux autres. La métaphysique de Dieu et de l'âme n'est que pour nous découvrir les causes de notre servitude et nous procurer les moyens de notre affranchissement. Mais c'est la métaphysique qui est le nécessaire instrument de cette libération de l'erreur et de la passion. L'*Éthique* n'a rien d'une morale qui postulerait le primat de la raison pratique, ni moins encore d'une foi qui prétendrait s'élever au-dessus de la science. Affranchir l'entendement, c'est affranchir

l'homme. C'est notre tâche à chacun de travailler à faire de nos idées inadéquates, des idées « claires et distinctes », de nous élever de la connaissance de la sensation et de l'imagination, à la connaissance de la raison et de l'intuition, de *rentrer en nous-même*, — ce qui n'est possible qu'à la condition de *rentrer en Dieu*.

Peut-être pareille interprétation permettrait-elle de reviser le procès de panthéisme vraiment misérable fait si longtemps à Spinoza, et de fonder en quelque manière la double *personnalité* de Dieu et de l'homme. Au XVIIe siècle les honnêtes gens s'indignaient de « l'idée horrible que Spinoza nous donne de Dieu ». Le pieux Malebranche, qui s'en faisait au fond une idée toute pareille, la traitait d' « épouvantable et ridicule chimère ». Les difficultés aujourd'hui mieux connues de l'*idée de Dieu* nous rendent moins injustes; saint Augustin avait bien dit : *scitur melius nesciendo*. Il n'est pas besoin d'être « déserteur du Judaïsme et enfin athée[1] » pour se demander si l'*intelligence* et la *volonté* telles que nous les prêtons à Dieu, si nos concepts populaires de *création* et de *providence*, de *libre arbitre*, de *causalité*, de *bien* et de *mal* sont « *entia non rationis, sed imaginationis* ». Cette grande doctrine où l'on a dénoncé un *panthéisme* horrifique, et qui est au fond l'un des *monothéismes* les plus élevés et les plus purs qui soient, n'intéressait pas seulement l'historien chez Hannequin, elle répondait à un besoin d'âme vivement religieuse, mais « dans les limites de la raison ». A un de ses élèves qui lui demandait quels étaient les derniers bons livres sur Dieu, il répondait en souriant : « Je crois que c'est encore Spinoza et Kant ». « Spinoza, m'écrivait-il un jour, est plus religieux que M. Brunetière, et peut-être a-t-il trouvé le vrai fond de ce qu'il y a de religieux dans notre âme, en y trouvant la présence de ce qu'il appelait *la substance de Dieu*. C'est peut-être le seul exemple d'une doctrine religieuse que n'ébranle en rien la ruine de toute la construction métaphysique qui l'enveloppe. Et il est saisissant d'apercevoir tout ce qui lui est commun avec Kant, qui certainement sous le nom de Raison reconnaît une présence semblable, mais ne consent jamais à spéculer sur le même sujet. » — L'effort de Spinoza pour fonder l'individu en Dieu est peut-être aussi remarquable, et il n'a pas été mieux remarqué. C'est l'un des problèmes qui retenaient l'attention de Hannequin — le problème

1. Bayle, *art.* Spinoza.

« des essences des choses » ou, en langue spinoziste, « des essences formelles des modes finis ». Spinoza les « déclare à la fois éternelles, immobiles et fixes », mais aussi « particulières, singulières et même individuelles ». Nous comprenons très bien, telle que Spinoza nous l'explique, l'individuation des corps par le mouvement; nous comprenons aussi l'individuation des âmes par celle des corps; nous comprenons mieux encore l'union du corps et de l'âme et que les deux modes, pour ainsi dire, ne sont qu'un, puisque c'est Dieu qui fait leur union, Dieu commun support des deux séries parallèles d'essences formelles et d'essences objectives qui se développent indépendamment l'une de l'autre, mais aussi qui restent en lui et par lui étroitement unies l'une à l'autre. Mais personnalité vraiment bien éphémère, si elle est limitée à la durée du corps : nous voudrions mieux. Il n'y a pas à discuter que chez Spinoza l'existence de l'âme cesse avec celle du corps. Seulement le corps cesse-t-il d'exister à l'heure de la mort aussi complètement que l'imagination le fait croire? Les *res* existent de deux façons, par leur essence et par le déterminisme des causes historiques ou réelles. Le corps qui n'existe plus d'une façon ne peut-il pas encore exister de l'autre? L'essence formelle est *universelle*, cela va de soi, mais aussi *singulière*. Elle est les deux choses à la fois, *unité dans l'universalité* et *universalité dans l'unité*. On sait l'exemple fameux du scholie des sécantes dans un cercle : une seule loi et pourtant une infinité de rectangles, une essence universelle suffisant à déterminer une multiplicité d'individus. Ne pourrait-on pas dire que le corps — tel corps — qui n'existe plus dans la durée, reste encore compris par son essence formelle dans l'attribut éternel de l'étendue comme dans le cercle le rapport particulier entre deux sécantes qui se coupent? En faudrait-il davantage pour concevoir non pas sans doute une *subsistance de l'homme* à travers des siècles infinis, *sæcula sæculorum*, non pas non plus seulement l'*éternité* des âmes, mais quelque chose de plus, d'une certaine façon l'*immortalité de la personne* en dehors du temps?

Et ce n'est pas un de nos moindres regrets entre tant d'autres, que ce *Spinoza* si longuement et si intimement médité, professé avec éclat en 1898, une dernière fois encore en 1903, soit, plus complètement même que le *Descartes*, perdu pour le public, et qu'on n'en ait retrouvé que les premières pages d'une étude de grande allure, mais à peine ébauchée. Sous sa forme première, tel qu'il avait été recueilli par ses élèves, il a circulé en province et à Paris,

parmi les candidats à l'agrégation. Dans les dernières années, quand le pauvre infirme prévoyait que pour lui le temps des longs projets était passé, et, qu'au lieu de livres écrits à loisir, il ne lui restait de force que pour dépêcher péniblement des morceaux raccourcis, je l'ai entendu regretter de n'avoir pas donné, telles quelles, ces leçons qu'il savait bonnes, à la *Revue des Cours*. Il n'aurait pas voulu partir sans avoir dit tout haut quelque chose de ce que Spinoza lui avait fourni pour sa vie à lui et pour sa pensée, et de ce qu'il fournira longtemps à ceux qui seront capables de l'entendre. Cette dette lui pesait. Pendant les vacances de 1903 qu'il passa en Suisse, à la Tour de Trême près Fribourg, il s'était enfin mis, écrivait-il joyeux, à « son article sur Spinoza ».

*
* *

La philosophie de Leibnitz sollicite l'historien des doctrines cartésiennes autant par les bouleversements qu'elle y a causés que par tout ce qu'elle en a retenu en le transformant et en le fécondant. L'historien de la philosophie et l'historien des sciences chez Hannequin y trouvaient tous deux leur compte. Ils rencontraient l'un et l'autre des problèmes considérables dans l'organisation et l'évolution de cette grande pensée, que les philosophes négligent d'ordinaire parce que trop mathématiques, et les mathématiciens parce que trop philosophiques. De bonne heure Hannequin avait cru distinguer du Leibnitz classique, celui des grandes œuvres et de la *Monadologie*, un Leibnitz d'avant Descartes, d'avant le séjour à Paris. Il profita de l'un des rares livres qu'il ait pu finir, pour mettre en lumière cette curieuse philosophie d'avant 1672, où Leibnitz n'a pas seulement exposé sa première métaphysique l'*Hypothesis physica nova*, mais où il a déjà mis le germe de la plupart de ses découvertes scientifiques et de ses hypothèses définitives, où est visiblement amorcée toute la métaphysique de l'*Harmonie préétablie*.

Le renouveau d'exégèse qui se fait, depuis quelque années, autour des textes de Leibnitz relus, mieux lus, indéfiniment accrus, avait trouvé Hannequin attentif, méfiant, plus intéressé que convaincu. Toutes tentatives, l'anglaise ou l'allemande ou la française, de mettre au premier plan les théories logiques de Leibnitz, de ne plus voir dans sa métaphysique qu'une sorte de *panlogisme*, qui l'inquiétaient et qui l'agaçaient un peu. Oh ! non pas, observait-il, qu'on ne puisse avec quelque dextérité dialectique *transposer* la métaphysique

de Leibnitz en un *formulaire* logique, que certains passages n'invitent à cette tentative, que Leibnitz lui-même n'y ait songé de temps à autre, et qu'il n'y ait même jamais tout à fait renoncé jusqu'à la fin de sa vie. Mais qu'on mette là sa véritable origine, sa signification profonde et première, « que le principe de la raison suffisante ne soit rien de plus ni rien d'autre que la réciprocité du principe d'identité, que toute vérité soit analytique », qu'il n'y ait dans la *Monadologie* qu'un développement logique de l'*omne prædicatum inest subjecto*, c'est peut-être un brillant paradoxe, mais ce n'est sûrement pas autre chose. Et l'un des derniers livres qu'il ait entrepris — dont il n'y a eu d'écrit que les premiers chapitres, — *La philosophie de Leibnitz et les lois du mouvement*, c'est contre les tendances de la nouvelle école qu'il y avait d'abord pensé, et à propos de l'un de ses plus éloquents manifestes : « On a élevé à sa Logique un monument qui laisse dans l'ombre des parties de l'œuvre de Leibnitz que nous persistons à regarder comme essentielles; nous voudrions les replacer à leur rang et montrer que sans elles les doctrines de Leibnitz sur l'activité foncière des monades, sur la matière et la masse, sur l'idéalité de l'espace et du temps, enfin sur ce monde des corps ou *mundus phénomenôn* opposé si nettement par Leibnitz au monde des substances, resteraient inexpliquées. »

Des deux tendances qui dominent l'organisation de la pensée de Leibnitz, dont la première est de soumettre toute véritable connaissance « aux lois d'un enchaînement rigoureux à partir de principes incontestables, bref aux lois d'une logique et d'une mathématique universelles », et dont la seconde dérive de la conviction née de bonne heure chez lui « que tout se fait mécaniquement dans la nature, mais que le mécanisme, qui suffit à tout dans la nature, ne se suffit pas à lui-même et ne trouve en définitive son principe que dans la réalité de l'esprit et de Dieu », l'une vient de la philosophie de Descartes qui est une « philosophie synthétique », de la science qui ne vit que de synthèses sans cesse défaites et refaites au profit de synthèses nouvelles, l'autre est un ressouvenir des formalismes et des caractéristiques scolastiques. Le tort des nouveaux exégètes est d'avoir trop négligé la tendance féconde, distinctive des philosophies cartésiennes, pour la tendance stérile, retenue des exercices syllogistiques du jeune Leibnitz; — de s'être abusés sur la valeur des deux sources du leibnitzianisme, celle d'où il paraît venir, par où on peut artificiellement le faire passer, et celle

d'où il a vraiment jailli et sans laquelle le large fleuve n'aurait jamais coulé.

Méprise curieuse, un moment troublante et qui semble être le fait d'une double erreur : l'une à la charge des commentateurs qui n'ont fait commencer la philosophie de Leibnitz en 1684-1686, date des grands manifestes *logique*, *mécanique* et *métaphysique*, que parce qu'ils ont délibérément ignoré la philosophie d'avant 1672, qu'ils n'ont pas vu qu'elle est déjà une géométrie, une mécanique, une métaphysique — trois moments liés et progressifs d'une même pensée —, et qu'on trouve tout au long dans cette première philosophie de l'espace, du mouvement et de l'esprit, le concept de la différentielle, le principe de raison et les thèses constitutives de la *Monadologie*. Et l'autre, dont la responsabilité remonte à Leibnitz en personne qu'une dissertation d'école sur l'*art combinatoire* a égaré sur une fausse piste où il a couru cinquante ans, remarquait Hannequin, non pas tout à fait sans rien trouver, mais sans trouver assurément ce qu'il cherchait, et qui a eu l'air d'oublier lui aussi que si la *Combinatoire* produit les combinaisons, elle ne produit pas les *termes* sur lesquels elle opère, les *données* à combiner. Leibnitz avait compris à l'école de Descartes que ce qui doit prédominer dans la science, c'est la logique, *ce qui vient de l'esprit* et non pas ce qui vient de la sensation; qu'il faut travailler à éliminer les éléments non logiques au profit des éléments logiques, qu'en cela même consiste tout le progrès des sciences et des philosophies. Or la logique, c'est le syllogisme, si l'on veut; mais c'est aussi autre chose, des *définitions*, des *axiomes*, des *postulats*, toutes sortes de propositions primitives sans lesquelles le syllogisme ne fonctionnerait pas, des éléments législatifs de l'esprit sources d'*à priori*, des choses en somme auxquelles le principe d'identité s'applique quand une fois elles sont données, mais qui n'ont pas été données par le principe d'identité. La connaissance n'est donc pas le simple calcul logique, *computatio logica*, que Leibnitz rêvait au sortir des universités toutes scolastiques de son pays, mal au courant lui-même des révolutions déjà opérées dans la science : elle est un système de rapports — les *respectus* de Descartes — indéfiniment créés et posés par le *Cogito*. Les résultats qu'il attendait de la logique *formelle*, la *logique* n'est en état de les fournir qui si elle est la logique *transcendantale*. De la seule proposition A = A personne n'a jamais rien tiré. Et comme Leibnitz certes n'est pas resté les mains vides, qu'il

a réussi à se procurer de très bonne heure une des plus riches et des plus compréhensives philosophies, qui d'ailleurs est allée toujours s'enrichissant et s'élargissant, c'est évidemment que sa pratique réelle valait mieux que son programme apparent, et qu'en définitive ses inoffensives utopies d'écolier l'ont moins égaré qu'elles ne continuent d'égarer quelques-uns de ses trop subtils lecteurs d'aujourd'hui.

Pour couper court à des malentendus qui ne vont à rien moins qu'à diminuer et à obscurcir une philosophie qui lui était chère, et donner à sa protestation l'autorité d'une véritable démonstration, Hannequin se résolut bravement à reprendre l'étude de Leibnitz. Le plan du cours qui devait durer trois ans indiquait assez le but poursuivi. Il s'agissait de montrer : 1° comment les *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, véritable introduction à la logique de Leibnitz, résument tout le grand travail mathématique opéré dans son esprit à la suite du séjour à Paris (1672-1676), — c'est-à-dire la *mathématique* dans la pensée de Leibnitz; 2° comment Leibnitz a réalisé l'union de la mathématique et de la physique et, en constituant sa dynamique, posé les principes d'une philosophie de la nature, — c'est-à-dire la *mécanique* de Leibnitz; 3° comment la Monadologie s'est développée et organisée sous la double dépendance des mathématiques et de la mécanique, — c'est-à-dire la *métaphysique* dernière de Leibnitz dans la mesure où elle a été influencée par sa logique mathématique et sa logique mécanique.

*
* *

Leibnitz, même « kantianisé » autant que certains textes l'autorisent, ce n'est pas encore Kant, mais c'est le chemin qui y mène vite et droit si l'idée directrice de Leibnitz est que l'élément logique, le *construit* doit prédominer sur l'*empirique*, que l'idéal explique le réel, que l'espace et le temps sont dans l'esprit et non dans les choses. Kant a été le maître après lequel Hannequin n'en a plus cherché d'autres. A maintes reprises il avait donné des deux *Critiques* une explication complète, très personnelle, très fouillée. Les cours de 1900-1901 et de 1901-1902 où il reprit une dernière fois la *Critique de la raison pure* furent étincelants — le chant du cygne —, d'une nouveauté de vues, d'une puissance de pensée, d'une clarté et d'une sûreté d'exposition que ses auditeurs n'oublieront jamais. Et ceux-là se disaient que c'était même dans l'Université de France riche en hommes, un

gaspillage de talent attristant, et que lorsque des maîtres sont montés là, il devrait y avoir pour eux d'autres chaires et d'autres auditoires.

Nul plus que lui ne se réjouissait des progrès que depuis trente ans l'intelligence des textes de Kant a faite chez nous. Une de ses joies de la fin fut, au printemps de 1905, la publication par deux jeunes de ses amis d'une nouvelle et remarquable traduction de la *Critique de la Raison pure*, « le livre qui est plus qu'aucun autre, quoiqu'il date de plus d'un siècle, le livre des temps nouveaux, le plus beau monument qui ait été élevé à la Raison par la philosophie ». Ce n'est pas assez de dire que Hannequin avait étudié Kant longuement et avec amour. La vérité est qu'il a voulu être *Kantiste*, d'un kantisme intégral, très orthodoxe sur les quatre ou cinq points où la doctrine a offert prise aux hérésies et aux schismes.

1° *Hétérogénéité de la sensibilité et de l'entendement.*

Lorsque Kant a écrit : « Par la première les objets nous sont *donnés*, mais par la seconde ils sont *pensés* », il a posé, pour expliquer notre connaissance, la nécessité de deux facultés non pas seulement différentes, mais *hétérogènes*, obéissant chacune à des lois organiques particulières, toutes deux constitutives de l'esprit humain, mais d'inégale façon et à un inégal degré, l'une caractéristique de *toute* pensée, l'autre peut-être seulement de *notre* pensée. Le temps et l'espace, c'est notre manière, en tant qu'hommes, de voir les choses, — le milieu pour ainsi dire où les choses se rapprochent de nous et nous affectent. Les catégories, c'est notre manière de penser, en tant que pensée finie, ce que nous voyons; d'organiser à l'aide de synthèses spéciales les données de l'intuition. Ce n'est pas là l'une d'entre les thèses du criticisme, c'en est d'une certaine manière la thèse essentielle, celle qui détermine la forme de l'idéalisme de Kant, l'*idéalisme transcendantal*. En substituant aux formes de l'Espace et du Temps de simples « lois de position et de succession », en mettant « sur un même plan et les *intuitions pures* de l'Espace et du Temps, et les catégories », Renouvier a gravement trahi la critique. On peut encore parler de catégories; ces catégories continuent, si l'on veut, de lier *a priori* les sensations, mais c'est une liaison « qui pose entre les termes des relations extérieures, qui les unit sans les déterminer », c'est Hume plutôt que Kant. Nous n'avons plus là les véritables Catégories, « synthèses puissantes de la logique kantienne qui poussent si avant leur

détermination dans l'intuition sensible, qu'elles la pénètrent tout entière et qu'elles la transforment d'une manière radicale en en faisant la connaissance ». Sur quoi dès lors sera fondée l'objectivité de notre expérience, de notre science? Quelle est la nature, la valeur, les limites de notre connaissance? Fidèle à la lettre et à l'esprit du kantisme, Hannequin a continué après toutes les discussions qu'on sait de croire que « les principes et les démonstrations des Mathématiques sont vraiment synthétiques[1] », et d'affirmer leur *spécificité*, se refusant absolument pour sa part à suivre les *mathématiciens logiciens* qui travaillent avec un bon vouloir touchant à la plus chimérique des reconstructions, la « reconstruction logique de toute la Mathématique[2]. »

2° *La Critique et la chose en soi.*

Le Kantisme, même celui de la première édition de la *Critique de la Raison pure*, est un *réalisme*. Combien pourtant oublient cela! Il y a des *choses en soi* pour Kant. Il l'a dit cent fois. Ne l'eût-il jamais dit que le système tout entier l'aurait dit d'avance pour lui. La chose en soi c'est pour nous *l'impuissance de nous considérer comme la cause plénière et absolue de notre connaissance*. Notre pensée est si loin de tout tirer d'elle-même qu'elle ne tire même rien du tout. La Catégorie n'est pas pleine, elle est vide, elle est une forme. Puissance de poser des rapports, des synthèses, elle détermine, dès qu'elle l'atteint, la matière de la connaissance; mais sans cette matière elle ne déterminerait rien. Ni les objets de notre expérience, ni les idées de notre connaissance ne sont des choses en soi. Mais objets et idées sont faits avec les choses en soi. Les choses en soi, nous ne savons ce qu'elles sont, nous savons seulement d'elles ce que nous sommes capables d'en faire, et nous en faisons des *phénomènes*. On objecte que la chose en soi n'est plus alors une chose en soi, qu'elle rentre dans la connaissance. *Oui* et *non*. Elle y rentre d'une manière, mais d'une manière aussi elle n'y rentre pas, elle reste *dehors*, elle reste une chose en soi, car ne nous trompons pas sur son rôle : elle n'a qu'une action *excitatrice*. La diversité sensible ne devient jamais un élément de concept. L'œuvre de la connaissance ne consiste pas à *capter* le sensible, mais à l'*organiser* toujours davantage, à faire pénétrer pour ainsi dire des concepts de plus en plus complexes, de

1. Couturat, *Revue de Métaphysique*, 1904, p. 335.
2. *Id.*, p. 22.

plus en plus nombreux, de plus en plus unifiés, dans le sensible, mais sans que ses concepts retiennent rien de sensible : tel par exemple, observait Hannequin, un physicien *aveugle* qui fait la théorie de la *lumière*. La chose en soi est dans la connaissance, mais *à la limite de la connaissance*. Et c'est parce que, de sa nature même, une limite est telle qu'on ne l'atteint jamais, que la connaissance peut s'en approcher indéfiniment. Elle *collabore* avec les catégories, mais cette collaboration n'est pas du genre de celle qu'exprime la formule intellectualiste de la connaissance *adæquatio rei et intellectus*. Il n'y a pas une idée dans notre esprit qui *corresponde* à une chose. Nos idées résultent du travail de l'esprit au contact de la chose. Elles sont des constructions de l'*Unité de l'aperception transcendantale* à propos d'un donné qu'elles ne représentent en rien. La vérité est tout entière notre œuvre, rien ne s'y mêle d'étranger. La seule *adæquatio* que nous puissions comprendre va non pas d'une idée à une chose, mais d'une idée à une autre idée. C'est qu'au fond il n'y a pas de concept qui soit une nature simple. Descartes qui croyait en trouver n'en trouvait point. Le plus humble d'entre eux est déjà fait de plusieurs rapports. Une notion ne subsiste pas par elle-même, elle subsiste par d'autres notions. Et c'est par cette solidarité vivante à l'intérieur de la conscience que les notions se soutiennent, se déterminent, prennent leur signification. La connaissance ne nous apparaît pas comme une *harmonie* entre notre représentation et la chose en soi, mais plutôt comme une *organisation* continue et progressive, qui unit les termes les uns aux autres, comme un ensemble indéfini de *relations cycliques*, de *cycles de notions* appuyées les unes sur les autres et dont la systématisation fait justement l'objectivité. C'est donc bien à tort qu'on a voulu montrer combien la chose en soi est contraire au criticisme, et qu'entre elle et lui il faut opter. Hannequin estimait que le *chosisme* n'est pas seulement l'un des ingrédients les moins contestables de la philosophie de Kant, mais qu'il en est surtout, en même temps que l'un des plus étrangement méconnus, le plus riche et le plus fécond pour le criticisme de l'avenir et pour l'avenir du criticisme.

3° *L'Unité des deux Critiques.*

Combien de fois n'a-t-on pas accusé Kant d'avoir relevé illogiquement dans l'ordre de la pratique ce qu'il avait démoli dans

l'ordre de la spéculation. Reproche vraiment injuste et singulier, si c'est au contraire dans la *Critique de la Raison pure* et là seulement qu'il faut chercher le fondement de la *Raison pratique*. Car enfin n'est-ce pas les sciences, le fait qu'il existe une mathématique, une physique, qui nous garantit l'existence d'un ordre moral, en révélant qu'il y a en nous une Raison, une raison pure, une spontanéité, une Liberté source de tout déterminisme? *Raison pure* et *Raison pratique*, deux sœurs ennemies, dit-on. Sont-elles si ennemies? sont-elles *deux* seulement? N'est-ce pas l'un des résultats de la *Critique* de montrer que la conception de la diversité des usages de la Raison dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre pratique n'exclut pas, mais au contraire implique la conception de l'unité de la Raison? Le déterminisme qui fonde la science n'est-il pas tout entier tramé et ouvré par la spontanéité pure de la Raison — c'est-à-dire par la Liberté qui fonde la moralité? Il n'est pas jusqu'à la science en voie de se faire qui n'accuse, par l'*invention* continue et indéfinie, les sources secrètes d'où elle émane. Par où une fois de plus elle établit sa parenté étroite avec la moralité, œuvre d'un génie créateur aussi, mais plus à la portée de chacun, tout pratique, humble et authentique frère pourtant du génie scientifique et artistique. En vérité ceux-là seuls pourraient contester l'unité merveilleuse des deux *Critiques* qui s'obstineraient à faire du Kantisme « un phénoménalisme rationnel », qui rejeteraient le *noumène* où s'effectuent la rencontre et la reconnaissance d'identité de nos deux modes d'activité, dans la spontanéité indéfinissable de la Raison pure, dans l'Unité de l'aperception, génératrice commune de toute science et de toute moralité.

4° *Le Rationalisme kantien.*

Mais qu'est-ce que le Kantisme au fond? La ruine du dogmatisme intellectualiste, si on fait de la *Dialectique* le morceau essentiel de la Critique; une théorie de l'expérience, si c'est au contraire l'*Analytique* qu'on met au premier plan; une variété toute nouvelle d'idéalisme, l'idéalisme transcendantal, si l'attention se porte plutôt sur l'*Esthétique*; un moralisme enfin, si la préoccupation de Kant a été de justifier l'humble qui agit en toute sincérité et pureté de cœur, si la *Critique de la Raison pure* apparaît comme une propédeutique à la *Critique de la Raison pratique*. Mais peut-être faut-il dire que c'est surtout un *rationalisme* : rationalisme tel qu'on n'en avait, il

est vrai, encore point vu, à même de se définir et de présenter s
titres, assez sûr de son pouvoir pour n'en pas dissimuler les limite

Le mot, appliqué à l'œuvre de Kant, ne laisse pas de surprendr
Si Kant explique bien que « toute notre connaissance commence p
les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison »,
explique encore mieux que la raison ne peut être que maîtres
d'erreur et d'illusion, que sa logique est une « logique de l'app
rence ». Y a-t-il lieu d'admettre une valeur *objective* de la Raiso
C'est à voir de près. Sans doute les *Idées* de la Raison ont un obj
illusoire : ce ne sont pas des catégories; elles ne peuvent être
déterminatrices ni *constitutives*, elles ne sont que *régulatrices*, l'Ente
dement seul a pouvoir de constituer des séries phénoménale
La Raison n'est pas outillée pour ajouter à ces séries d'autr
séries, ce seraient des séries imaginaires. Mais les séries de l'Ente
dement sont nécessairement fragmentaires, isolées, ouvertes po
ainsi dire sur les deux bouts; et c'est alors qu'intervient la Raiso
Elle oblige à mettre de l'ordre et de l'unité dans les séries co
stituées, toujours plus d'ordre et d'unité; et c'est ce mouvement,
ne l'a pas assez remarqué, qui fait découvrir de nouvelles lois
assure la fécondité illimitée de la recherche scientifique. La science
elle-même n'est d'ailleurs qu'*unification*, *spécification*, *affinité* et *co*
tinuité des formes et des espèces : toutes choses qui accusent l'œuv
de la Raison; et n'est-ce pas encore de la Raison que relèvent
deux principes de la méthode inductive, à savoir l'*hypothèse* et l'*a*
logie, instruments ordinaires des nouvelles systématisations de co
cepts? Si donc la Raison n'a pas directement et par elle-même
valeur objective, il semble bien qu'elle en ait pourtant une et tr
considérable indirectement, puisque enfin elle est cause que l'Ente
dement détermine des objets qu'il n'aurait pas déterminés sans el
La science ne serait pas tout ce qu'elle est, en un sens elle ne ser
même pas du tout si la Raison ne lui donnait le coup de fou
C'est parce qu'il y a une Raison que la science a des *bornes* sans av
de *limites*, que la matière n'est pas *organisée*, mais qu'elle est *orga*
sable à l'infini. Au fond de l'Expérience, dans la construction d'u
Nature, qui regarde bien, c'est l'Entendement et la Sensibilité qu
voit à l'œuvre, mais c'est la Raison qui les y a mis et qui les y tie

D'autre part Kant n'avait pas à revenir sur l'interdit signifié à
Raison de démontrer la liberté, l'immortalité, Dieu. La sensibilité r
treint rigoureusement la portée de la connaissance par catégori

Nous ne connaissons que les phénomènes, c'est vrai. Mais l'Entendement à son tour et par là même ramène la connaissance sensible à ses limites infranchissables. Si la sensibilité restreint la portée de la connaissance par catégorie, c'est la faute de la sensibilité, et non pas le fait de la catégorie. Avec d'autres formes que l'Espace et le Temps, nous penserions encore un objet, et ce serait un objet tout différent de l'objet que nous pensons. Par elle-même la catégorie peut plus que ne laisse voir sa collaboration avec la sensibilité : elle est puissance de penser un objet *überhaupt*. C'est donc que l'objet phénoménal n'est pas tout l'objet. Il y a place pour d'autres objets que ceux de notre expérience — pour des objets qui ne seraient pas des *phénomènes*, qui seraient des *intelligibilia*, des *noumènes*. De tels objets, le fonctionnement humain de l'Entendement — un entendement lié à une sensibilité — m'empêche de les *connaître*, mais j'ai puissance de les *penser*. Et si par ailleurs j'ai des motifs de *croire* qu'ils sont, de les *affirmer*, par qui ou par quoi en serais-je empêché? La Raison se découvrait tout à l'heure comme le moteur invisible de toute activité scientifique; nous l'entrevoyons maintenant comme l'unique et mystérieuse ouvrière de moralité et de croyance.

Dénoncée d'abord comme une faculté d'illusion et de mensonge, la Raison peu à peu, à mesure que son œuvre nous est mieux connue, apparaît comme le fond et le tout de l'esprit, comme l'unité vivante du *Cogito* dont les éléments *a priori*, idées, catégories, intuitions, ne sont que des déterminations singulières. La Raison, c'est moi. C'est peut-être même quelque chose de plus; elle me dépasse, il y a en elle de l'universel. Je participe à une Raison qui dépasse tous les hommes — une *Raison divine*. Je peux *croire* que c'est Dieu qui parle dans ce *Cogito* à la fois humain et divin. Kant s'en tient là — à une croyance pratique. Impossible de *démontrer* que cette Raison est Dieu : il y faudrait une *théologie*, et nous ne sommes pas plus capables d'une théologie panthéiste que d'une autre. Il n'y a pas sur les rapports du divin et de l'humain dans la Raison de solution dialectique; c'est affaire de vie intérieure. Mais il ne paraît pas niable — le rationalisme kantien va jusque-là — que d'une certaine manière, la Raison dans l'homme est l'expression d'une Raison divine. D'où viendrait autrement que la marque caractéristique du rationnel, c'est l'universalité et la nécessité? Et qu'est-ce donc qui aurait décidé un jour le philosophe de la Raison pure à écrire tout un livre sur la Religion?

5° *La Critique et la physique contemporaine.*

Justifier la *science* de son temps, c'est-à-dire chercher ses *conditio d'intelligibilité*, la Critique de Kant n'avait pas d'autre objectif, et Critique en soi n'en saurait avoir qui de près ou de loin ne se ramè à celui-ci. Mais l'analyse du philosophe a été si précise et si pénétran que les résultats de sa Critique suffisent encore à rendre raison notre science à nous hommes du XXe siècle commençant. Au mome même où des mathématiciens pressés portent contre la théorie ka tienne de la connaissance une condamnation hautaine, mais qui n'e pas sans appel, voilà que la science en qui s'exprime le mieux not effort scientifique, — la physique —, vient déposer en sa faveur d'u façon vraiment impressionnante et inattendue. On sait ce que Ka nomme *les analogies de l'expérience*, les trois principes, déduits d catégories de la relation et schématisés dans le Temps, de *substanti lité*, de *causalité* et de *communauté d'action* : « Par le premie l'entendement ne saurait connaître une Nature, sans imposer *a prio* à cette Nature la condition d'une *constance* ou d'une *invariance* q lui donne le caractère *substantiel* de la *matérialité*; par le secon l'entendement impose à cette substance *permanente* ou à cet *inv riant* une variation actuelle qui en respecte l'invariance en ce se que le changement est l'état même de la substance et s'effectue da les limites qui lui sont assignées par la loi fondamentale de pe manence ou de *conservation*; enfin par le troisième, l'entendeme requiert entre les substances matérielles ou la matière des différen corps une *action réciproque* où se trouve rigoureusement réalis la double loi de l'invariance quantitative de la matière et de s infinie variabilité. » Ces conditions, Kant les trouvait réalisé « dans le principe de la conservation de la masse, dans celui de continuité du mouvement soumis lui-même à des lois de conse vation, enfin dans l'attraction réciproque de toutes les masses di tinctes de l'univers ou dans la gravitation universelle ». Dieu sa si de Newton à nos physiciens la physique a évolué; et voilà cepe dant que d'autre façon et de façon plus exacte nous les retrouvon nous encore, ces « principes suprêmes d'intelligibilité » dictés pa le génie de Kant à la science de son temps, tous trois vérifiés pa les grandes lois de l'énergétique moderne, « la loi de la conservatio de l'énergie, la loi de Clausius qui affirme le changement contin

des phénomènes, en nie la réversibilité, et en conséquence lui oppose un *sens* dans la durée; enfin la loi de l'interaction des formes diverses de l'énergie, et, selon l'expression d'Ostwald, de leurs *Verbindungen* ou de leurs liaisons. N'est-il pas tout à fait remarquable, concluait Hannequin triomphant, que *les trois analogies de l'expérience* conçues assurément par l'auteur de la *Critique* sans la moindre notion de progrès lointains et impossibles à prévoir, aient trouvé leur expression la plus parfaite non dans la science newtonienne qui les avait inspirées, mais dans les trois lois de la thermodynamiqne qui sont à l'heure actuelle les principes suprêmes de la physique tout entière? » Et n'avons-nous pas droit de penser que si la physique de demain, celle qui va remplacer tout à l'heure l'énergétique, aboutit à d'autres lois, à d'autres *Hauptsätze*, ces nouveaux *Hauptsätze*, différents sans doute des deux que l'énergétique a déjà formulés, du troisième qu'elle pressent, continueront toujours de vérifier les *Grundsätze* du vieux Kant, le *Grundsatz* qui n'est pas une loi scientifique, qui reste une forme *a priori* indépendante de tout élément empirique, se retrouvant toujours impliqué dans le *Hauptsatz*, quel qu'il soit?

Aucun des quatre ou cinq fondateurs de la philosophie moderne auxquels Hannequin a donné le meilleur de ses méditations et de son enseignement, ne l'avait conquis aussi complètement que Kant. La vérité, il estimait sans doute que c'était pour une part, dans l'ordre de l'existence, la *monade* de Leibnitz ou une monade qui en est proche parente; mais, dans l'ordre de la connaissance, il répétait avec une assurance tranquille que « c'est l'idéalisme transcendantal ». Il l'aimait cette philosophie, d'aspect sévère, pour ses parties transparentes et faciles qui ne sont pas aussi rares qu'on dit, pour ses parties profondes et embarrassées, chargées de pensée neuve et subtile où l'esprit du lecteur doit chercher, où le sien faisait de précieuses trouvailles, pour la place qu'elle tient dans les méthodes et les problèmes de la spéculation contemporaine, pour la transformation de toute l'épistémologie et de toute la métaphysique classique, peut-être aussi pour la différence qu'elle a fait voir entre la spéculation et la pratique, entre le savoir et le devoir, — et sûrement pour les services incomparables qu'elle nous rendrait, à cette heure trouble, si elle devait nous aider à traverser plus confiants la crise redoutable de nos croyances morales et religieuses, à en sortir plus tôt, moins meurtris, moins apeurés, à

dissiper les préjugés des « hommes de science » et le mauvais vouloir des « hommes de croyance », à nous recueillir enfin « dans le culte des hautes spéculations, le plus sûr garant de la paix et en même temps de la vie des consciences ». Longtemps après qu'il avait dû renoncer à rédiger la grande étude projetée sur *la philosophie théorique* de Kant, pendant de celle qu'un de ses amis plus heureux a pu consacrer à la *philosophie pratique*, il gardait encore l'espérance de publier un ou deux volumes d'*études kantiennes*. De ce qu'il avait rêvé de faire pour l'intelligence d'une philosophie qui lui a été chère plus que toute autre, il ne reste que deux courts morceaux, un article très remarqué publié dans la *Revue de Métaphysique* en 1904, et la « forte et lumineuse [1] » préface de la nouvelle traduction de la *Critique de la Raison pure*, les avant-dernières pages qu'il ait écrites : elles sont de mars 1905.

II

Si les sciences avaient de bonne heure attiré l'attention de Hannequin, c'était moins pour elles-mêmes que pour les services qu'elles ont rendus à toutes les philosophies, à celle d'Aristote comme à celle de Descartes, qu'elles peuvent rendre non seulement à qui ambitionne d'écrire une *métaphysique de la nature*, mais aussi à qui veut faire une simple *critique de la raison pure*. Nul moins que lui n'avait la superstition de la Science, et ne l'imaginait destinée à absorber un jour la philosophie : les positivismes anciens ou nouveaux lui semblaient des doctrines vraiment bien courtes et peu consistantes. Mais nul non plus n'estimait son concours à plus haut prix, si la philosophie qui compte n'a jamais été que la *science prenant conscience d'elle-même*.

Dès son arrivée à Lyon, en 1884, il avait inscrit à son programme un cours sur la *Critique des principes des sciences mathématiques*; et, à cette date, le sujet ne laissait pas d'être moins commun qu'il ne serait aujourd'hui. Les années suivantes il explora systématiquement l'histoire des sciences, l'*histoire de la science antique*, l'*histoire des sciences au moyen âge*, l'*histoire de la physique de Galilée à nos jours*, l'*histoire de la chimie*, l'*histoire de l'atomisme chez les anciens et chez les modernes*, convaincu qu'une *histoire* des sciences ne peut livrer ses secrets qu'autant qu'elle est une histoire *générale* des sciences.

1. E. Boutroux, *Académie des Sciences morales*, 17 juin 1905.

En 1891 la Faculté de médecine de Lyon prit l'initiative d'un cours d'*histoire des sciences* qui finit, après quelque temps, par trouver sa place naturelle à la Faculté des Lettres. On le confia à Hannequin. La leçon d'ouverture, publiée dans la *Revue scientifique*, amena le jeune professeur à synthétiser quelques-unes des conclusions auxquelles ses études antérieures l'avaient conduit. En 1903, au moment de sa candidature à la chaire de Pierre Laffite, il crut devoir adresser aux électeurs, professeurs du Collège de France et membres de l'Académie des Sciences, une lettre-programme où il indiquait la raison d'être et la signification d'un pareil enseignement confié à un philosophe. Ces deux brefs écrits joints à la première partie de son livre sur l'*Hypothèse des atomes*, à quelques études critiques, et aussi à un fragment de chapitre sur *les sciences mathématiques et physiques au XIX*e *siècle*, sont, je crois, tout ce qui subsiste de l'historien des sciences. Ses liasses de notes, par l'ampleur et le détail des recherches dont elles témoignent, par les formules originales et heureuses qui éclatent chaque page, font infiniment regretter que rien n'en soit sans doute utilisable sous la forme où il les a laissées.

D'où vient qu'on sente depuis longtemps l'utilité d'une *histoire de la philosophie* et qu'on se montre généralement si peu curieux d'une *histoire des sciences*? Mais, répond-on, justement de ce que la philosophie n'est pas une science, c'est-à-dire « un système de vérités rigoureusement démontrées et certaines », de ce que chaque grande construction d'idée « reste à travers les temps marquée au sceau du génie individuel qui en fut le créateur : l'incertitude de la philosophie sauvegarde son histoire ». La science au contraire, si, comme la philosophie, elle est à un moment personnelle, subjective, c'est qu'elle ne fait alors que commencer, elle n'est pas encore elle-même. Mais à mesure que pour le *théorème* du mathématicien viendra « l'heure de la démonstration rigoureuse et parfaite », pour la *loi* du physicien « l'heure des expériences décisives qui en assurent la vérification », théorème et loi « se détacheront de la pensée qui les conçut et tendront à perdre, en s'universalisant, jusqu'aux dernières traces de leur origine : nous ne savons plus le nom du premier géomètre qui démontra les propriétés du triangle isocèle ». Pourquoi nous en souviendrions-nous, pourvu que nous nous souvenions de la démonstration? Si la science est « un trésor de vérités immuables conquises sur l'ignorance primitive, puis recueillies et transmises à de nouvelles générations qui en augmentent le nombre »,

à quoi aiderait son histoire sinon à nous encombrer, parmi les tentatives avortées ou réussies, de celles qui n'ont jamais réussi, et de celles qui ont réussi à leur heure et qui justement ne peuvent plus réussir à notre heure et n'ont qu'un intérêt de curiosité stérile?

C'est évidemment cette conception elle-même de la science qui est superficielle et fausse. Mais sans aller si loin, et de cet étroit point de vue utilitaire, il ne faudrait pas oublier que « la science d'aujourd'hui est fille de la science d'hier, et que ce serait omettre quelque chose de la science que d'ignorer la lente évolution d'où est sortie sa vie présente, et d'où n'ont pu que lui rester, comme aux plus parfaits des organismes celles des formes ancestrales, d'ineffaçables empreintes ». Le *présent* ne s'isole pas aussi radicalement du *passé* qu'une psychologie abstraite et toute nominale l'a fait imaginer. Hannequin aimait à citer l'exemple de Descartes retrouvant, au moment où il invente l'analyse, dans Diophante et dans Pappus, les germes encore vivants de la nouvelle science, ou encore de Michel Chasles cherchant dans les géométries des anciens les moyens de restaurer au XIXe siècle la géométrie pure : preuve que « la fécondité des inventions premières, bien loin d'être épuisée, est assez grande encore, à plusieurs siècles de distance, pour engendrer et pour soutenir les développements les plus divers et parfois opposés d'une même science ».

Et puis il y a autre chose. Si dans la science non plus l'histoire n'est pas la *dialectique* que Hégel croyait, si « la part des circonstances imprévues, des observations dues à ce que nous appelons le hasard, la part enfin des inspirations heureuses » ne permettent guère de soutenir, dans la suite des recherches et des trouvailles, « l'étroite correspondance de l'ordre actuel et pour ainsi dire interne de ses concepts, et de l'ordre historique de leur apparition », il n'est pas niable pourtant que, dans les mathématiques, les « théorèmes essentiels qui sont comme les idées directrices de la science ont dû apparaître dans l'ordre même de leur subordination théorique », et que, même dans les sciences physiques, les concepts fondamentaux dont « la force évolutive entraîne et coordonne les mouvements de la science » commandent la plupart des découvertes où la part de l'imprévu est d'autant réduite, et se commandent eux-mêmes les uns les autres. Or « ces liens puissants qui, sous la dispersion apparente des observations isolées, des lois particulières et du nombre toujours croissant des découvertes de détail, assurent

aux sciences de la nature la régularité et la continuité de leurs développements », — ces *lois d'évolution de la science*, n'est-ce pas à l'histoire des sciences, dans l'intérêt même de la science, qu'il appartient de les trouver et de les formuler? Hannequin allait jusqu'à se demander si de l'histoire ainsi faite ne se dégagerait pas « une sorte d'*enseignement des mathématiques* ». Car enfin la démonstration « exige que nous allions par ordre et par degré, comme disait Descartes, des propriétés les plus simples et vraiment évidentes ou postulées comme telles, aux propriétés de plus en plus complexes, qui supposent les simples..., et la règle de la démonstration progressive et graduelle qui, en chacun de nous, s'impose à notre intelligence, a donc dû s'imposer, avec non moins de force, à l'esprit de l'humanité ».

Cela même d'ailleurs qui paraît contrarier et bouleverser le développement logique du devenir des sciences, et empêcher que le déterminisme soit aussi rigoureux dans l'évolution de leurs méthodes et de leurs problèmes que dans l'évolution cosmologique ou biologique, à savoir la part des inventeurs de concepts et le rôle des concepts inventés, par exemple l'intuition de Galilée que les *phénomènes de la nature peuvent et doivent être mesurés*, *le mécanisme universel* de Descartes, les *formules* que Newton en a appliquées aux *grandes masses*, Huyghens, Poisson et Cauchy aux *infiniment petits*, les principes de la *thermomécanique* et ceux de la *thermodynamique* et de l'*énergétique*, ou encore, dans d'autres domaines, la loi des *proportions définies*, l'idée de *transformisme*, autant de choses qui ont soudainement modifié le développement de telle science donnée, c'est encore, puisque le savant en tant que *savant* s'en désintéresse, à l'*historien des sciences* qu'il appartient de les discerner, de les signaler, de mesurer « leur valeur respective et leur fécondité ». Grand service — assez analogue à celui que nous devons « à la méthode pathologique en physiologie ou en psychologie » — si nous profitons « de la *dissociation* historique des concepts pour étudier chacun d'eux dans sa pensée, dans ses ressources théoriques et dans toute sa portée », pour retrouver « tout ce qu'il eut, à son époque, de vie indépendante et de force originale », — pour « revivre la vie de toutes nos méthodes ».

*
* *

Mais l'historien des sciences a une autre tâche encore et d'un profit plus rare et plus haut, et dont nous n'avons pris conscience que depuis le jour où nous avons connu la nature du processus scientifique, — son orientation vers la pratique, sa subjectivité, sa relativité foncière. Nous ne pouvons plus croire à l'existence d' « une vérité éternelle, sorte d'énigme à déchiffrer ici-bas, mais entièrement résolue dans un monde transcendant », dont notre vérité humaine se rapprocherait par un progrès indéfini. La science ne collectionne pas des faits et des lois qui existeraient tels quels indépendamment de notre esprit; elle n'entre pas toute faite dans l'intelligence : « L'observation pure, l'observation passive ne la donne jamais ». Elle est au contraire notre œuvre personnelle, le produit du *Cogito*. Plus encore que sur les choses, elle est apte à nous renseigner sur nous-mêmes. Il n'est pas exact du tout de soutenir, comme on le fait si communément, « que parmi les acquisitions successives de la connaissance scientifique, les unes soient vraies, et les autres fausses ». On dit : Le système de Ptolémée est faux; le système de Copernic est vrai. Eh bien non! ce n'est pas du tout aussi simple; ni l'un n'est vrai, ni l'autre n'est faux, au sens qu'on entend. « La vérité, observait Hannequin, est que l'astronomie de Ptolémée était un *système*, et que, dans un système, la subordination mutuelle et la corrélation des éléments constitutifs est telle que tous s'y élèvent ou s'y abaissent avec l'ensemble, toute proportion gardée et tout compte tenu de leur rang dans cet ensemble... La vérité est que Copernic, en déplaçant le point de vue de Ptolémée, créa un *système nouveau*, incomparablement supérieur à l'ancien; mais il n'abolit point la science de Ptolémée et de ses successeurs et, tout au contraire, il lui rendit dans son propre système, en l'élevant à une unité supérieure, une vitalité nouvelle. » Nos *connaissances vraies*, nos *vérités* d'à présent, sont des connaissances incessamment réorganisées et réarrangées « sous la double influence des faits nouveaux et des réflexions qu'ils provoquent de la part de l'esprit ». C'est qu'au fond la science ne diffère pas tellement de la philosophie, si vraiment elle est comme celle-ci, quoique d'autre façon et sur un plan différent, « exclusivement un système de concepts, concepts dont pas un, fût-il le plus humble et le plus

empirique, n'est proprement et simplement la copie d'une chose brute, qui serait indépendante on ne sait comment de notre manière de le percevoir et tout au moins de le mesurer, dont pas un non plus, fût-il le plus théorique et le plus hypothétique, n'est purement arbitraire ni purement inventé par un caprice de l'esprit, mais dont l'*objectivité* apparaît beaucoup plus comme une fonction des relations de l'ensemble, de l'ordre fondamental du système et des principes qui l'organisent que comme une dépendance d'un savoir en quelque sorte extérieur à l'esprit, et passant en lui du dehors avec sa part, accidentelle et fatale à la fois, de vérité et d'erreur ».

Où le savant, dans l'œuvre scientifique, ne regarde qu'à la rigueur de la démonstration et à son résultat direct qui est une maîtrise toujours plus grande de la nature, l'historien des sciences, lui, s'inquiète de saisir sur le vif le travail, intéressant par lui-même, de la pensée ingénieuse et conquérante, — les efforts multiples et successifs, innombrables et inexprimables, de tous ceux qui ont collaboré à cette merveilleuse création et, dans chacun de ces efforts la plupart emmêlés, oubliés, recouverts, « la richesse presque infinie de sa puissance et de ses ressources, telles qu'il les a manifestées dans la suite des temps. Nulle fantaisie ni nulle dialectique, si puissantes fussent-elles, n'imagineraient jamais la plus petite partie de ce que l'esprit humain, à travers les siècles, a inventé de moyens et déployé de ressources pour résoudre à mesure les problèmes qui successivement se posaient devant lui ». Par là l'*histoire des sciences* mène vraiment à une *philosophie des sciences* qui est solidaire de la science, mais qui est autre chose que la science, et qui relève forcément du philosophe puisque l'homme de science n'y prend pas garde et n'en a jamais voulu.

Le savant, à l'aide d'un procédé très simple, toujours le même, l'*analogie*, organise le savoir, brisant les vieux concepts inutilisables, en refaçonnant d'autres, ceux dont il a besoin, à mesure qu'il en a besoin, que l'observation et l'expérience l'en sollicitent et l'obligent à des corrections jamais finies, à des adaptations toujours nouvelles, s'appliquant à faire de chaque relation une fois trouvée et formulée une relation universelle, l'essayant et l'étendant pour ainsi dire en tous sens. L'historien des sciences le regarde faire; il *réfléchit* à la façon dont ce travail se poursuit instinctivement et uniformément, dont ces concepts mouvants se font et se défont;

pourquoi, comment, à quoi tient leur fécondité, leur utilité; d'où vient aussi qu'ils s'usent et qu'il faille remanier et transformer au bout de quelques années les théories qui paraissaient les plus définitives. Rappelons-nous les difficultés que rencontra tout à coup, vers le milieu du dernier siècle, la théorie mécanique de la chaleur et comment des corrections de toutes sortes s'imposèrent : « On corrigea d'abord les concepts de force, de travail, d'énergie; on introduisit les concepts nouveaux de potentiel, de réversibilité et d'entropie; on reprit un à un les éléments de la science de la chaleur, et à la thermomécanique on substitua, en la transformant, la thermodynamique. Et le spectacle le plus instructif, ajoutait Hannequin, auquel nous assistons à l'heure présente nous est donné par ce merveilleux effort de la physique moderne qui, d'une science presque parfaite en son domaine restreint, tend à faire par analogie l'unique science physique, en transportant à la science de l'électricité, de l'électro-magnétisme et par conséquent de l'optique, ainsi qu'à la chimie tout entière, ce système de concepts érigé pour ainsi dire en méthode universelle, que résume le mot de thermodynamique. » Il faut bien voir, ne rien oublier, ne rien mépriser : de tous ces moyens, de tous ces concepts que la science utilise sous nos yeux, qu'elle a utilisés le long des siècles, « l'historien nous semble avoir le droit de soutenir qu'aucun ne fut absolument vain, qu'aucun ne fut absolument perdu... Si les plus vigoureux et les plus féconds d'entre eux ont seuls survécu, comme dans la nature les espèces les mieux douées et les mieux armées pour l'existence, n'oublions pas qu'ici, comme chez les vivants, les survivants ne sont pas seulement les témoins, mais qu'ils sont aussi les héritiers des espèces disparues. » On a parfois reproché à l'*Expérience* sur laquelle Avenarius a voulu fonder sa philosophie d'être déjà le produit tardif d'une longue et complexe évolution de concepts, une expérience *construite*, de n'être aucunement la *pure* expérience. Mais y a-t-il une *pure* expérience, — des « données immédiates »? Où la trouver, par quel effort d'analyse ou d'intuition? Peut-être le mieux serait-il tout simplement pour le philosophe qui entrera dans cette voie de demander à l'*histoire des sciences*, quand elle aura été faite et bien faite, la seule expérience dont nous puissions parler, la plus précise en tout cas, la plus objective et la plus riche, pour constituer une véritable *Critique de l'expérience*, c'est-à-dire une théorie des « formes inventées par l'esprit pour l'explication de la nature ».

Le droit de présentation à la chaire du Collège de France dévolu à l'Académie des sciences et non pas à l'Académie des sciences morales et politiques, la nomination par le ministre d'un professionnel de laboratoire ont semblé témoigner que, même à Paris, l'histoire des sciences n'est pas encore « à l'heure présente une discipline aussi indépendante, aussi parfaitement autonome » qu'il serait souhaitable qu'elle fût, et qu'il faudra bien qu'elle soit un jour. La conception que Hannequin s'en faisait, si lumineuse et si profonde, si respectueuse des droits respectifs et des méthodes différentes de la dialectique et des sciences positives, et où il voyait « tout à la fois une histoire de l'esprit, et l'une des formes les plus hautes de l'histoire de la civilisation », lui était restée personnelle : il avançait sur son temps et sur les bureaux. Il apparaîtra comme l'un des inspirateurs et des organisateurs d'un enseignement dont l'avenir seul dira ce qu'il est à même de produire et de devenir. L'Université de Lyon s'était honorée en donnant tout de suite à l'homme qu'elle avait sous la main le moyen d'y travailler. Elle a voulu honorer sa mémoire en décidant que l'œuvre continuerait telle que le premier ouvrier l'avait comprise ; et c'est à un philosophe authentique malgré tout, — et non à un chimiste ou à un physicien —, qu'elle a délibérément commis la tâche de réaliser le brillant programme tracé par le maître disparu.

III

C'était l'un des souhaits de Hannequin que la philosophie française se résolût, à l'imitation de ce qu'on fait dans les pays de langue anglaise et allemande, à constituer enfin une *Religiönphilosophie*, à aborder le problème religieux[1] de front avec dignité et franchise. Il en avait lui-même donné l'exemple en quelques leçons de son grand *Cours de métaphysique* de 1902, 1903, 1904, à la fois très libres et très sympathiques.

L'*universalité de fait* des idées et des pratiques religieuses suffirait

1. Les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà, du moins en partie, par la brillante étude de M. Couturat (novembre 1896, janvier et mars 1897), les grandes lignes de la *Métaphysique de la Nature* de Hannequin, celle où il a mis tout son effort de philosophe et qui reste son œuvre la plus étendue, la plus achevée et la plus durable. Nous nous contenterons ici de détacher de sa *Métaphysique de la Liberté* quelques pages sur le *problème religieux*, caractéristiques, croyons-nous, d'une des orientations de sa pensée les plus marquées et les moins attendues.

à indiquer qu'il doit exister une *universalité de droit*, que c'est aux philosophes de la chercher, que la religion n'est donc pas le monopole des théologies, que toute métaphysique qui consent à l'exclure se diminue elle-même. Mais dans cette partie de la philosophie comme dans les autres, c'est à la science — dans l'espèce à une *phénoménologie* de la Religion — que la métaphysique doit demander ses matériaux. Pour tirer parti des trésors déjà amassés par les sociologues d'un côté et les psychologues de l'autre, il serait peut-être bon de poser ces deux principes qui aideraient au moins à organiser les faits et les expériences : 1° que les différences énormes et d'abord déconcertantes des multiples formes religieuses, telles qu'elles se laissent voir dans le temps et l'espace, ne doivent pas nous décourager de trouver l'élément commun par où elles sont toutes des *religions*; 2° que l'état actuel des sociétés religieuses les plus évoluées et aussi les plus accessibles à notre connaissance est le plus intéressant à étudier, le plus significatif, parce qu'on a droit de se demander, comme dans toutes les questions d'évolution, si l'élément qui se dégage et qui domine, n'est pas celui qui a entraîné le développement des formes les plus primitives et les plus grossières. Cet élément essentiel de la vie religieuse qui transparaît au fond de toutes les religions, Schleiermacher a montré que, contrairement à l'opinion commune, il n'est ni *spéculatif* ni *moral*; il est *affectif*, c'est un sentiment, c'est la *piété*. Il se complique, il est vrai, et se recouvre de toutes sortes d'éléments philosophiques et éthiques, d'apports rituels et traditionnels, d'idées et de faits historiques et scientifiques. Mais en lui-même il est autre chose. *L'homme religieux se sent en relation personnelle avec Dieu*. Il lui faut un Dieu très proche de lui, avec lequel il passe par des alternances de peur et de confiance, de crainte et d'amour. L'*anthropomorphisme* est inséparable de la vie religieuse. Le *Pater* du chrétien est assurément la forme la plus haute et la plus pure à laquelle la piété se soit élevée; mais c'est déjà vers elle que convergent les religions les plus grossières et les plus extérieures.

Faire le compte, établir la genèse de tout ce qui entre dans le sentiment religieux, c'est la tâche du psychologue, du sociologue, de l'historien des religions. Celle toute différente du métaphysicien est de chercher *si et dans quelle mesure la philosophie peut justifier le sentiment religieux* tel qu'il se présente historiquement, si les états de toutes sortes que l'analyse y découvre, ont un *fondement d'objec-*

tivité. Le problème religieux, comme aussi bien tous les problèmes d'une métaphysique, relève donc en dernier lieu de *la théorie de la connaissance.*

Or si le phénomène essentiel qu'on retrouve dans toutes les religions les plus grossières et les plus extérieures aussi bien que dans les plus hautes et les plus spiritualisées, est le *sentiment d'une toute-puissance qui commande notre vie et d'où nous relevons par tout ce que nous sommes*, c'est qu'il implique au fond, obscurément si l'on veut, éprouvé et vécu longtemps avant d'être connu, le contraste d'une *Nature* et d'une *surnature*, d'une Nature qui est tout ce que nous expérimentons, et d'une surnature qui est tout ce qui la dépasse et l'explique, le contraste de l'Invisible et du visible, de l'Infini et du fini, de Dieu et du monde. Une philosophie qui irait comme celle de Comte à la négation d'une surnature serait vite meurtrière de toute vie religieuse; et il n'a pas fallu moins que l'intrépidité dialectique de Brunetière et les fantaisies de son exégèse, pour faire du positivisme une étape « sur les chemins de la croyance ». On s'est étonné du succès que le Kantisme a obtenu dans certains milieux *Jeunes-Catholiques* préoccupés des difficultés grandissantes auxquelles se heurte de partout l'idée chrétienne. Ces catholiques ont probablement vu plus loin et plus juste que leurs remuants détracteurs, si Kant n'est pas seulement, selon un mot qui n'est peut-être qu'un mot, « le plus sublime et le dernier des Pères de l'Église[1] », mais si c'est bien le Kantisme lui-même qui est encore d'une certaine façon « la forme la plus haute et la plus subtile du christianisme[2] ». En établissant, comme aucune philosophie ne l'avait jamais fait, que s'il y a une Nature, c'est parce qu'il y a une surnature dont l'action, pour obscure et inconsciente qu'elle soit, s'accuse dans chaque phénomène de l'Expérience, dans chaque démarche de la science et de la pensée, dans chaque progrès de la vie et de la moralité, la philosophie critique n'a pas seulement garanti la possibilité d'une vie religieuse, elle en a légitimé et fondé à tout jamais l'inspiration maîtresse. C'est un service cela, dont les intéressés pourraient facilement être plus reconnaissants.

D'autre part nous n'avons pas le droit d'oublier cet enseignement également certain que la surnature ne saurait en aucun cas devenir objet de *connaissance.* Les catégories n'ont « judicature » pour ainsi dire que sur les phénomènes. Le reste est affaire de *croyance.* Une étude

1. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporains*, p. 404.
2. *Id.*, p. 27.

prolongée de l'idée de Dieu chez les Cartésiens avait de bonne heure appris à Hannequin qu'il n'y a jamais eu au vrai qu'une seule tentative sérieuse de *démonstration de l'existence de Dieu*, et que de cette démonstration aux formes multiples et aux appellations différentes l'argument ontologique est tout le nerf. Argument que saint Thomas n'a pas seulement eu le tort de condamner un peu sommairement, en condamnant le raisonnement de saint Anselme qui sûrement a dit et voulu dire tout autre chose que la puérilité logique qu'on lui prête, mais qu'il a eu le tort plus grave de ne pas savoir reconnaître dans la preuve par la *causalité* et la *contingence*, dans la nécessité invoquée de remonter, de chaînon en chaînon, à un premier terme *plena ratio* de soi et de tout le reste.

A Descartes mieux inspiré — inspiré par les mathématiques — il n'avait pas échappé que l'âme de l'argument ontologique, c'est bien l'idée de l'Infini et du Parfait, et que de l'*essence* à l'*existence* le passage n'est pas d'ordre analytique, mais d'ordre synthétique. L'existence n'est pas un prédicat, une perfection, elle n'ajoute rien, elle est une simple *position*. « La raison d'être d'un possible est tout entière en lui et ne peut être qu'en lui... C'est dire qu'il tend à être par ce qu'il y a en lui de perfection positive, relativement seulement, quand elle est relative, absolument et sans restriction, quand elle est absolue. » La nécessité de l'Être infini apparaît « comme celle d'un être qui, ayant en lui-même toutes les raisons d'être, sans une seule hors de lui ni en lui de ne pas être, est par la force même de sa tendance à être ou par la plénitude de sa perfection ». Bossuet, pareillement, disait vers le même temps dans sa langue superbe [1] : « L'impie demande : Pourquoi Dieu est-il? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne serait-il pas? Est-ce à cause qu'il est parfait : et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Erreur insensée : au contraire, la perfection est la raison d'être. » Voilà qui est acquis. Mais ce qui peut-être n'est pas moins acquis, c'est la critique que Kant a faite de toute cette puissante argumentation quand il a dénoncé l'origine et la signification de l'*Omnitudo Realitatis*. Nous hypostasions sans y prendre garde une opération de l'esprit indéfiniment progressive; inachevable de sa nature, nous ne laissons pas de la supposer achevée dans la détermination d'un Intelligible suprême. Nous *réalisons* l'Idéal de la Raison pure, l'Inconditionnel en qui

1. *Élévations sur les mystères*, première semaine, première élévation.

nous cherchons la condition d'existence de tout le reste. Les Cartésiens avaient une théorie de la connaissance qui les autorisait à regarder comme légitime cette démarche de la pensée : ils faisaient de la Vérité une chose absolue et éternelle qui domine notre conscience et soutient notre vérité humaine. Mais nous autres, disciples de Kant, nous avons changé tout cela : pour eux *c'était l'Intelligible qui expliquait l'intelligence*, pour nous *c'est l'intelligence qui explique l'Intelligible*. Et c'est là sans doute une révolution non pas du tout dans la *religion*, mais bien tout de même dans la *science* de la religion, dans les théologies et les apologétiques. Il faut nous convaincre d'ailleurs que c'est parce que nous ne pouvons pas *démontrer* — au sens fort du mot — que Dieu existe, que nous sommes dûment autorisés à *croire* qu'il existe : « La vertu des choses morales et religieuses est justement qu'on ne les démontre pas, et qu'elles exigent avant tout l'acquiescement, le consentement, le don gratuit et complet de l'esprit. Pascal, en ces choses, voyait profondément quand il disait : Il faut à la religion, non des preuves de raison, mais des preuves qui confondent la raison. »

Mais tout de même ceux qui *croient*, c'est bien que certains faits, certaines idées servent de point de départ et de point d'appui à leur croyance. Voici, il me semble, les deux ou trois choses dont la croyance personnelle de Hannequin se serait volontiers réclamée. D'abord il y a la *Raison*, tout l'ensemble d'éléments *à priori* que l'Expérience n'explique pas, qui au contraire expliquent l'Expérience. Limitée en fait à la connaissance sensible, en droit nous savons qu'elle a de quoi la dépasser. Notre puissance de *penser* est plus étendue que notre pouvoir de *connaître*. La Raison nous interdit sûrement de faire de l'ensemble ou du substrat des choses l'*être nécessaire* que le matérialisme y veut voir, elle proclame avec une autorité incomparable la possibilité et le fait d'un *Inconnaissable*. En tant qu'elle « vaut pour tous les êtres raisonnables », elle suggère au moins qu'elle participe à cet Inconnaissable ; que, sans ce qu'elle en tient, elle-même ne serait pas ce qu'elle est. — Il y a aussi la *Moralité vécue* et *pensée* avec les caractères qu'on sait et qui paraissent toujours irréductibles et inexplicables dans le seul monde de l'Expérience et de la Science. Le Devoir ne soulève aucun des voiles épais et lourds qui enveloppent le mystère de la destinée, mais dans ses impératifs les plus austères n'est-ce pas déjà des voix d'outre-monde qui arrivent jusqu'à nous? Hannequin qui connaissait la

Science de la Morale de Renouvier avait médité sans doute cet admirable texte que Dieu, c'est pour nous « l'extension de la loi morale au monde, la croyance en une nature et en un ordre tel des choses, que, sans pouvoir ni sonder l'origine de l'univers ni le comprendre comme un tout, on puisse affirmer qu'il subit la souveraineté du bien et que les conséquences de ses lois sont d'accord avec les fins de la morale[1] ». — Il y avait pour lui surtout la *Monade*. Il savait la portée de son étude sur les atomes. Si la mieux conduite des inductions amène à penser que l'Être, en nous et en dehors de nous, est individualité, unité métaphysique, synthèse vivante, acte « par lequel il lie, en en faisant son état intérieur, cette diversité sous laquelle l'affectent les choses... fugitive et instable *perception*, soutenue et emportée par la continuité de l'acte que Leibnitz appelait *appétition* », cela n'est pas de nature à nous rendre l'intuition intellectuelle de l'Ame et de Dieu dont la Critique a démontré qu'elle est pure illusion. Mais on conviendra pourtant que de toutes les philosophies, aucune ne mérite mieux le nom de *spiritualisme* que celle qui fonde si solidement l'idée de personnalité, qui laisse pressentir dans la plus humble des choses « l'approche de l'âme[2] », et qui ramène toutes les réalités « au type de l'être que nous sommes ».

Il est vrai d'ailleurs que, d'entre les postulats de Kant, la loi morale et la liberté occupent un rang à part, privilégié; la réflexion qu'il faut à la Raison pour se connaître comme Raison *pure* suffit, semble-t-il, pour qu'on ne puisse pas ne pas les affirmer. Les deux autres surgissent plus lointains, moins vite, moins éclairés. Il faut pour y arriver un effort plus grand, plus risqué, peut-être un effort comme on l'a dit qui intéresse tout l'homme et toute la vie. Mais encore est-il qu'on y arrive par la même voie, en remontant des objets de l'Expérience vers la Raison qui organise l'Expérience, en retrouvant le sentiment de notre initiative et de notre responsabilité. Hannequin parlait rarement en public, mais chaque fois avec émotion, de « la fécondité de ces retours sur soi, où les grands moralistes ont vu dans tous les temps la source par excellence de toute vie morale et de toute vie religieuse ». Il croyait avec Pascal que « Dieu sensible au cœur, tel est bien la formule suprême de la raison : Dieu qui ne se donne à nous qu'autant que

1. *La Science de la Morale*, t. I, p. 291.
2. Ravaisson, *La philosophie en France au XIXe siècle*, p. 250.

nous le cherchons; Dieu qui nous affranchit d'une part et qui nous sauve, et dont le règne d'autre part se réalise en nous et par nous dans le monde ». Cette « présence de Dieu en nous, cherchée et retrouvée, comme notre bien unique et notre unique consolation, dans les grandes douleurs ou les grandes crises morales », c'est en nous détachant des objets extérieurs, des passions toujours prêtes à nous envahir et à nous disperser, que nous l'appréhendons. C'est aussi à coups de vouloirs plus fermes, de sincérité plus entière, de générosité plus totale, de sacrifices et de renonciations de chaque jour pour reprendre et garder en main la maîtrise et la direction de notre Raison dans l'œuvre de la création scientifique et esthétique. La voix qu'a entendue un jour Pascal parle encore à tout homme venu en ce monde : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. » Saints et héros sans doute, mais aussi artistes et savants, faiseurs de bien, chercheurs de vérités et de beautés, tous ceux qui croient à l'ordre des choses, au sérieux de l'existence, ils l'ont depuis longtemps trouvé, ils n'ont pas eu à le chercher bien loin, s'il est sans doute le terme de notre moralité, mais s'il est déjà l' « idée de nos idées, la raison de notre raison [1] ».

Quelque consistantes et légitimes que soient ces grandes vérités — et Kant allait jusqu'à dire qu'elles sont « infaillibles », — Dieu et l'âme restent pourtant des *croyances*. Philosophes, n'oublions déjà pas cela. Les croyances positives dont les religions se réclament, plus nombreuses, plus précises, plus consolantes si l'on veut, par cela même qu'elles sont situées dans un domaine encore plus écarté où la connaissance ne réussit même plus à faire arriver la projection de ces postulats, seront donc, qu'on le veuille ou non, des croyances au second degré, *des croyances de croyances*. Que les hommes qui ont une foi religieuse à faire vivre du dedans ou à défendre du dehors se le disent. Non pas que la foi des Églises soit jamais pur mysticisme, chose tout en l'air; elle peut invoquer certaine orientation de notre pensée, des besoins de la vie, des expériences individuelles ou sociales, des témoignages de l'histoire, des inspirations, des vérificatons qui n'ont peut-être de pleine valeur que pour le croyant, mais qui en ont une très réelle et très suffisante pour lui. L'élan qui emporte l'âme religieuse reste défendable même quand il dépasse prodigieusement les inductions philosophiques les plus hardies.

1. Ravaisson, *op. cit.*, p. 260.

La surnature ne mène pas d'elle-même à un surnaturel, mais elle empêche moins encore d'y aller. Seulement à ceux-là — Hannequin n'en était pas — qui se décident à une pareille démarche, on a le droit de rappeler que ce n'est pas en se réclamant uniquement d'une démonstration scientifique. L'apologiste qui s'attarde à la *démonstration* d'une religion perd son temps. Kant avait bien réfléchi au problème quand il proclamait la nécessité en ces matières de « supprimer le *savoir* pour y substituer la *croyance* ».

Cette solution du problème religieux atténuerait momentanément le conflit entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas. L'homme de science qui ne croit pas — et dont l'attitude reste même aux yeux du croyant parfaitement respectable et rationnelle, — qu'il sache pourtant à l'occasion que ce n'est pas sa science seule qui l'a décidé à prendre parti, et qu'elle ne l'autorise aucunement à juger de la croyance d'autrui. Le médecin, disait Hannequin, qui cherche à expliquer une guérison de Lourdes est dans son *droit de savant* et fait œuvre excellente, mais le chrétien qui veut voir là un miracle, pourquoi ne serait-il pas dans son *droit de croyant* lui aussi? Quel mal y a-t-il à ce que *le monde se prête à une double interprétation*? Celui qui opte décidément pour l'une, des *considérations* d'ordre intellectuel motivent bien par devant sa raison cette option, mais la foi et la science étant respectivement ce que Kant a démontré qu'elles sont, ces considérations à elles seules n'auraient certainement pas suffi. On dissiperait aussi des illusions fâcheuses chez quelques-uns de ceux qui croient et qui, pour croire plus triomphalement, spéculent au hasard, un peu bruyamment, tantôt sur la faillite de la science, tantôt sur les défaillances de la morale philosophique. Il faudra de plus en plus laisser cela. La science est très solide, beaucoup plus solide en tout cas que les croyances qu'on se réjouit de pouvoir édifier sur ses ruines; et si, quelque jour, elle devait crouler, elle entraînerait d'abord dans la formidable catastrophe tous les éléments intellectuels de la conscience religieuse. Une foi avisée et consciente de ses tenants et aboutissants, elle travaillerait donc à chercher dans le développement de la vérité scientifique, plutôt des motifs d'édification que des pierres de scandale. Quant à ceux qui assurent que l'épanouissement de la morale n'est complet que sous la forme que prend la morale dans une conscience religieuse, c'est là un dire très ordinaire et assurément très grave. Mais en est-il ainsi vraiment? La conscience religieuse *transfigure* la mora-

lité. Y ajoute-elle? Elle y ajoute des figurations objectives et concrètes. Cette imagerie a-t-elle une valeur morale? Il se pourrait qu'elle ait sur beaucoup d'esprits une réelle valeur de conviction et d'efficacité; mais ce qu'il faut maintenir, c'est que l'*effort moral* est autre chose, s'il est avant tout et au fond une *œuvre d'affranchissement et de libération par la Raison.*

Arthur Hannequin n'aura pas été seulement un *métaphysicien* — de la famille des grands métaphysiciens — original et puissant, un *historien* très sûr et très pénétrant de l'évolution de la pensée philosophique de Descartes à Kant, un des premiers ouvriers, des plus intelligents et des mieux préparés, de la *philosophie des Sciences.* Il fut aussi un merveilleux entraîneur de jeunes gens, un inspirateur d'idéal haut et généreux, un professeur éloquent et écouté, le meilleur et le plus aimant des maîtres. Il fut encore un *sage*, au sens antique du mot; bienveillant et doux à la vie qu'il savait devoir être courte pour lui et qui lui fut parfois dure; bienveillant et doux à la mort qu'il attendit de bonne heure, qu'il regarda en face sans faiblesse ni forfanterie, et qui n'aura été soudaine et terrible qu'à ses amis, à ses élèves — à ses enfants —, à ceux qui l'embrassaient à son départ en juin, ignorant que c'était la dernière fois, qu'il ne leur serait plus donné de revoir son bon et fin sourire, ses yeux « dont le regard étincelait d'une inoubliable clarté », de mettre leur main dans sa main chaude et caressante, de repasser jamais la petite porte accueillante du quai du Cuire qu'on franchissait joyeux et d'où l'on sortait toujours un peu meilleur, plus fort pour les luttes de chaque jour, plus indulgent aux hommes et aux choses, — épris de philosophie, presque philosophe.

J. GROSJEAN.

QUESTIONS PRATIQUES

LE SYNDICALISME RÉVOLUTIONNAIRE

(*Suite et fin* [1].)

Que penser de la nouvelle doctrine?

Le Syndicalisme révolutionnaire se présente comme une philosophie de l'action. C'est au point de vue de l'action qu'on peut tenter de le juger. Impossible certes de prétendre prophétiser le détail de l'histoire future; mais impossible aussi de construire ou de critiquer une théorie de politique pratique sans essayer de concevoir l'évolution de l'humanité prochaine. Toute théorie politique destinée à être appliquée, enveloppe une espérance ou une inquiétude, une hypothèse joyeuse ou triste sur l'avenir : cette vision idéale ou tragique, c'est elle qui émeut les partisans de la doctrine, les pousse à l'action. Quant au « spectateur impartial », pour apprécier, d'un jugement toujours provisoire, la valeur et les chances de la théorie nouvelle, il tient compte de ce que peuvent lui apprendre les sciences de l'homme : la psychologie, qui révèle la nature humaine, ses instincts immuables, ses besoins permanents; l'histoire, qui découvre les progrès ou les décadences passées des forces sociales actuellement en lutte.

Le Syndicalisme, comme le Socialisme et l'Anarchisme, condamne la société présente, déshonorée par tant d'iniquités, tant de misères, tant de tyrannies; il rêve d'une société meilleure, où chacun jouirait, dans la justice, de bien-être et de liberté. L'originalité de la nouvelle école, c'est d'espérer que le mouvement syndical *suffira* à créer cette société meilleure, cette société parfaite. Que penser d'une telle promesse?

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de janvier 1907.

L'ambition du Syndicalisme serait entièrement justifiée, si la grève générale avait toute la valeur destructive et constructive qu'il lui prête. La grève générale sera sans doute, une fois la majorité des travailleurs groupée en Syndicats, le plus sûr moyen de conquérir toute réforme conciliable avec le régime actuel de la production et l'organisation de la société présente; mais on peut douter qu'elle suffise à détruire le capitalisme. Contre cette nouvelle forme d'espérance révolutionnaire valent toutes les objections anciennes à l'ancienne théorie de la Révolution conçue comme une catastrophe soudaine. Par un effort d'abstraction qui les arrache à la vision exacte du réel, les syndicalistes conçoivent une société schématique où ils ne voient que deux classes bien distinctes en présence, et qu'ils supposent isolée dans le monde, loin de toute complication internationale. La réalité n'est pas si simple. — D'abord, entre le capitaliste qui ne travaille pas et le prolétaire qui ne possède pas, il y a une infinité d'intermédiaires; les *classes moyennes* jouent encore un grand rôle, surtout dans un pays comme la France actuelle; le mouvement de concentration des capitaux et des entreprises, qui, du point de vue marxiste, devait faire disparaître ces classes intermédiaires, s'il s'accomplit, c'est avec une extrême lenteur; surtout en agriculture. La critique opposée par Bernstein au Socialisme traditionnel vaut, sur ce point, contre le Syndicalisme. Suppose-t-on que les travailleurs industriels suspendent le travail seuls, contre la volonté de tous les autres groupes sociaux, agriculteurs, commerçants, petits bourgeois[1]? Alors leur effort doit se briser à la résistance d'un État demeurant, par l'appui du plus grand nombre, colossalement fort et riche; l'État maintient l'ordre, écrase toute révolte, par ses policiers et ses soldats (les paysans); par eux aussi il accomplit provisoirement les fonctions productrices nécessaires à la vie de tous; les capitalistes, qui ont des réserves, attendent le dénoûment de la crise; la faim ramène au travail les travailleurs épuisés. — Suppose-t-on, au contraire, qu'après un temps très long,

1. M. G. Sorel, qui refuse toute importance « aux objections que l'on adresse à la grève générale en s'appuyant sur des considérations pratiques » (Réflexions sur la violence, *Mouvement socialiste*, mars 1906, p. 263) se pose cependant un problème de ce genre quand il écrit à propos de la grève générale : « Les ouvriers se rendent bien compte que les paysans et les artisans ne marcheront avec eux que si l'avenir paraît tellement beau que l'industrie soit en état d'améliorer non seulement le sort de ses producteurs, mais encore celui de tout le monde » (p. 279).

la cause révolutionnaire a séduit l'immense majorité du peuple? Alors il est à prévoir qu'en se répandant, l'idéal révolutionnaire suscitera, à mesure, des énergies de toute espèce, provoquera la création de toutes sortes d'institutions coopératives nouvelles (pour ne pas parler d'institutions nouvelles nationales ou municipales); la seule concurrence des nouveaux organismes de production suffira à détruire les organismes vieillis. La grève générale perdrait alors toute importance. Mais à quelle échéance lointaine n'est-ce pas ajourner la Révolution?

D'autre part, des complications internationales graves s'opposeraient à la réussite d'une grève générale expropriatrice. Suppose-t-on la Révolution limitée à un seul peuple? Les États capitalistes qui l'entourent interviennent, à la fois pour défendre les intérêts de leurs nationaux expropriés et pour détruire le centre d'une dangereuse révolte; ils s'unissent en une « Sainte-Alliance »; forts de leur discipline militaire, ils écrasent le peuple sans maîtres et sans armes; par la force ils rétablissent l'ancien régime social; les capitalistes, émigrés pendant la crise, rentrent « dans les fourgons de l'étranger ». — La grève générale pourra-t-elle éclater en même temps d'un bout à l'autre de l'Europe (pour oublier provisoirement les grandes nations non européennes)? C'est invraisemblable; le développement économique et intellectuel des peuples est trop inégal, la puissance du prolétariat varie trop d'un pays à l'autre. S'il faut attendre que tous les travailleurs de toutes les nations soient prêts, à quelle échéance lointaine n'est-ce pas ajourner la Révolution?

En dépit de ces difficultés d'ordre pratique, tenant à la diversité des groupes sociaux et à l'opposition des intérêts nationaux, supposons la société capitaliste anéantie par la grève générale. Serait-ce une condition suffisante pour qu'apparaisse la société nouvelle des producteurs sans maîtres? Il se pourrait qu'il en résulte seulement un insupportable état de misère, de guerre et de haine. Les « grands mouvements tumultuaires » réussissent à accumuler les ruines, ils sont impuissants à rien créer. Quelle que soit la valeur (elle est incontestable) de beaucoup de syndiqués, il n'est pas vrai que la classe ouvrière soit actuellement capable de diriger la production. Le père du Syndicalisme, Fernand Pelloutier, déclare formellement que « chez la plupart des travailleurs, l'instruction économique, seul guide certain pour les associations ouvrières, est à peine ébauchée ». Le nombre des coopératives fonctionnant bien est encore extrêmement

minime. Or on ne détruit que ce qu'on remplace; ou plutôt on ne détruit qu'en créant; on ne peut détruire efficacement qu'après avoir créé; la classe ouvrière ne pourra détruire le régime capitaliste qu'après avoir créé des institutions productrices nouvelles, capables de satisfaire aux besoins permanents des consommateurs. Pour donner aux travailleurs cette éducation économique, et pour développer les institutions propres à leur classe, il ne faut « que du temps », dit Pelloutier. Mais comment ne pas se rendre compte qu'un très long temps sera nécessaire, des années et des années, peut-être des siècles? La grève générale devient un moyen d'efficacité si lointaine que le prolétariat ne peut concentrer en elle tous ses espoirs.

Surtout, tant que les hommes resteront ce qu'ils ont toujours été (comment oser prévoir une absolue transformation de la nature humaine?), il est chimérique d'espérer une société de producteurs libres, travaillant par goût, créant les choses utiles à la façon dont les artistes créent les objets de beauté. Le travail artistique est un travail de solitaire; le travail productif est un travail en commun. Certes la grève générale implique l'accord des travailleurs, mais un accord momentané et, pour ainsi dire, dans l'abstention; une société de producteurs libres supposerait un accord permanent, pour un effort pénible indéfiniment renouvelé; c'est plus difficile, plus impossible; on comprend mal que l'enthousiasme pour le sabotage puisse se transformer tout d'un coup en enthousiasme pour le travail[1]. — La production collective exige une coordination, une discipline : aux formes de discipline anciennes se substitueront des formes nouvelles de discipline adoucie (discipline patronale limitée par l'intervention du Syndicat, discipline administrative limitée par l'intervention du Parlement et surtout du Syndicat de fonctionnaires, discipline coopérative exercée par les Coopératives de consommation sur les Coopératives de production); mais il serait utopique de compter, pour le travail collectif nécessaire à la vie sociale, sur une discipline tout intérieure. Ce serait professer la

1. M. G. Sorel considère que « le socialisme héritera non seulement de l'outillage qui aura été créé par le capitalisme et de la science qui est sortie du développement technique, mais encore des procédés de coopération qui se sont constitués à la longue dans les usines pour tirer le meilleur parti possible du temps, des forces et de l'adresse des hommes ». Dès lors il regrette que certains syndicalistes conseillent l'emploi du sabotage, qui « ne tend nullement à orienter les travailleurs dans la voie de l'émancipation ». (G. Sorel, Le Syndicalisme révolutionnaire, *Mouvement socialiste*, novembre 1905, p. 277.)

croyance illusoire que l'homme est naturellement travailleur et dévoué; que c'est la société qui le rend paresseux et injuste. Les syndicalistes gardent au fond du cœur le naïf optimisme des vieux anarchistes : la bonté naturelle de l'homme, voilà le postulat fondamental du système, voilà l'erreur profonde cachée à la base de l'espérance syndicaliste.

Une théorie récente fait de la grève générale un simple *mythe*, destiné à pousser à l'action les prolétaires [1]. Il est bien vrai que le mot de grève générale symbolise merveilleusement l'opposition des classes; qu'il résume tout un ensemble d'images et de sentiments révolutionnaires. Mais cette théorie du mythe est une conception d'intellectuel, ce n'est pas l'idée prolétarienne de la grève générale. Les ouvriers n'ont pas à ce point le goût des nuances, ils ne sont ni *renaniens* ni *verlainiens*; ils voient dans la grève générale un fait historique futur; beaucoup même : un fait historique prochain. Si l'on ne partage pas leur croyance, peut-on, sous prétexte de mythe, les entretenir dans cette illusion? S'ils n'avaient pas cru de toute leur âme au retour du Christ, les premiers chrétiens, dont on invoque l'exemple, auraient-ils répandu ce mythe simplement pour entretenir ou développer des idées morales nouvelles? — Même le mythe de la grève générale, s'il a l'avantage de pousser les ouvriers à l'action syndicale, indispensable, peut (c'est un grave danger) les détourner d'autres formes d'action aussi utiles, par exemple de l'action coopérative : à quoi bon se donner la peine de fonder aujourd'hui une modeste coopérative, si demain la grève générale apporte au prolétariat toutes les usines, tous les instruments de production? L'espérance injustifiée d'une Révolution supposée à tort prochaine risque de faire oublier l'action immédiate seule féconde.

Si l'on ne peut croire à l'efficacité de la grève générale expropriatrice, c'est-à-dire de l'action syndicale révolutionnaire, peut-on espérer que l'action syndicale réformiste suffira à l'émancipation du prolétariat?

L'action syndicale a une importance essentielle, une valeur unique : seule elle est capable de grouper toute la classe des producteurs contre toute la classe des oisifs; seule elle peut développer dans l'esprit des travailleurs des sentiments nouveaux d'énergie, de dignité fière, d'indépendance et de dévouement, d'héroïsme. —

1. Celle de M. G. Sorel. Voir plus haut.

Renan, peu de temps avant sa mort, s'inquiétait de l'avenir moral de l'humanité : « Les valeurs morales baissent, le sacrifice disparaît presque[1]. » Plus récemment le psychologue moraliste William James cherchait à découvrir « l'équivalent moral de la guerre » : la guerre est « l'organisation monstrueuse de la déraison et du crime »; et pourtant c'est « un rempart contre la mollesse et la lâcheté,... une école de vie ardue et d'héroïsme[2] ». Si la solution proposée par W. James (le culte de la pauvreté pour la pauvreté) ne se légitime d'aucune manière, et répugne à la conscience moderne, on peut trouver dans le Syndicalisme une réponse satisfaisante à cet angoissant problème moral : la volonté de créer la société meilleure justifie tous les efforts, tous les sacrifices. Renan, qui ne soupçonnait point le rôle futur de la classe ouvrière, avait raison quand même d'être optimiste : « Les ressources de l'humanité sont infinies; les œuvres éternelles s'accompliront sans que la *Source des forces vives* remontant toujours à la surface soit jamais tarie. » C'est à bon droit que M. G. Sorel voit dans le prolétariat cette *Source des forces vives* : tous ceux qui ont approché les représentants du mouvement syndical (surtout peut-être dans les petites villes) confirmeront ce magnifique éloge : « les hommes qui participent vraiment au mouvement ouvrier actuel donnent l'exemple de ce que l'on a toujours regardé comme étant les plus hautes vertus[3] ».

Devant ces hommes de courage s'étend l'horizon sans limite d'une œuvre immense à accomplir : grouper en dépit des obstacles suscités par les patrons, tous les travailleurs de tous les métiers, y compris les travailleurs de la terre encore hostiles aux idées nouvelles; grouper ces groupements, sans porter atteinte à leur autonomie; créer autour de chaque Bourse du travail toutes les institutions destinées à améliorer le sort de la classe ouvrière; organiser les grèves, partielles ou généralisées, toutes les fois qu'elles sont possibles et utiles; réduire ainsi de plus en plus l'autorité patronale, diminuer de plus en plus les revenus des capitalistes, accroître de plus en plus les salaires des travailleurs. Ces « expropriations partielles » se multiplieront à mesure que grandira l'énergie ouvrière et paysanne. Les faibles devenus forts par leur union imposeront la

1. Renan, *Feuilles détachées*, p. 14.
2. W. James, *L'Expérience religieuse*, trad. française, p. 315.
3. G. Sorel, Réflexions sur la violence, *Mouvement socialiste*, mai-juin 1906, p. 96; cf. p. 92-94.

justice, par la force, à leurs maîtres affaiblis. Ainsi se constitue, par la lutte, le droit nouveau. « Le combat pour le droit, dit Ihering, est la vie du droit. »

Cependant cette action syndicale réformiste ne détruit pas le capitalisme dans son principe; au contraire elle le suppose; l'effort pour accroître les salaires suppose le salariat. Mais voici que les ouvriers syndiqués, après avoir été hostiles au mouvement coopératif, l'admettent maintenant, s'y intéressent, y veulent consacrer leurs énergies. Grand progrès, peut-être décisif. Si l'action coopérative est lente, — parce que l'éducation économique des travailleurs est encore trop peu développée, — du moins est-elle sûre, efficace. Les syndiqués qui commencent à en comprendre les avantages, n'en voient peut-être pas encore toute la portée. D'abord l'action coopérative peut seule donner aux syndiqués « le sens commercial et administratif » que Pelloutier proclame « indispensable [1] ». Puis elle a une incontestable valeur révolutionnaire : qu'on imagine les coopératives de consommation arrivant à grouper toute la classe ouvrière et alors s'unissant pour fonder des coopératives de production : on aura l'image la plus nette d'une société communiste certainement réalisable : tous travaillant pour tous; la production par tous déterminée par les besoins de tous; les travailleurs, en tant que consommateurs, possédant les instruments dont ils usent comme producteurs.

Cette société idéale, qu'il est possible de commencer à réaliser dès aujourd'hui, elle s'élèvera, à mesure que la classe ouvrière croîtra en intelligence et en énergie. On objecte que les Coopératives fonctionnent à l'intérieur du régime capitaliste et que, selon une brillante formule de M. Sorel, « réformer dans la société bourgeoise, c'est affirmer la propriété privée [2] ». Mais dans la société actuelle, à côté des injustes propriétés capitalistes fondées sur le travail des autres, il y a quelques légitimes propriétés privées provenant du travail de l'individu lui-même. L'action syndicale et l'action coopérative diminueront, restreindront l'injuste propriété capitaliste, accroîtront la légitime propriété des travailleurs. Ainsi se réalisera progressivement tout ce qu'a de réalisable l'idéal révolutionnaire. Ces « expropriations partielles » en s'accumulant auront les mêmes effets utiles qu'aurait, si elle était possible, l'expropriation totale.

1. Pelloutier, *Histoire des Bourses du Travail*, p. 143.
2. G. Sorel, *Introduction à l'économie moderne.*

Les syndicalistes ont bien montré l'importance primordiale de l'action syndicale, — du moins d'une action syndicale réformiste doublée d'action coopérative — : l'action syndicale ruine en détail la société capitaliste; l'action coopérative lui substitue une société nouvelle, dès maintenant réalisable. Ont-ils cependant prouvé que cette action directe de la classe ouvrière se suffise à elle-même? Ils ont établi que les travailleurs auraient tort d'attacher une importance décisive à l'action politique : ont-ils démontré que la classe productrice n'aura jamais quelque intérêt à s'en servir?

Pour agir sur le réel, il faut tenir compte de tout le réel. L'État est un fait nécessaire. L'antiétatisme des syndicalistes suppose le même postulat que leur croyance en la valeur positive de la grève générale : la foi en la bonté naturelle de l'homme. L'anarchie rêvée par eux ne serait possible que parmi des hommes parfaits; seule une Cité d'anges, la *Cité de Dieu*, pourrait se passer de police et de politique, de policiers et de politiciens. La suppression de toute autorité, de toute contrainte, déchaînerait entre individus le plus insupportable état de guerre : le gendarme est utile, quand il s'oppose au sauvage, au brigand, au fou que chacun de nous recèle, comme dit Taine, dans la caverne de son propre cœur. — Si l'État est nécessaire, l'action politique est indispensable. Elle suppose, c'est vrai, une certaine solidarité des classes; mais la solidarité des classes est un fait comme la lutte des classes. Une logique toute abstraite, dupe des mots, pourrait seule nous obliger à choisir entre l'une et l'autre de ces constatations expérimentales; formulés par des jugements d'apparences contradictoires, exprimés par des mots opposés, les deux faits coexistent, sont réels ensemble. Même, c'est parce qu'il y a une certaine solidarité des classes qu'il peut et doit y avoir une lutte des classes; c'est parce que travailleurs et capitalistes ont certains intérêts communs qu'ils peuvent et doivent avoir des intérêts opposés. Pour prendre une comparaison d'une simplicité puérile : deux enfants qui doivent se partager un gâteau ont intérêt ensemble à ce que le gâteau soit le plus gros possible, puis chacun d'eux a intérêt à s'en attribuer à lui-même le plus gros morceau : ils sont solidaires et adversaires. Capitalistes et travailleurs ont ensemble intérêt à ce qu'il n'y ait pas de crise, pas de chômage; dans l'état actuel de concurrence entre industries, ils ont ensemble intérêt à ce que l'entreprise dont ils s'occupent produise le plus possible; ensuite les uns et les autres lutteront pour se réserver à

eux-mêmes la plus grande part des produits : les deux classes sont ennemies parce qu'elles sont solidaires[1]. Puis, en dehors des rapports de production, il y a des intérêts communs aux hommes en tant qu'hommes. Prolétaires et propriétaires, tous ont intérêt à ce que la santé générale soit bonne, à ce que la justice soit impartiale, à ce que l'instruction soit largement répandue, à ce que la science progresse, à ce que la culture artistique s'affine. — Tandis que se poursuit, entre capitalistes et travailleurs, la nécessaire et légitime lutte de classes, l'État a pour rôle utile de défendre les intérêts communs des citoyens solidaires : prospérité nationale, liberté de pensée, de parole, de réunion, d'association, justice, ordre, hygiène, instruction générale et technique, etc.

L'État démocratique est le moins mauvais de tous les États possibles. Il est vrai qu'en fait l'État actuel, même démocratique, représente surtout les intérêts de la minorité bourgeoise. C'est que le régime capitaliste a déprimé et abêti un grand nombre de travailleurs. Les ouvriers, les employés, les paysans, tous les travailleurs manuels constituent l'immense majorité des citoyens, la plus grande part de la nation : en bonne doctrine républicaine, c'est eux qui devraient diriger l'État démocratique. Si, en fait, ils ne le dirigent pas, c'est qu'ils manquent encore d'instruction et d'énergie. — Les « représentants du peuple » trahissent leurs électeurs? Aux électeurs d'exercer sur eux une surveillance sévère, féroce. Le mépris des syndicalistes pour les démagogues est salutaire et vivifiant, dans une société pourrie de favoritisme et de corruption parlementaire ; c'est comme un coup de vent salubre dans la chambre puante d'un malade; mais engager les travailleurs à négliger toute action politique, ce serait favoriser les pillages des politiciens. — Les objections du Syndicalisme valent seulement contre la fausse démocratie actuelle, où l'ignorance et la mollesse des masses abandonne à des minorités avides les intérêts généraux de la collectivité. Le prolé-

1. Les syndicalistes les plus désireux d'affirmer en théorie le principe de la lutte des classes, tiennent compte, dès qu'ils agissent avec réflexion, de la solidarité des classes. Pelloutier dit que les travailleurs, avant de commencer une grève, doivent rechercher « jusqu'où pourront aller leurs exigences sans qu'il en résulte la fermeture de l'atelier ; proportionner le plus exactement possible leurs intérêts immédiats à la nécessité de se conserver l'instrument de leur existence ». (*Histoire des Bourses du Travail*, p. 127.) La brochure de la C. G. T. sur *La Journée de huit heures* établit que, si les frais généraux diminuent par suite de cette réforme, le travailleur pourra « exiger sa part dans le bénéfice qu'il créera au patron » (p. 22). Etc.

tariat aurait avantage à ce que se réalise enfin une société *sincèrement, intérieurement républicaine.*

D'abord les syndicalistes prétendent n'exiger de l'État que la liberté; mais il ne suffit pas de la demander pour l'obtenir : nier ou condamner l'État, ce n'est pas anéantir son influence. Et la « pression extérieure » d'une petite minorité ne peut rien contre un État fort. Le prolétariat doit agir sur l'État du dedans, pour défendre ou conquérir les libertés nécessaires au mouvement syndical et coopératif. Les *Trade-Unions* anglaises se désintéressaient jadis de l'action politique; elles ont dû y recourir quand des lois restrictives ont limité la liberté de la grève. — Puis les syndicalistes ont raison d'encourager les travailleurs à ne pas atténdre passivement les bienfaits miraculeux d'un État-Providence; ils sont dans leur rôle quand ils critiquent sévèrement le détail des lois ouvrières; ils ne peuvent cependant pas nier l'utilité relative de quelques-unes de ces lois. Les moins favorables à l'Étatisme ont avoué les avantages de la récente loi sur le repos hebdomadaire, et ont réclamé l'intervention de la force publique pour l'application de cette loi libératrice. Sincères, ils ont reconnu que cette importante réforme n'aurait pas pu être actuellement réalisée par une simple pression sur le patronat : beaucoup d'ouvriers encore « inconscients » profitent d'une liberté qu'ils n'auraient pas su conquérir[1]. Si les lois ouvrières présentent certains inconvénients, l'organisation syndicale permet de diminuer le mal, de faire produire à l'intervention de l'État tous ses avantages[2]. Les Fédérations syndicalistes les plus nombreuses et les plus puissantes réclament des réformes qui ne peuvent être

1. Le secrétaire de la Bourse du Travail de Montpellier, L. Niel, cite un mot de Pouget : « L'avantage de la loi sera de faire bénéficier du repos hebdomadaire les couches ouvrières encore inconscientes » et il conclut : « Si petite que soit la part d'utilité de la consécration légale d'une réforme due à l'initiative révolutionnaire des syndicats, cette part n'en existe pas moins, et je me demande pourquoi ceux qui n'ont rien autre en vue que l'émancipation constante du prolétariat en feraient fi. » (L'Éducation à faire, *L'Humanité*, 16 août 1906.)

2. E. Quillent, secrétaire de la Commission juridique de l'Union des Syndicats de la Seine, développe l'idée que les ouvriers syndiqués doivent étudier de près la loi sur les accidents du travail pour « retirer de la loi tous les avantages auxquels ils ont droit » (*Mouvement socialiste*, 1er mai 1905, p. 63). La brochure de la C. G. T. sur *La Journée de huit heures* montre comment, lors de l'application de loi sur la journée de dix heures dans les établissements mixtes, les patrons n'ont pu réduire les salaires à leur gré par suite de l'opposition des syndicats ouvriers décrétant la grève : « plus de neuf grévistes sur dix ont eu leur salaire antérieur maintenu ou élevé, en même temps qu'ils bénéficiaient d'une réduction dans la durée du travail » (p. 14).

réalisées que par cette intervention de l'État[1]. S'il est établi que certaines lois ouvrières présentent quelque utilité, il en résulte que les travailleurs ont intérêt à nommer des législateurs décidés à voter et à faire appliquer ces lois[2]. Car il serait vain de compter uniquement sur l'agitation dans la rue : la violence prolétarienne n'est efficace que dans un milieu politique favorable ou indifférent; les manifestations populaires échouent dès qu'un gouvernement fort est bien résolu à les empêcher. — Enfin les travailleurs auraient grand tort s'ils négligeaient d'agir autant que possible sur le régime des impôts et sur l'organisation des services publics[3]. Quand des impôts prélevés sur la richesse serviront à établir des services publics, nationaux ou municipaux, utiles aux travailleurs, c'est un véritable déplacement de propriété qui s'accomplira. Des réformes budgétaires, comme l'établissement de l'impôt sur le revenu, l'établissement de droits élevés aur toutes les successions même en ligne directe, des réformes législatives comme la suppression de l'hérédité en ligne collatérale, n'exerceraient-elles pas une influence dissolvante sur le régime capitaliste? Des services publics nationaux, comme celui des retraites ouvrières et paysannes, des services publics municipaux, fournissant à bas prix ou gratuite-

1. Par exemple, la Fédération des métallurgistes proclame, en théorie, que « les travailleurs n'ont pas à compter sur la Providence-État » (Statuts cités dans *Mouvement socialiste*, novembre 1905, p. 351); mais, élaborant un programme pratique, elle demande « l'application des lois dites de protection ouvrière; principalement en ce qui concerne l'hygiène et la sécurité dans les ateliers »; elle souhaite « la réglementation des heures de travail; l'établissement d'un minimum de salaire basé d'après le prix local des denrées et des loyers; la nomination d'inspecteurs ouvriers pour chantiers et usines par le suffrage syndical; l'intervention des conseils de prudhommes comme arbitres dans les conflits entre le capital et le travail; la mise en régie des travaux effectués au compte des communes et de l'État, lorsque les entrepreneurs n'exécuteront pas le cahier des charges ou ne paieront pas le minimum de salaire, et si le maximum des heures de travail n'était pas observé » (*id.*, p. 353).

2. Au Congrès syndicaliste d'Amiens, octobre 1906, un syndiqué hostile aux idées de la C. G. T., Renard, secrétaire de la Fédération du Textile, après avoir montré les avantages unanimement reconnus de certaines lois, dit : « Quand on veut des lois d'amélioration sociale, on doit s'inquiéter de qui est appelé à les faire et à les voter. Et c'est pourquoi nous avons le devoir de barrer la route du Parlement à quiconque ne prendrait pas l'engagement de légiférer comme nous voulons. » (*Temps*, 13 octobre 1906.)

3. Au Congrès syndicaliste d'Amiens, octobre 1906, le trésorier de la C. G. T., Lévy, justifiant la subvention donnée par l'État à l'Office de placement de la Bourse du Travail, dit : « Dans les ministères nous sommes chez nous. Demander une subvention pour une œuvre ouvrière nécessaire, c'est simplement exiger la restitution de fonds appartenant aux contribuables et par conséquent à nous. » (*Temps*, 12 octobre 1906.)

ment les choses indispensables à la vie (pain, logement, remèdes), n'amélioreraient-ils pas considérablement le sort de la classe ouvrière? Grâce à l'action politique des travailleurs, l'intervention de l'État et des municipalités pourrait accroître leur bien-être et leur loisir, les rendre plus forts, plus aptes à la réflexion et à la culture, mieux capables de participer utilement à l'action syndicale et coopérative. L'interventionnisme actuel prépare le développement futur du Syndicalisme.

Ainsi l'action politique est, aux mains de la classe ouvrière et paysanne, un instrument, d'importance secondaire peut-être, mais quand même indispensable. Les Syndicats ont raison de ne pas se mêler eux-mêmes au mouvement politique et de ne s'inféoder à aucun parti, puisque leur rôle propre est de grouper tous les travailleurs pour la lutte économique sans distinction d'opinion, mais ils auraient tort de recommander à leurs membres (comme certains syndicalistes l'ont fait) une stérile politique d'abstention : cette intransigeance juvénile ne convient qu'à des minorités irresponsables parce qu'impuissantes. Déjà les groupements syndicaux les plus nombreux et les plus riches acceptent ou souhaitent que la classe ouvrière exerce à côté de l'action syndicale une certaine action politique; les autres Syndicats suivront leur exemple dès qu'ils se sentiront assez forts [1].

Enfin, quand les travailleurs feront un sérieux effort pour commencer à édifier, dans la mesure où elle est actuellement possible, la cité future de travail et de justice, ils se rendront compte que leur action, — syndicale, coopérative et politique, — s'accomplit nécessairement dans un milieu national; ils arriveront à prendre conscience des intérêts nationaux, sans la considération desquels il est actuel-

1. Le récent Congrès syndicaliste, Amiens, octobre 1906, n'a recommandé aux syndiqués ni l'action politique ni l'abstention, il les a laissés individuellement libres, en se bornant à sauvegarder l'autonomie de l'organisation syndicale. L'ordre du jour Griffuelhes, voté par 830 voix contre 8 formule ainsi cette décision : « En ce qui concerne les individus, le Congrès affirme l'entière liberté pour le syndiqué de participer, en dehors du groupement corporatif, à telles formes de lutte correspondant à sa conception philosophique ou politique, se bornant à lui demander en réciprocité de ne pas introduire dans le Syndicat les opinions qu'il professe au dehors. — En ce qui concerne les organisations, le Congrès déclare qu'afin que le syndicalisme atteigne son maximum d'effet, l'action économique doit s'exercer directement contre le patronat, les organisations confédérées n'ayant pas, en temps que groupements syndicaux, à se préoccuper des partis et des sectes qui, en dehors et à côté, peuvent poursuivre en toute liberté la transformation sociale. » (*Temps*, 14 octobre 1906.)

lement impossible de faire œuvre durable. L'expérience dissipera leur préjugé antipatriotique, stérile et inintelligent.

Les analyses syndicalistes de l'idée de patrie sont d'un simplisme tour à tour naïf et prétentieux. Il n'est pas vrai que les travailleurs ne participent en aucune manière au patrimoine matériel de la nation : si injuste que soit le régime actuel de la propriété, la situation de la classe ouvrière dépend, dans une certaine mesure, de la prospérité nationale; il ne peut lui être indifférent de vivre dans un pays riche ou dans un pays ruiné. Écrire, comme le fait un syndicaliste, que pas un travailleur ne possède « un lopin de terre, une pièce d'or qui soit réellement à lui [1] », ce n'est pas exprimer une vérité scientifique, c'est faire de la mauvaise littérature. — Il n'est pas vrai que les travailleurs ne participent en aucune manière au patrimoine intellectuel et moral de la nation. A l'école, où il apprend à parler sa langue, le prolétaire reçoit une certaine culture d'un caractère national. Même, dans chaque pays, la classe productrice subit l'empreinte des traditions nationales plus profondément que la classe capitaliste. La comparaison du mouvement syndical d'un bout à l'autre du monde suffirait à le prouver : l'individualisme audacieux de la grande Révolution, l'âme belliqueuse de l'Empire napoléonien revivent dans le Syndicalisme révolutionnaire français [2]. — Il n'est pas vrai que tous les États soient également tyranniques : si les syndicalistes connaissaient par expérience l'oppression militaire et policière de la Russie ou de l'Allemagne, ils apprécieraient mieux la liberté française. — Il n'est pas vrai que l'ère des nations soit définitivement close; qu'elle ait fait place à l'ère des classes. Les ouvriers ont le droit, et peut-être le devoir, de s'intéresser à l'action sociale révolutionnaire plus qu'à l'action nationale patriotique; il ne s'en suit pas que les conflits entre peuples soient désormais impossibles, ni moins fréquents, ni moins aigus. Les peuples continuent à lutter entre eux comme les classes entre elles [3]. — Il est moralement bon

1. Le secrétaire adjoint de la Bourse du Travail de Rouen, *Mouvement socialiste*, octobre 1905, p. 228.

2. Hors de France, le Syndicalisme révolutionnaire n'a de représentants qu'en Italie, pays d'une mentalité assez voisine de la nôtre, révolutionnaire et belliqueuse.

3. L'un des intellectuels du Syndicalisme fait cet aveu, d'une délicate sincérité : « Il faut convenir que lorsque nous disons : l'ère des États est close pour faire place à l'ère des classes, ce n'est là encore, si j'ose dire, qu'une vérité dynamique, une vérité en puissance; c'est la courbe idéale du mouvement historique, ce n'est pas encore l'exacte et sévère réalité; ce que l'on constate

d'élargir la vie sentimentale de l'homme en lui présentant des ensembles de plus en plus vastes à aimer, la famille, la nation, l'humanité, l'animalité, l'univers; mais il est moralement mauvais d'opposer à un patriotisme qui peut être généreux l'égoïsme le plus mesquin : le syndiqué rouge qui a inventé cette formule d'une platitude plus que bourgeoise : « La patrie des ouvriers, c'est leur ventre et celui de leur famille[1] », que répondrait-il au syndiqué jaune trahissant ses frères en disant : « Ma classe c'est mon ventre »? A ce niveau de bassesse, plus de discussion possible. — Quant à ceux qui sacrifient l'amour de la liberté nationale à l'idéal, jugé plus noble, de la paix internationale et de la justice sociale, ils n'ont pas démontré que l'homme moderne ne puisse cultiver en harmonie ces sentiments dans son cœur. « On ne montre pas sa grandeur, dit Pascal, pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entredeux. » — « Dans une grande âme tout est grand[2]. »

Une vaste « centralisation planétaire » écraserait toutes les initiatives. La liberté politique, indispensable au progrès social, ne peut, dans l'état actuel du monde, être organisée que nationalement. Le Fédéralisme syndicaliste devrait accepter la nation comme un intermédiaire nécessaire entre la cité et la région, sociétés trop étroites, et l'humanité, société trop large. Mais l'antipatriotisme des Syndicalistes révèle à quel point leur manque ce sens du réel sans lequel il n'est pas d'action efficace. La division de l'humanité en

aujourd'hui, c'est une accentuation tout ensemble des antagonismes d'États et de classes, et les classes ouvrières sont encore trop peu avancées, trop loin de l'entière capacité politique, pour qu'on puisse dire que, de sitôt, elles auront raison des États. » (Éd. Berth, *Mouvement socialiste*, novembre 1905, p. 377.) Mais il ajoute qu'entre la division en États et la division en classes, « il faut choisir ». Comme s'il était impossible de reconnaître en même temps ces deux faits, aussi réels l'un que l'autre.

1. *Mouvement socialiste*, octobre 1905, p. 225.

2. Contrairement à l'opinion de ses camarades, qui croient devoir nécessairement choisir entre le sentiment national et l'amour de l'humanité, l'un des plus intelligents syndicalistes, le secrétaire de la Bourse du Travail de Montpellier, écrit : « Je comprends qu'on ait une certaine préférence pour le milieu ethnographique dans lequel on a toujours vécu, comme je comprends qu'on aime sa propre mère avant d'aimer les autres mères. (A une condition pourtant, c'est que par la vie qu'ils me feront, ce milieu ethnographique mérite ma préférence et cette mère légitime mon amour.) Mais de ce que j'aurai une préférence pour ma mère ou pour mon milieu ethnographique, il ne s'en suivra pas que je devrai aller tuer les autres mères, ni les fils des autres mères, ni les habitants des autres milieux ethnographiques. » (Niel, *Mouvement socialiste*, août 1905, p. 463-464.) Ainsi le sentiment national ne s'oppose pas nécessairement au sentiment humain; pas plus que le sentiment familial ne s'oppose nécessairement au sentiment national.

nations distinctes est un fait actuellement nécessaire; il ne suffit pas de nier un fait pour l'anéantir. Il ne suffit pas de nier la patrie pour supprimer les conflits internationaux. Des « monarchies de proie » guettent les libres nations pacifiques, convoitent leurs richesses. Qu'une guerre éclate : l'œuvre à peine ébauchée d'émancipation ouvrière sera, d'un coup, anéantie ; — comme jadis la guerre franco-allemande arrêta net, selon Kropotkine, le grand effort commencé par l'*Association internationale des travailleurs*. — La tyrannie étrangère pèserait lourdement sur la vie politique, économique, intellectuelle de la nation vaincue; c'est peut-être les plus ardents révolutionnaires qu'elle écraserait le plus lourdement.

La guerre entre nations, toujours possible, est-ce la grève générale militaire qui pourrait l'empêcher? — Certes la menace d'une grève des soldats peut, dans certains cas, être salutaire. Supposons qu'une bande d'hommes d'affaires, arrivés au pouvoir par un coup de chance, cherche à déchaîner une guerre agressive, métropolitaine ou coloniale, dans l'unique intérêt de quelques industriels ou de quelques spéculateurs : la classe ouvrière organisée devrait s'opposer à cette entreprise criminelle par tous les moyens : unie et puissante, elle pourrait, en menaçant d'ordonner aux syndiqués la désertion ou la révolte, briser l'odieux projet, rendre ainsi le plus grand service à l'humanité comme à la patrie. — Mais il serait dangereux de transformer en un principe toujours et partout valable une telle règle d'action utile en des circonstances exceptionnelles. Car le prolétariat n'est pas arrivé partout à la même puissance; il est loin de professer partout le même dédain pour les intérêts nationaux. La classe ouvrière d'un pays pacifique attaqué par un État despotique et militaire trahirait, en proclamant la grève des soldats, les intérêts les plus hauts de l'humanité, de la civilisation[1].

Tant que la guerre restera possible, les citoyens des nations les plus pacifiques doivent s'y préparer par le service militaire. S'il se répandait dans toute la classe ouvrière d'un seul pays, l'antimilita-

1. Le syndicaliste précédemment cité suppose qu'un pays despotique comme la Russie veuille conquérir un pays relativement libre comme la France : « Je ne désapprouverai pas, dans ce cas, ceux qui résisteraient par la guerre à cette déclaration de guerre... Pour les ouvriers français la guerre serait dans ce cas, plutôt une révolte qu'une guerre patriotique. » (Niel, *Mouvement socialiste*, août 1905, p. 456.) C'est reconnaître la réalité des nations et la valeur différente de leurs constitutions politiques; c'est aussi, en dépit de l'auteur lui-même qui se proclame antimilitariste, justifier la préparation à une guerre toujours possible.

risme affaiblirait assez ce peuple pour encourager les États voisins à le conquérir et le piller. Ainsi l'antipatriotisme, tant qu'il ne s'étendra pas à tous les travailleurs du monde entier, risque de perpétuer entre les nations un abominable état de guerre[1]. — Un internationalisme intelligent, sans nier les patries, sans prétendre anéantir leur originalité, sans risquer de ruiner leur autonomie, il chercherait à les rapprocher par de libres accords[2], à préparer l'apparition de vastes Fédérations internationales : les États-Unis d'Europe, précédant les États-Unis du Monde. Simultanément les peuples diminueraient leurs dépenses militaires ; un jour ils désarmeraient. C'est en consacrant à cette œuvre positive quelques-unes de ses énergies que la classe ouvrière, unie internationalement, pourrait contribuer à établir dans l'humanité un régime définitif de de paix, d'harmonie fraternelle.

1. Les syndicalistes français souhaitent d'étendre à tous les peuples leur antipatriotisme et leur antimilitarisme : « Notre devoir est tout tracé : développer de plus en plus, *dans tous les pays*, la conscience révolutionnaire chez tous les travailleurs, de façon qu'à toute déclaration de guerre les ouvriers soient de plus en plus à même de répondre dans tous les pays par une tentative de révolution sociale. » (Niel, *Mouvement socialiste*, août 1905, p. 457.) « Nous devons tendre à ce que la propagande antimilitariste et antipatriotique s'intensifie partout. Et pour enlever à nos bourgeois des arguments qui malheureusement portent parfois, nous adjurons, en toute occasion, les travailleurs des autres nations à nous imiter et à intensifier partout la propagande antimilitariste et antipatriotique. » (P. Delesalle, *Mouvement socialiste*, octobre 1905, p. 205.) Mais que faire, en attendant que les sentiments révolutionnaires et antipatriotiques soient développés également dans tous les pays? Rappelons que la *Fédération internationale des Syndicats* a refusé de mettre à l'ordre du jour de ses congrès le sujet « l'antimilitarisme » proposé par la C. G. T. française. Rappelons encore que le secrétaire de la C. G. T., Griffuelhes, partant de l'idée que « pour être efficace le mouvement antimilitariste doit être mené parallèlement des deux côtés du Rhin », essaya vainement, au moment du conflit marocain, d'amener la *Commission générale des syndicats allemands* à tenter en commun une grande manifestation en faveur de la paix. « La *Commission générale* donna une réponse négative, se retranchant derrière la *différence des buts* poursuivis par les mouvements syndicaux des deux pays. » (Robert Michels, Les Syndicalistes allemands et la guerre, *Mouvement socialiste*, février 1906, p. 129-130.)

2. Au nombre de ces accords internationaux il faut citer, comme particulièrement important, les accords sur les questions ouvrières. Un syndicaliste remarque très justement que « les principales questions à l'ordre du jour des congrès corporatifs ne peuvent être solutionnées que par l'entente internationale des travailleurs » ; il ajoute (reconnaissant involontairement le fait de la solidarité des classes à l'intérieur de la nation) que le principal argument des adversaires de la journée de huit heures, c'est que « cette mesure entraînerait l'infériorité industrielle de la France vis-à-vis des autres pays où les journées sont plus longues ». (L. Robert, secrétaire de la Fédération des Syndicats de peinture, *Mouvement socialiste*, octobre 1905, p. 223.)

*
* *

Le Syndicalisme révolutionnaire se présente comme une philosophie de l'action. Ouvriers, les syndicalistes ont bien analysé les caractères de l'action ouvrière; ils ont su découvrir quelle immense influence les travailleurs peuvent, dès aujourd'hui, exercer sur la société, par leur action directe, syndicale et coopérative. — Mais, ignorant la complexité des rapports sociaux et des intérêts nationaux, ils se sont à tort représenté comme possible cette grève générale expropriatrice qui doit leur ouvrir les portes de la société parfaite; ils ont méconnu le rôle nécessaire de l'État, l'utilité relative de l'action politique; ils ont cru à tort pouvoir réaliser la paix universelle par la propagande antipatriotique et antimilitariste. — A mesure qu'ils réussiront à grouper dans les Syndicats un plus grand nombre de travailleurs, ils étendront leur influence; ils révolutionneront la société par une action continûment féconde, qui leur fera oublier le rêve chimérique d'une catastrophe momentanée; assez forts pour dominer l'État, ils utiliseront l'action politique, comme tous les autres moyens de réduire l'oppression et la misère; quand ils travailleront à créer les institutions essentielles de la société future, ils comprendront la nécessité de maintenir libre le coin de terre où commence à se réaliser la justice. — Ainsi l'action éducatrice délivrera le Syndicalisme révolutionnaire des abstractions verbales, des exagérations naïves, des négations stériles qui diminuent la valeur et compromettent l'efficacité de cette haute doctrine, si sincère et si généreuse.

FÉLICIEN CHALLAYE.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE MARS 1907)

LIVRES NOUVEAUX

Psychologie du Libre Arbitre, *suivie de Définitions fondamentales*, par SULLY PRUDHOMME, de l'Académie française, 1 vol. in-16 de 175 p., Paris, Alcan, 1907. — Signalons d'abord les définitions qui terminent l'ouvrage (p. 85-172) et qu'une table alphabétique permet de consulter aisément. (Être. Exister. Chose. Condition. Analyse. Différence et ses dérivés : changement, événement, modification, variation, diversité. Sujet. Objet. Unité. Identité. Tout. Univers. Égalité. Équivalence. Essence. Rapport. Quantité. L'intrinsèque et l'extrinsèque. Évolution. Cause. Effet. Force. Processus. Synthèse. Substance. Nécessité. Absolu. Ame. Esprit, etc.). Ces définitions, comme bien on pense, sont de nature à soulever plus d'une discussion : aucun lexicographe ne devra les ignorer.

Aussi bien les lecteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale* connaissent déjà ces définitions, comme ils connaissent aussi l'essai sur le libre arbitre, qui occupe les quatre-vingt-cinq premières pages de ce petit livre. Cet essai est intéressant comme application de la méthode introspective pure. Non que la dialectique en soit bannie, mais parce que la dialectique est uniquement employée à se ruiner elle-même. La thèse de l'auteur est que nécessairement les jugements qui portent sur l'objet métaphysique sont contradictoires. « L'esprit humain, qui déduit de l'être métaphysique les propriétés de celui-ci... ne saurait former une idée adéquate d'aucune d'elles, car il est dépassé par chacune. Aussi n'essaie-t-il pas de les comprendre; il se contente de les définir par négation, en supprimant de ce qu'il comprend ce qui le lui rend compréhensible, la mesure qui le met à sa portée. Quand il raisonne... sur l'une quelconque de ces prémisses négatives, il raisonne donc sur ce qu'il ne comprend pas... ; forcément les conclusions lui sont aussi incompréhensibles que les prémisses » (p. 55). L'on voit assez que M. Sully-Prudhomme se montre ici disciple de Kant; mais ce qu'il y a de pénétration personnelle dans ce travail critique, le lecteur seul peut s'en faire une juste idée; car c'est dans le détail qu'est l'originalité d'un penseur.

La conclusion de cet essai, c'est que les objections élevées contre le libre arbitre ne sont après tout que des objections, tandis que le libre arbitre est un fait. Et ce travail fait voir, une fois de plus, *comment* le principal de la méthode introspective pure est une dialectique. Mais qui donc dira *pourquoi*?

Études de Morale positive, par GUSTAVE BELOT. 1 vol. in-8 de VII-523 p. Paris, Félix Alcan, 1907. — Dans ce volume sont réunies un certain nombre d'études (En quête d'une Morale positive. — L'Utilitarisme et ses nouveaux critiques. — La Véracité. — Le Suicide. — Justice et Socialisme. — Charité et Sélection. — Le Luxe. — Esquisse d'une Morale positive), dont la plupart sont déjà connues des lecteurs de cette *Revue*. On peut regretter que l'auteur ait conservé à son livre l'aspect d'un recueil d'articles, d'autant que ce livre présente en réalité une rigoureuse unité de doctrine, et un plan très net. Après une importante introduction concernant la méthode, viennent les exemples et après, l'analyse des exemples vient l'esquisse du système, qui termine heureusement l'œuvre. Ainsi sont exposées et expliquées, à différents points de vue, deux idées importantes : 1° « Il n'y a de conscience véritable que celle qui requiert une justification de ses décisions et la tire, non de l'opinion d'autrui, mais de la considération directe des choses ». La moralité suppose donc autonomie et rationalité. 2° La moralité est un donné,

Nous n'avons ni à l'imaginer ni à l'inventer. La morale suppose donc une induction régulière qui aura pour objet de déterminer la nature du contenu des règles qui constituent, pour chaque société, sa morale.

Ces deux conditions, sous leur forme abstraite, semblent s'exclure l'une l'autre; et M. Belot s'attache à faire ressortir ce conflit entre la Raison et le Fait. Mais, entre les deux, il refuse de choisir, et montre, par l'exemple, comment il faut les unir dans la recherche.

Ces quelques mots ne peuvent donner une idée de cette important ouvrage, auquel la *Revue* consacrera une *étude critique* spéciale. Signalons seulement ce qu'il y a de sincère, de pénétrant, et de direct, dans ces études de Morale positive, qui justifient bien leur titre. Ici vous ne trouverez ni ses argumentations en l'air, ni un programme trop vaste, ni des promesses trop vagues : M. Belot marchait depuis longtemps au combat, pendant que d'autres, comme dit Bacon, sonnaient de la trompette.

Psychologie et Éducation. — I : *Leçons de Psychologie*; II : *Applications à l'Education*, par F. Alengry. 2 vol. in-8 de xii-368 et ix-300 p., Paris, librairie d'éducation nationale, 1906. — Dans la pensée de leur auteur, ces deux volumes sont avant tout des « livres d'étude », des manuels, exclusivement destinés aux élèves des Écoles normales, aux futurs instituteurs et institutrices, « spécialement rédigés à leur intention » et comprenant des résumés, des sujets de devoirs, des lectures commentées, un plan de bibliothèque philosophique.

Mais, bien qu'ils ne s'adressent pas directement aux philosophes et aux psychologues, ces livres méritent à beaucoup d'égards de retenir notre attention.

Sans doute il n'y faut pas chercher des remarques bien neuves et bien originales. Sans doute on y retrouve à maintes reprises les défauts qui caractérisent ordinairement les manuels de ce genre. M. Alengry s'est cru obligé de suivre rigoureusement, littéralement, les indications du programme : adoptant toutes ses divisions, il s'est résigné souvent à nous présenter des banalités traditionnelles et sans grand intérêt (V. en particulier toute la théorie de la Sensibilité). Parfois même, pour continuer à serrer de près le programme, M. Alengry a consenti à perdre tout point de contact avec la réalité (insuffisance d'exemples concrets et d'observations expérimentales : tendance à rester dans un formalisme abstrait et idéologique, à simplifier outre mesure l'étude psychologique de la conscience, à la considérer d'un point de vue statique et atomistique, comme un ensemble de parties extérieures les unes aux autres).

De plus, M. Alengry s'est donné surtout pour but de « rechercher les règles propres à développer et à façonner un esprit, un cœur, une volonté » : sa psychologie tend à être essentiellement pédagogique. Cette préoccupation constante des applications pratiques a l'avantage de ne pas séparer l'individu du milieu social où il doit vivre et produire, et il est certain qu'en écartant résolument tous les systèmes et toutes les controverses doctrinales, M. Alengry a allégé beaucoup son exposé. Mais aussi, en s'abstenant volontairement de toute vue systématique sur la conscience ou sur la volonté, il a donné à son livre un aspect un peu fragmentaire et superficiel qui le fait ressembler parfois à une collection de conseils et de recettes pratiques, en général vagues et formelles, auxquelles manque la base solide d'une morale précise et positive.

Ces réserves faites, il faut louer comme il le mérite, le travail de M. Alengry, et lui savoir gré de ses efforts consciencieux pour exposer, sous une forme élémentaire, succincte et pourtant très vivante, les résultats les plus essentiels et les plus suggestifs de la science psychologique. A ce point de vue, on peut laisser de côté le volume de Pédagogie, qui, en dehors de quelques études curieuses de Psychologie infantile (sur les jeux des enfants en particulier), ne renferme rien de bien saillant. Au contraire, le volume de Psychologie contient un certain nombre de chapitres fort intéressants sur l'intelligence. On y trouve des indications très exactes et très profondes sur les principales opérations de l'esprit (association des idées, p. 175 sqq.), et, au lieu de la description classique de l'entendement, un tableau très remarquable de l'activité intellectuelle s'efforçant de dominer, de comprendre et de construire l'univers. De ce tableau se dégage une apologie de l'esprit scientifique, esprit de libre recherche et de critique; et l'affirmation de la valeur de la Science, de son caractère désintéressé et émancipateur, affirmation qui contraste heureusement avec le Pragmatisme contemporain. Il s'en dégage aussi une conception précise de la Raison, un rationalisme expérimental à la manière kantienne, qui voit dans la Raison la nécessité mentale de « ramener à l'unité de la conscience une multiplicité de phé-

nomènes », « de mettre de l'ordre en toutes choses, pensée, nature, science, conduite »; rationalisme hardi et vraiment moderne qui s'oppose à la fois à l'empirisme et à l'ancien dogmatisme par une théorie dynamiste et relativiste de la vérité.

Tous ces passages, relatifs à la théorie de la connaissance (auxquels il faut joindre aussi un excellent chapitre sur la liberté de la volonté), méritaient d'être signalés, car ils accroissent singulièrement la valeur et la partie philosophique de ces leçons de Psychologie, et en rendent la lecture très utile et très profitable.

Malgré leurs lacunes nombreuses et leurs imperfections, ces livres simples, sans prétentions, facilement assimilables, forment donc, à côté de tant de manuels aux allures lourdes, pédantesques et dogmatiques, un ensemble clair et satisfaisant, ne visant pas à être complet, mais plutôt à « se faire compléter », nous proposant un idéal très élevé de Raison et de Solidarité, conforme enfin aux aspirations généreuses de l'auteur et susceptible de « servir efficacement la cause de la Vérité, de la Philosophie et de la Démocratie ».

Causeries psychologiques (deuxième série), par VAN BIERVLIET. 1 vol in-8 de 165 p., Paris, Alcan, 1906. — « Comme les précédentes, ces causeries ne s'adressent pas aux psychologues expérimentateurs, mais au grand public; à tous ceux que les questions de psychologie, et celles notamment qui sont connexes à la pédagogie, intéressent de quelque façon ». Elles portent sur l'évolution de la psychologie au XIXe siècle, le sens musculaire, l'éducation de la mémoire à l'école, la mesure de l'intelligence; et fournissent sur chacun de ces sujets un exposé bref, clair et amplement informé, du point de vue de la psychologie expérimentale.

Mysticisme et Folie, par M. le docteur A. MARIE. 1 vol. in-8 de 319 p., Paris, Giard, 1907. — Il y a deux parties dans ce livre. La première (Généralités sur l'origine des conceptions religieuses et mystiques) est confuse ; l'auteur a fait un effort sérieux de documentation, mais on le sent très insuffisamment armé pour la solution d'un problème aussi difficile et aussi complexe. La deuxième (Généralités sur les psychoses mystiques et religieuses) renferme des études et des documents intéressants sur les délires religieux dépressifs; les psychoses religieuses progressives évoluant vers la théomanie; les démences à forme mystique. En somme il y a dans ce livre l'étude sérieuse, faite par un aliéniste, des faits positifs, et une étude d'ensemble qui est très loin d'avoir la même valeur.

Religion. Critique et Philosophie positive chez Pierre Bayle, par JEAN DELVOLVÉ. 1 vol. in-8 de 445 p., Alcan, 1906. — Le livre de M. Delvolvé est une excellente étude, conçue suivant une méthode critique rigoureuse, où la richesse et la précision du détail ne nuisent pas à l'unité de l'ensemble. M. Delvolvé, en effet, ne se contente pas d'analyser les idées de Bayle en relation avec sa vie, son temps et les philosophies antérieures; il en montre l'unité, il en fait ressortir la portée philosophique; il les met en rapport avec le temps présent. Nul doute, par exemple, que Bayle n'ait fourni à M. Delvolvé quelques-unes des inspirations essentielles de son livre sur l'organisation positive de la conscience morale, dont il a été rendu compte ici même.

Deux parties dans cette étude : Bayle avant le Dictionnaire, Bayle dans le Dictionnaire. Chacune de ces deux parties se divise elle-même en plusieurs sections. D'abord la période de formation de la pensée de Bayle (1647-1681) : éducation, études, premiers rapports avec Jurieu à Sedan, correspondance, premiers écrits; les thèses philosophiques de 1675, les *Remarques sur les cogitationes Nationales de Deo, animo et malo de Poiret* (1679), la *Dissertation sur l'Essence des corps* de 1680. Bayle y apparaît comme un disciple de Descartes, mais comme un disciple indépendant. Il soutient le principe de la physique cartésienne, la définition du corps par l'étendue, mais ne croit pas que cette définition nous fasse connaître l'être même, la substance corporelle. En la réduisant à une valeur purement phénoménale, il croit ouvrir les voies à un rapprochement des partis religieux divisés sur la question de la transsubstantiation. Sa philosophie est déjà une philosophie critique, ennemie de tout dogmatisme; son action s'affirme comme supérieure à tous les partis. « Il n'a rien du rhéteur brillant et superficiel que ses ennemis voulaient voir en lui; mais tout le long de sa vie, à travers les occasions les plus diverses, son esprit chemine dans le sillon qu'il se trace, qu'il approfondit et prolonge sans perdre jamais la direction qui est la sienne propre » (p. 34).

Forcé de s'exiler, Bayle se retire en Hollande. Il y publie les *Pensées diverses sur la Comète* (1681), la *Critique générale de l'Histoire du Calvinisme de Maimbourg* (1682), les *Nouvelles lettres critiques* (1685), les *Nouvelles de la République des lettres* (1684-87). *Ce que c'est que la France catholique sous le règne de Louis le Grand* (1685),

le *Commentaire philosophique et son supplément* (1686-87). M. Delvolvé analyse ces ouvrages : il y montre Bayle s'affirmant de plus en plus comme un penseur affranchi des dogmes étroits du protestantisme, en rapports directs avec des catholiques éminents, comme Malebranche ; ainsi s'annonce le conflit qui éclatera bientôt entre Bayle et les protestants dogmatiques comme Jurieu. « En combattant l'intolérance catholique par des raisons philosophiques, il découvre l'intolérance protestante; en déniant les droits absolus de la vérité catholique, il ébranle le fondement de toute vérité religieuse. En face de la critique et de la morale rationnelles, les deux religions sont solidaires » (p. 83).

Une troisième section dégage de tous ces écrits leur contenu philosophique à l'époque du Commentaire. M. Delvolvé se refuse à voir en Bayle un sceptique : « En réalité, si l'on veut désigner Bayle par un nom qui caractérise réellement la forme de sa pensée il faut renoncer au terme ambigu et suranné de sceptique. Bayle est un critique au sens moderne du mot » (p. 86). Bayle constate l'incertitude des opinions humaines, que nous n'admettons la plupart du temps que sur la foi de l'autorité; mais la raison peut se dégager de la coutume, elle peut se poser en tribunal indépendant. Bayle admet le critérium cartésien de l'évidence; mais l'évidence n'est pas forcément absolue : il y une évidence absolue et une évidence relative (p. 89). Les vérités absolument évidentes sur les propriétés des nombres, les premiers principes de la métaphysique (axiomes conçus à la façon cartésienne), les démonstrations de géométrie. Les vérités contingentes sont les vérités historiques : l'esprit de parti se mêle inévitablement aux rapports historiques; l'historien est difficilement impartial; on n'atteint la vérité en histoire qu'à force de critique (p. 94 sqq). Voilà pour la doctrine théorique de Bayle. Sa doctrine pratique s'inspire de principes analogues. Il se défie des spéculations métaphysiques en morale : il sépare absolument la théorie de la pratique. Les athées sont capables de bonnes mœurs (p. 98). « L'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre par les connaissances générales de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose lorsqu'il est sur le point d'agir » (p. 99). On reconnaît là l'idée maîtresse du positivisme moral contemporain tel que M. Rauh le conçoit. Ce jugement particulier est inspiré beaucoup plus par la passion que par la raison. Cette raison même est déjà la raison pratique de Kant, absolument distincte de la raison théorique. « La raison, dans ses axiomes pratiques, est la norme immuable de la vérité morale » (p. 100). Bayle la définit de la même façon que Malebranche, comme une révélation naturelle, comme une raison universelle, une honnêteté commune. Mais ce sont les passions qui forment le fond de la nature humaine. La passion n'est pas, comme le croyaient les cartésiens, une obscure intelligence. La passion est un principe d'action original, qui coexiste avec la raison. La passion sans doute est le mal; mais le bon ordre moral peut se réaliser par les voies du mal même (providentialisme naturel) (p. 103) C'est la passion qui pousse l'homme à créer l'homme, les filles à se marier, les familles à rester unies, les hommes à rester unis en société. La raison morale se dégage peu à peu de la passion et de l'expérience passionnelle : elle se pose alors comme universelle. La raison morale de Bayle est déjà la raison pratique de Kant (p. 109 sq.).

La quatrième section de la première partie nous fait assister à la lutte de Bayle contre Jurieu, au conflit inévitable du rationalisme baylien avec l'orthodoxie réformée.

La première section de la deuxième partie est une analyse très précise des idées de Bayle dans le *Dictionnaire historique et critique* (1692-97), dans la continuation des *Pensées diverses* (1704), dans la *Réponse aux questions d'un provincial* (1704-1705), dans les *Entretiens de Maxime et de Thémiste* (1706). Nous ne pouvons suivre M. Delvolvé dans le détail de cette étude : voir surtout la critique du spinozisme (p. 259 sq.), la critique de la théologie chrétienne (p. 266 sq.), la réfutation par Leibnitz de la critique baylienne de la Providence (p. 324 sq.).

Enfin la deuxième section de la seconde partie dégage les idées positives de Bayle. Elles constituent une véritable théorie de la nature humaine. Les idées bayliennes d'avant le Dictionnaire prennent dans le Dictionnaire une forme plus systématique. Bayle recourt à des preuves de faits, arguments des voyageurs, observations faites sur les sauvages, pour démontrer qu'il peut y avoir, hors des principes de l'orthodoxie théologique et religieuse, hors même de toute théologie, de bonnes mœurs et des morales pures. Puis, recherchant les sources positives des mœurs, il nie tout d'abord que la religion soit l'une de ces sources. En effet ni la religion chrétienne, ni les religions païennes

ne donnent de bonnes qualités à la divinité (p. 383 sq.); elles n'établissent pas la justice distributive des peines et des récompenses (doctrine chétienne de la grâce) (p. 384); elles ne sont pas desservies « par un petit nombre de gens d'élite que leur sagesse rende vénérables » (p. 385); elles sont sujettes aux schismes, provocatrices de désordre, causes responsables de l'intolérance (p. 385 sq.); Bayle croit que la nature humaine primitive était meilleure que l'humanité civilisée (p. 389); mais il ne fait pas de cet état primitif de l'humanité l'abus qu'un Rousseau en fera après lui : il s'en tient aux faits qu'il pense constater. Le passage de la liberté primitive à l'organisation sociale se fait par le simple jeu des passions humaines : l'homme fuit l'anarchie dans l'intérêt de sa conservation. La civilisation, d'ailleurs, si elle engendre les vices, développe aussi les passions qui leur font contrepoids (p. 392 sq.). A ces considérations sur le développement naturel de l'humanité, Bayle superpose une véritable morale indépendante. Le vice et la vertu sont des « espèces différentes » de l'activité naturelle de l'homme; Bayle trouve les lois de leur production dans la nature même de l'esprit humain. C'est un fait qu'il existe des lois de notre volonté, les règles sont fournies par la raison, et c'est pourquoi la plus générale d'entre elles est que nous devons nous soumettre à notre raison. Mais ces lois ne varient-elles pas avec les sociétés? Bayle croit que cette variabilité n'est pas absolue, et qu'il y a « des règles générales des mœurs, maintenues dans toutes les sociétés civilisées » (p. 401). C'est en cela que son rationalisme est, dans toute la force du terme, un rationalisme positif.

M. Delvolve conclut en mettant la morale baylienne en rapport avec la morale cartésienne, dont elle est issue, et la morale kantienne, qu'elle annonce; il fait ressortir ses affinités avec le criticisme et le positivisme moral contemporains : il faut le louer d'avoir su « rendre à l'œuvre de Bayle, si parente des formes actuelles de la pensée philosophique, la place qui lui appartient dans l'histoire de la philosophie française » (p. 431).

L'Hypnotisme et le Spiritisme, par le Dr Joseph Lapponi (deuxième édition), 1 vol. in-16 de IV-290 p., Paris, Perrin, 1907. — Le but que se proposait le docteur Lapponi dans cet ouvrage était de mettre à la disposition de tout homme cultivé ce qu'on a besoin de savoir sur les faits aujourd'hui indiscutables de l'hypnotisme et du spiritisme. Quant aux théories auxquelles ces faits ont donné naissance, l'auteur n'y touche que dans la mesure où cela est nécessaire pour la clarté de l'exposé.

Dans le chapitre I nous trouvons rapportés les principaux témoignages relatifs à la réalité des faits hypnotiques ou spirites constatés depuis l'antiquité jusqu'à nos jours; le démon de Socrate est rangé sans hésitation au nombre de ces derniers. Les chapitres II et III sont consacrés à la description des faits hypnotiques et spirites. La description des faits hypnotiques est très simple et bien présentée. Quant aux faits spirites rapportés sur l'autorité de savants comme Crookes, Wallace, etc., le docteur Lapponi ne les soumet pas un instant à une critique précise; il les admet sans contrôle personnel, comme il admet, dit-il, l'existence du détroit de Magellan. Tous les phénomènes de médiumnité, lévitation, télépathie doivent être admis au même titre que les autres faits scientifiques. Quant à l'explication qu'on peut en donner, elle diffère selon qu'il s'agit d'hypnotisme ou de spiritisme, car les deux ordres de phénomènes sont radicalement différents. Tout l'effort de l'auteur va à démontrer que les faits hypnotiques ne sont pas surnaturels — ce dont on se doutait un peu depuis Charcot. Et d'autre part une démonstration en sens inverse cherche à établir qu'il est absurde d'expliquer les faits spirites par des lois naturelles. Le spiritisme nous met directement en relation avec le surnaturel. Enfin au point de vue social on peut admettre l'hypnotisme comme un instrument ou un procédé de thérapeutique, jamais pour lui-même. Le spiritisme au contraire présente beaucoup d'inconvénients et pas un seul avantage; il a été introduit en Italie, pays calme et équilibré, par des importations de pays névropathiques et déséquilibrés comme l'Amérique, l'Angleterre et la France. Le spiritisme doit donc être proscrit. Seuls quelques savants pourront être autorisés à l'étudier à condition qu'ils ne prennent aucune part à la production des phénomènes.

Tel est en résumé le contenu de ce livre clair et simplement exposé. Il n'apporte sur la question aucun fait nouveau, ni aucune analyse nouvelle; et quant aux conclusions dogmatiques de l'ouvrage on jugera sans doute inutile de s'être appliqué à démontrer que l'hypnotisme est un phénomène naturel; et l'on ne trouvera sans doute pas d'autre part que l'étonnement en présence des phénomènes spirites soit un motif suffisant pour leur conférer un caractère surnaturel.

Essai sur l'Histoire des Doctrines du Contrat social, par Frédéric Atger, licencié ès lettres, docteur ès sciences politiques et économiques, 1 vol. in-8 de 432 p., Paris, Alcan, 1906. — C'est avec une intention bien marquée que l'auteur a écrit : *Histoire des Doctrines* et non pas : *Histoire de la Théorie du Contrat Social*. Très justement M. Atger montre dans son introduction (p. 7-14) qu'il n'y a pas *une* théorie, mais bien *des* théories du Contrat social, théories souvent opposées, et aboutissant à la justification logique des régimes politiques les plus différents, depuis le despotisme absolu (Hobbes) jusqu'à la démocratie (J.-J. Rousseau). Aussi, en présence de la diversité des doctrines, il renonce avec beaucoup de raison à suivre l'évolution logique du type idéal du Contrat social : il se place simplement devant les faits, et les interroge, au lieu de chercher à les faire entrer de force dans quelque conception *a priori*.

L'ouvrage est divisé par grandes périodes historiques : division volontairement arbitraire, ne réclamant, pour justification, que la simplicité et la commodité. Nous ne pouvons naturellement entrer dans le détail de tous les systèmes étudiés. Retenons seulement une loi qui semble se dégager de cet examen historique : c'est que les doctrines du Contrat Social reflètent visiblement l'état politique des divers milieux où elles apparaissent. Dans l'antiquité, le Contrat social est envisagé d'un point de vue démocratique : c'est un *pactum societatis*. Au moyen âge, il s'agit d'étudier l'intervention de Dieu dans la Cité : le Contrat devient un *pactum subjectionis*. La Réforme voit s'élever de nombreuses théories monarchomaques, etc. — M. Atger termine son livre en dégageant la nature et la portée de l'idée de Contrat social. Cette idée est « un postulat de morale sociale qui cherche à se justifier dans les institutions existantes et qui prend ses origines dans les formes contractuelles de la société » (p. 409-410). Très documenté, écrit d'une façon sobre et claire, ce livre constitue, en résumé, un précieux instrument de travail.

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (Erster Band); par Ernst Cassirer, 1 vol. in-8 de xv-608 p., Bruno Cassirer. Berlin, 1906. — M. Cassirer se propose de retracer l'évolution du problème de la connaissance dans les temps modernes, depuis la Renaissance, jusqu'au système de Kant. Cette philosophie marque en effet un terme relatif dans cette évolution : en elle viennent s'unir les deux grands courants représentés et par l'idéalisme de Leibniz et par la science de la nature de Newton. Aussi bien, c'est le meilleur moyen d'étudier le problème de la connaissance : la philosophie, par son progrès même, a dû abandonner la conception naïve, suivant laquelle l'esprit se bornerait à refléter une réalité donnée et ordonnée en elle-même, son activité consistant simplement à en faire revivre l'image; elle a montré de plus en plus qu'il y a dans le savoir non pas seulement reproduction, mais élaboration et information de la matière de notre savoir. On ne mesure plus la vérité de nos représentations à la chose, mais à l'exigence de cohérence interne et d'absence interne de contradiction. Les éléments de l'être, atomes et mouvements atomiques, que la science accepte sans plus, sont des créations intellectuelles, et la tâche de la philosophie est précisément d'expliquer ces créations intellectuelles. Or, qu'est-ce qu'expliquer ainsi la connaissance, sinon montrer la constitution progressive au cours de l'histoire, des concepts et principes scientifiques, l'information des notions de nature, d'esprit, d'infini, d'absolu, d'harmonie, de force, de loi, etc.?

Le premier volume ne comprend que les origines de la philosophie moderne et l'exposé du cartésianisme. Une introduction rappelle les principales positions de la philosophie grecque dans le problème de la connaissance, et prépare ainsi le premier livre de l'ouvrage : la Renaissance du problème de la connaissance. C'est d'abord l'exposé des conceptions de Nicolas de Cusa, puis l'humanisme et la lutte des doctrines platoniciennes et aristotéliciennes, avec Plethon, Ficin, Pomponace, Zobarella, Valla, Vives, Ramus, de la Mirandole, enfin le courant sceptique, avec Montaigne et Charron. Le second livre, « La découverte du concept de la nature » (p. 189-360) porte sur les philosophies de la nature : conception du monde organisme, avec Paracelse, psychologie de la connaissance, avec Fracastoro, Telesio, Campanella; — concepts de l'espace et du temps chez Cardan, Scaliger et Telesio; — la naissance de la science exacte, avec Vinci, Kepler et Galilée, — le système du monde copernicien et la philosophie de Bruno. Le troisième livre (p. 375-517) expose l'établissement de l'idéalisme, avec la philosophie cartésienne : car Descartes, dans sa *Logique* et dans sa *Théorie de la science*, exprime cette tendance générale

de la connaissance dans les temps modernes : qu'il faut dans la science remplacer le concept de substance par le concept de fonction, et sa physique, si elle est inexacte dans la forme spéciale qu'elle a revêtue, était bien fondée dans son principe. Le livre se termine par l'examen des conceptions de Malebranche, de Pascal, de Bayle.

Le texte de l'ouvrage est suivi de notes nombreuses, renvoyant aux textes des différents auteurs et donnant même un assez grand nombre d'extraits des différents philosophes.

Histoire de la philosophie moderne, par Harald Höffding, traduit de l'allemand par P. Bordier, préface de M. V. Delbos, tome second. 1 vol. in-8 de 620 p., Paris, Alcan, 1906. — Ce deuxième volume comprend : la philosophie des lumières en Allemagne et Lessing. — Emmanuel Kant et la philosophie critique. — La philosophie du romantisme. — Le positivisme. — La philosophie en Allemagne (1850-1880). Aux philosophes contemporains, et en particulier aux philosophes français, M. Höffding a consacré un petit ouvrage, dont une traduction française sera bientôt publiée.

Les parties les plus remarquables de ce second volume, et où l'on retrouve au plus haut degré les qualités de finesse et de pénétration qui sont propres à M. Höffding, sont celles qui ont trait à « la transition de la spéculation romantique au positivisme et à la croyance positive » (livre VIII, partie D), et à la philosophie en Allemagne (1850-1880 — livre X). Mais faut-il répéter, à propos de ce second volume, les éloges que nous avons adressés au premier, alors que le mérite de l'ouvrage est universellement connu ?

Qu'il nous soit permis plutôt d'adresser une critique à M. Höffding et de regretter que l'auteur, en raison même du point de vue auquel il a choisi de se placer, n'ait pas toujours été aussi objectif que nous le souhaiterions dans l'appréciation de certaines doctrines, et principalement des doctrines métaphysiques. L'exposé de la philosophie de Hegel n'est-il pas trop sommaire? Et, dans le chapitre consacré à Kant, M. Höffding donne-t-il toujours une idée exacte de la philosophie critique? Bornons-nous à montrer, par deux exemples, en quel sens l'exposition de M. Höffding ne nous satisfait pas absolument. M. Höffding remplace les termes de déduction métaphysique et de déduction transcendantale par ceux de déduction subjective et de déduction objective; et il voit dans la déduction subjective une méthode psychologique. N'est-ce pas rendre inintelligible le sens et la portée aussi bien des intuitions pures que des catégories? Et voici notre seconde remarque, en corrélation directe avec la première. Il ne semble pas que M. Höffding ait saisi les rapports profonds qui lient chez Kant la raison théorique et la raison pratique. M. Höffding écrit (p. 83, *sub finem*) : « Comme d'après Kant les formes s'acquièrent au moyen de l'analyse de l'expérience, elles ne peuvent se séparer des phénomènes et être posées comme leur contraire absolu. Les formes ne sont pas intelligibles, elles sont acquises au moyen de l'abstraction et de l'analyse, et ne peuvent être regardées que comme appartenant au monde où elles ont été trouvées ». Ces formules n'expriment pas à vrai dire la pensée de Kant. Dans le chapitre de la Critique de la Raison Pratique intitulé : « D'une extension possible de la raison pure » en particulier, Kant insiste sur cette idée que, si les catégories ne fondent des connaissances que lorsqu'elles s'appliquent à l'expérience, lorsqu'elles correspondent à une expérience possible, que si, d'autre part, le fait qu'elles peuvent s'appliquer à l'expérience est une garantie de leur valeur, cependant elles ne dérivent pas de l'expérience et ont un sens en dehors de la considération de l'expérience même. En regardant les catégories comme tirées par abstraction de l'expérience, on les dénature, et on rend difficilement intelligibles toutes les thèses de la raison pratique.

Thought and Things, a study of development and meaning of thought, or Genetic Logic by James Mark Baldwin. Vol. I. Functional Logic, or genetic theory of knowledge. 1 vol. de xiv-273 p., Londres, Swan Sonnenschein and C°, 1906. — L'ouvrage entier formera trois volumes de la *Bibliothèque de Psychologie expérimentale*, publiée sous la direction du Dr Toulouse. Le premier sera intitulé : *Le Jugement et la Connaissance*; *Logique fonctionnelle*; le second : *Logique expérimentale*; le troisième : *Le Jugement et la Réalité*; *Logique réelle*. Ces trois volumes constituent un essai de logique *génétique*.

Cette logique génétique se distingue et de la logique formelle et de la logique dialectique des métaphysiciens. La logique, entendue au sens de logique formelle, est une science sans application possible au réel, car le logicien part de certaines suppositions manifestement démenties par la réalité. Il admet par exemple que les termes sur lesquels il raisonne sont fixes, invariables pendant

toute la durée du raisonnement, strictement définis : aussi peut-il procéder par substitution de termes identiques. Il admet encore que tout ce qui ne satisfait pas aux prétendues « lois de la pensée », par exemple au principe de raison suffisante, est absurde et inintelligible (p. 4 et 5). Immédiatement on peut conclure que tout ce qui est processus mental, ou expérience au sens le plus général, est exclu du domaine de cette logique. Car point d'expérience où les termes se maintiennent identiques à eux-mêmes et qui soit conforme de tout point aux « lois de la pensée ».

D'autre part, entendue au sens de dialectique par certains métaphysiciens tels que Hegel, la logique devient une tentative pour déduire des facultés mêmes de la connaissance des affirmations relatives soit au sujet, soit à l'objet, un effort pour passer de la pensée à la réalité. Rien de plus opposé aux tendances d'un psychologue biologiste qui voit dans la pensée le produit d'une évolution dirigée partiellement au moins par des facteurs externes, physiques et sociaux (p. 6-9). Le psychologue réclame donc une méthode qui décrive la pensée avant de l'interpréter, détermine son rôle dans la constitution de la connaissance, au lieu de permettre que cette pensée détermine la place de tout le reste. Il réclame une logique qui se constitue en respectant dans l'observation et l'hypothèse les mêmes règles qu'on applique dans les autres sciences empiriques, surtout dans les branches connexes de la psychologie génétique (p. 9). Cette logique génétique sera une théorie de la connaissance étudiée dans son développement *continu*, en tenant compte : 1° des facteurs actifs de développement (intérêt, dispositions, tendances); 2° des facteurs ou coefficients de *contrôle* qui dirigent ce développement et le maintiennent dans de certaines limites; 3° de la validité de la connaissance à chaque stade de son développement (présentation pure, mémoire, imagination, simulation dans le jeu, etc.). La notion de contrôle est définie p. 31 et 57 : « Par contrôle on entend les corrections, les limitations, la réglementation imposées aux démarches constructives de l'esprit. »

Trois grandes questions feront l'objet des trois volumes que comprendra l'ouvrage complet :

1° D'abord la fonction de la connaissance doit être étudiée en elle-même, comme une autre fonction ; il faut décrire les diverses démarches qui la constituent. Cette étude purement psychologique répond à la question : De quelle manière pensons-nous, de quelle manière la connaissance est-elle formée?

2° Ensuite se pose une question plus générale, qui nous oblige à sortir de la psychologie proprement dite pour puiser des renseignements dans la biologie et dans la sociologie; quels facteurs ont contribué à cette formation?

3° Enfin quel est le résultat de ce progrès, de cette évolution de la connaissance? A quels objets divers la pensée s'applique-t-elle, quelle valeur doit être attribuée à ces objets, soit au point de vue de la conduite et de l'action, soit au point de vue spéculatif? L'effort pour répondre à cette question peut aboutir à nous faire reconnaître que le sens dernier de l'expérience, celui qui inclut tout le reste, se trouve, non pas dans les modes logiques de la pensée, mais dans un mode supra-logique, esthétique ou même mystique. Ce qui justifie l'épigraphe : « τὸ καλὸν πᾶν ».

Sans suivre dans le détail les analyses subtiles de notre auteur, essayons de dégager sa méthode. La science génétique postule la continuité, et ce respect de la continuité l'oblige à multiplier les intermédiaires pour suivre pas à pas le développement d'une fonction. De là une apparente contradiction entre l'intention de l'auteur et le résultat: le partisan de la continuité semble se complaire dans les divisions et les subdivisions; il distingue de très nombreux *modes* de la pensée et on pourrait croire qu'il morcelle l'esprit humain en facultés si on perdait de vue sa conception du mode. « Le mode n'est pas un concept, ou plutôt c'est une sorte de concept fluide, élastique qui se prête au développement de la réalité et la suit en quelque manière dans son mouvement; tout mode enveloppe en en outre les facteurs actifs de la progression vers le mode qui lui succède » (ch. II).

Le partisan d'une logique génétique ne perd jamais de vue certains postulats, certains axiomes méconnus par la science atomistique, statique, qui décompose l'être vivant et pensant en éléments inertes et stables. Et très suggestive est la liste des sophismes que dresse Baldwin en regard de la liste de ces postulats et de ces axiomes. Ainsi la science génétique proclame que tout phénomène est une synthèse originale dont les phénomènes antérieurs ne peuvent rendre compte pleinement. Donc les formules d'une science ne doivent pas être transportées à une autre, les classifications sont propres à chacune; seule l'observation directe

instruit. La logique du devenir ne s'exprime pas en propositions convertibles. Elle ne dit pas : A est A, mais A devient B, d'où il ne suit pas que B devienne A. En particulier tout processus psychique est continu, ne peut être traité ni comme une pure création, ni comme le simple résultat d'une cause antérieure plus simple. Le principe de causalité engendre des erreurs en psychologie, puisqu'il affirme que l'effet n'est rien de plus que sa cause.

La tâche consiste donc à partir de la pensée la plus vague, la plus inconsistante, la plus indistincte qu'on puisse concevoir, de cette « expérience pure » si finement décrite par W. James (*Journal of Philosophy*, etc., 1905) : « Expérience pure est le nom que je donne à l'afflux original de la vie consciente avant que la réflexion ait apporté ses cadres. Seuls les enfants nouveau-nés, les personnes dans un demi-coma par l'effet du sommeil, des drogues, de la maladie ou de quelque traumatisme peuvent avoir cette expérience pure où l'on perçoit quelque chose sans pouvoir le définir telle chose et de manière cependant que cela puisse devenir n'importe quoi; expérience qui enveloppe l'un et le multiple, mais suivant des points de vue non encore précisés, susceptible de changement total et pourtant si confuse que les phases s'interpénètrent sans qu'il soit possible de saisir des points d'arrêt ou de variation... » Le psychologue partira de cette conscience sans dualisme et en suivra le développement à travers les modes de la présentation pure, de la mémoire, de l'imagination, de la simulation (jeu), jusqu'aux formes supérieures de la réflexion, du jugement moral et du jugement esthétique. Ce développement est guidé par deux formes opposées de contrôle qui le maintiennent dans une voie déterminée. Tantôt il apparait surtout dirigé par le contrôle externe (influence du milieu, données sensibles), tantôt surtout dirigé par le contrôle interne (intérêt, dispositions, tendances), tantôt oscillant pour ainsi dire entre les barrières naturelles que lui opposent ces deux formes de contrôle. Par ce va-et-vient entre ces deux obstacles opposés se prépare la grande distinction du moi et du non-moi nécessaire aux modes supérieurs de la réflexion, de la vie morale et de la vie esthétique.

Il est prématuré de porter un jugement sur ce volume que deux autres doivent suivre. Cette conception d'une psychologie respectueuse de la vie qu'elle étudie, cet effort pour suivre le mouvement de la pensée sans l'arrêter ne sont pas complètement inconnus en France. L'auteur cite dans sa préface le nom de M. Bergson et en effet tous les admirateurs de la philosophie de M. Bergson se sentiront attirés par cette tentative originale pour assouplir les concepts trop rigides de la théorie de la connaissance, pour se débarrasser des idées toutes faites, pour renouveler la logique par un sens psychologique des plus affinés. Attendons la traduction française que prépare un jeune maître très pénétré de la pensée de l'auteur pour mieux apprécier la valeur de l'exposition même, qui nous paraît jusqu'ici abstraite et obscure, dépourvue de ces qualités de souplesse que requiert une pensée subtile et que possèdent à un si haut degré W. James et M. Bergson.

The syllogistic philosophy or Prolegomena to Science by Francis Ellonwood Abbott, ph. d., 2 vol. de xv-317 et 371 p., Boston, 1906. — Ces deux volumes sont la publication posthume d'un système original de métaphysique positive. L'auteur a pris comme point de départ la doctrine d'Aristote, ainsi que le titre l'indique : le syllogisme est la forme rigoureuse de la science, le syllogisme implique la certitude. Mais, à ses yeux, il y a dans l'aristotélisme un paradoxe qui a faussé toute la spéculation rationaliste jusqu'à l'avènement du darwinisme, c'est la subordination de l'individu à la forme spécifique, c'est l'impersonnalisation de l'esprit jusqu'à l'acte du Noûs. Le fondement ultime, c'est donc l'individu, le sujet personnel de la pensée, mais à la condition expresse de s'y tenir, de ne pas considérer ce sujet comme un terme relatif à un objet, de ne pas tomber dans la contradiction des kantiens, qui ont toujours placé, au delà du moi, un non-moi inaccessible. C'est pourquoi l'auteur substitue-t-il au postulat cartésien du *Cogito* cette formule qui implique l'objectivité de la pensée : *La connaissance existe.* Or la connaissance implique la nécessité de dépasser l'individu isolé pour le rattacher à l'ensemble des individus, pour fonder l'unité de ces êtres sur le moi absolu. Le *je suis* est dans le *nous sommes*; le *nous sommes* est dans le *je suis*; — le premier terme étant entendu dans le sens humain, le dernier dans le sens de l'absolu moral. Telle est la forme intéressante que M. Abbott donne au syllogisme de la philosophie. Grâce à ce type fondamental se justifient et le syllogisme de l'être, c'est-à-dire l'évolution des conséquences à partir des prémisses, et le syllogisme de la pensée, c'est-à-dire l'involution des antécédents dans la conclusion,

et le rapport de ces deux syllogismes, c'est-à-dire l'unité dans la différence, comme dit M. Abbott. Par là se résoudra enfin le conflit entre le rationalisme et l'empirisme, car par là se concilient Aristote et Darwin.

An Introduction to Logic by H. W. B. Joseph, *Fellow and Tutor of New-College*, in-8 de VIII-564 p., Oxford at the Clarendon Press, 1906. — M. Joseph insiste avec trop de modestie peut-être sur le caractère élémentaire de son ouvrage. S'il est composé pour les étudiants anglais, du moins leur apporte-t-il avec une clarté qui est méritoire en pareille matière, la substance de la logique classique, tout à la fois reprise à sa source authentique (Doctrine des catégories et des Prédicables) et relevée d'applications à la science moderne, quelquefois même de critiques concrètes. (Voir dans le chapitre XX, *Rules of Cause and Effect*, la discussion du rapport de la Commission appelée en 1834 à rechercher les causes de l'accroissement du paupérisme depuis le commencement du siècle). Mais ce qui fait de ce manuel une « introduction », c'est la délimitation du cadre : quel rapport les différentes parties de l'ancien édifice logique soutiennent-elles entre elles, quel rapport surtout soutiennent-elles avec la logique qui est en train de se constituer en connexion avec le développement de la science moderne? Ces questions, M. Joseph possède assurément les qualités requises pour les traiter avec succès, sa discussion approfondie du rapport inverse entre la compréhension et l'extension en est une preuve. Nous devons noter qu'il s'en est systématiquement abstenu; mais nous retiendrons aussi que pour être en état d'aborder avec profit l'étude de la logique nouvelle, il est nécessaire de se donner comme point de départ la discipline traditionnelle dont son livre fournit l'image authentique.

Une autobiographie, par Herbert Spencer, traduction et adaptation par Henry de Varigny, docteur ès sciences naturelles, avec la collaboration de Mlles J. de Mestral-Combremont et G. de Varigny, 1 vol. in-8 de III-550 p., Paris, Alcan, 1907. — Traduction, très heureusement abrégée, de l'ouvrage en deux volumes dont nous avons déjà rendu compte (septembre 1904, supplément). « Le traducteur a pensé que ce qui intéresserait le plus les amis et les admirateurs français de Spencer, ce seraient, d'un côté, les pages relatives à la formation, à l'évolution et au développement de la pensée du philosophe; de l'autre, les pages qui permettent le mieux de faire connaissance avec la nature morale de l'homme, lequel était peu connu. »

Il problema della libertà nel pensiero contemporaneo, par G. Calò 1 vol. in-18 de 228 p., Rome, Sandron, 1907. — Ce volume est consacré presque exclusivement à l'examen des philosophies « contingentistes » françaises, dans lesquelles M. Calò voit avec raison la source et la forme premières, par l'intermédiaire de W. James, du « pragmatisme » à la mode à l'heure qu'il est. L'auteur a lu de fort près Renouvier, Boutroux, Bergson et leurs successeurs : peut-être a-t-on regretté que l'exposé qu'il en donne soit si fragmentaire, et distribué entre les trois chapitres de l'ouvrage : le premier consacré au développement historique du contingentisme; le deuxième aux rapports de la contingence et de la liberté; le troisième à la solution pragmatiste. Peut-être aussi la forme de l'œuvre, compacte et lourde, ne sert-elle pas une pensée souvent intéressante et subtile.

Pour l'interprétation même des doctrines, l'on peut trouver que M. Calò confond trop, avec le phénoménisme de Renouvier, les théories de MM. Boutroux et Bergson, qui semblent bien appartenir, au moins en partie, à un autre courant de pensée. Est-il bien exact, par exemple, de prétendre que M. Boutroux fait évanouir le moi dans une série de représentations discontinues et hétérogènes, et qu'il supprime toute substance? — C'est d'ailleurs à cette critique fondamentale que se rattachent toutes les objections et les discussions de M. Calò : mettre partout la contingence pour rendre possible la liberté, c'est compromettre la science sans sauver la moralité : car celle-ci exige beaucoup plus que la simple contingence; les idées de choix et de volonté, de devoir et de responsabilité, perdent tout sens parmi la succession de représentations sans lien, sans loi et sans support dont se contente Renouvier lorsqu'il reste conséquent avec le phénoménisme de ses principes; et elles s'évanouissent de même dans la « vie vécue » des Bergsoniens, tout intuitive et sentimentale, alors qu'il n'y a de devoir et de moralité que par une conscience réfléchie et qui passe sous les formes intellectuelles. — La solution de M. Calò consiste, d'ailleurs, en un simple retour à la conception classique d'un moi substance, créateur de force lorsqu'il introduit ses actes dans l'univers physique, et capable d'un libre choix entre le bien et le mal, choix qui suppose une vérité absolue, indépendante de la volonté des pragmatistes comme de l'intuition des

bergsoniens, et aussi un déterminisme rigoureux dans la nature matérielle : nulle morale n'est intelligible sans cela.

Ces conclusions ne résolvent sans doute aucune difficulté et n'apportent rien de bien nouveau : mais le livre est sérieux, documenté, de discussion serrée et intéressante; et, dans la partie critique au moins, il y a beaucoup à en retenir : l'examen du dilemme de Lequier par exemple (p. 148) et la distinction de trois formes de pragmatisme (p. 154), correspondant à l'indéterminisme agnostique de W. James, à l'anti-intellectualisme intuitiviste des bergsoniens et enfin au néo-criticisme, où la volonté est conçue comme construisant la connaissance elle-même.

La Vita e il Pensiero di Roberto Ardigò, *con un indice dei soggetti delle « Opere Filosofiche » e due ritratti*, par Giovanni Marchesini, 1 vol. in-8 de XII-388 p., Milan, Hoepli, 1907. — Ardigò est le Herbert Spencer italien. Un disciple nous trace un tableau de sa vie et de son activité philosophique. Nous ne prétendons ni qu'Ardigò soit un disciple de Herbert Spencer, purement et simplement, ni qu'il n'ait joué en Italie un rôle fort important de libérateur intellectuel et d'initiateur. Nous craignons seulement que le résumé de sa doctrine, tel que M. Marchesini nous le donne, ne suggère pas beaucoup d'idées nouvelles, à qui a lu Herbert Spencer. Sans doute, l' « Indistinct » d'Ardigò n'est pas l' « Homogène » de Spencer; la loi du passage de l'indistinct au distinct n'est cependant, au mieux, qu'un perfectionnement de la loi spencérienne du passage de l'homogène à l'hétérogène. La doctrine d'Ardigò — est un monisme positiviste qui considère le fait comme étant à la fois et indivisiblement force et matière — la force correspondant à l'aspect, temps ou succession, la matière à l'aspect espace ou coexistence, — âme et matière. M. Marchesini expose avec clarté cette doctrine. Il l'accompagne de « notes illustratives » et de « considérations critiques ». Il lui donne pour préface une courte et intéressante biographie du philosophe, où il nous raconte la conversion du philosophe au positivisme. Né en 1828, ordonné prêtre en 1851, il le reste jusqu'au mois de septembre 1870, c'est-à-dire jusqu'au moment même de la chute du pouvoir temporel de la papauté. Il avait été suspendu *a divinis* en 1869 pour une conférence où il glorifiait l'humaniste Pomponazzi; en 1870, il protesta publiquement contre le dogme nouveau de l'infaillibilité papale. Avait-il déjà cessé d'être chrétien? Non, s'il faut en croire celui qui se faisait alors son protecteur auprès du Saint-Siège, Monsignor Martini. « La suspension *a divinis* d'Ardigò produisit une impression très déplaisante sur la majeure partie du clergé, du peuple, sans parler des classes supérieures. Car la vie du chanoine était, par sa modestie, sa réserve, sa sévérité, édifiante pour tous les ordres de citoyens. Sa piété et son recueillement dans la célébration des divins mystères, et dans la récitation des Psalmodies est vraiment exemplaire. Les Ursulines elles-mêmes, dans l'oratoire desquelles il célébra la messe pendant quelque temps, en étaient émerveillées, de sorte que lorsqu'elles connurent sa suspension, elles ne pouvaient y croire, et répétaient : suspendu ce prêtre! suspendu ce prêtre qui célébrait la messe avec tant de révérence, qui nous émouvait si profondément, qui était si bon et si modeste ». C'est la même année cependant que parut sa *Psychologie comme science positive*, introduction au reste de son œuvre : et M. Marchesini compare sa conversion à la subite illumination de saint Paul. Les documents que nous apporte M. Marchesini sont intéressants; ils nous inspirent le désir d'en posséder d'autres, et de mieux comprendre le secret de cette conversion individuelle, en quelque sorte représentative, comme elle est contemporaine, de la révolution d'où la nouvelle Italie est sortie.

Giordano Bruno. **Opere italiane, I, Dialoghi metafisici**, con note di *Giovanni Gentile*. 1 vol. 420 p. in-8, 1907, Leterza à Bari. — Nous signalons avec plaisir à nos lecteurs l'édition à la fois populaire et très soignée que M. Gentile vient de donner dans la *Collection* (en italien) *des classiques de la philosophie moderne*, qu'il dirige avec M. B. Croce. Ce premier volume comprend les trois dialogues : *Cena de le Ceneri de la Causa Principio e Uno, — de l'Infinito, — Universo e Mondi*; il sera suivi prochainement d'un second volume qui contiendra les *Dialogues moraux*.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue des Sciences philosophiques et théologiques. *Bureaux de la Revue* : le Saulchoir à Kain (Belgique). — Le mouvement intéressant qui se poursuit dans les pays de langue française pour sonder le mouvement apologétique et le mouvement philosophique, du point de vue catholique, et qui se traduit par la rénovation des *Annales de philosophie chré-*

tienne, par le développement parallèle des deux organes de l'*Institut catholique de Paris* : la *Revue de Philosophie* et la *Revue pratique d'Apologétique*, a donné naissance à cette *Revue*. Le premier numéro est de janvier 1907. Elle paraîtra tous les trois mois par fascicules d'environ 200 pages. L'intérêt de cette revue, en dehors des articles dogmatiques, qui se rattachent, semble-t-il, à la tradition de la pensée dominicaine, est dans le développement considérable donné à la bibliographie, tant philosophique que théologique, au soin minutieux avec lequel a été fait, en particulier, la recension des *Revues* parues dans le dernier trimestre de l'année 1906. L'étendue de l'information et l'objectivité de l'analyse promettent de faire de ce *Bulletin* un excellent instrument de travail.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunftwissenchaft, publié par M. Max Dessoir. — Première année (Quatre fascicules). Stuttgart, Verlag von Ferdinand Enke, 1906. — Le fondateur de cette Revue d'esthétique a remarqué que, dans ces dernières années, la curiosité pour les questions d'art s'était beaucoup accrue, ainsi que le nombre des philosophes ou artistes qui apportent à ces questions des préoccupations scientifiques. Il y a là une matière suffisante pour une Revue spéciale et certainement aussi un public. Actuellement, ceux qui veulent suivre la pensée esthétique contemporaine doivent la dégager de travaux divers et ne trouvent nulle part d'exposition théorique d'ensemble. C'est pour répondre à ce besoin que s'est fondée cette revue, qui paraît quatre fois par an. Chaque numéro, outre des articles sur des sujets spéciaux, contient des comptes-rendus critiques d'ouvrages d'esthétique théorique ou se rapportant à des œuvres particulières. Le programme est des plus vastes et rien de ce qui touche aux conditions générales de l'art n'en est écarté. Études sur l'histoire de l'esthétique et recherches expérimentales sur les conditions élémentaires de l'art; analyses des impressions esthètiques; études sur l'art des peuples sauvages et des enfants; sur la création de l'artiste; sur les questions générales de la poétique, de la musique, des arts plastiques; enfin dissertations sur la place que prend l'art dans notre existence intellectuelle et sociale. Tels sont les sujets qui seront traités dans cette nouvelle publication.

Les numéros parus répondent parfaitement au programme annoncé par la Revue et, sans sortir des limites assignées, le sujet est assez vaste pour permettre dans la succession des articles une variété qui nous fait passer de la théorie esthétique de Kant à une dissertation sur les laques japonaises, d'Ibsen à la musique primitive de l'Église chrétienne. Beaucoup de ces articles sont du plus vif intérêt; ainsi M. Theodor Lipps étudie d'une façon fort curieuse la valeur expressive de chaque ligne et quelle raison l'artiste a d'employer une ligne ronde ou serpentine pour suggérer tel ou tel sentiment. M. Konrad Lange, avec beaucoup de pénétration et un peu de subtilité aussi, commente la théorie, courante depuis le XVIIIe siècle, d'après laquelle l'art est un jeu; il montre comment cette assimilation de l'art à un jeu est une conséquence toute naturelle du classicisme qui plaçait l'art non pas dans le sentiment, mais dans la maîtrise intellectuelle sur le sentiment; rien n'est plus juste et ne montre mieux l'opposition du classicisme et du romantisme qui renversera les termes et voudra que l'art soit d'une sincérité directe et comme une confidence involontaire. M. Georg Simmel se pose la question de la troisième dimension dans les arts plastiques. De très grands artistes s'en sont passé; est-elle indispensable? et pour résoudre ce problème esthétique, il cherche par une savante analyse psychologique comment naît, et à laquelle de nos facultés se rattache, la perception de cette troisième dimension. Ailleurs encore, sur le coloris, une dissertation très nourrie de faits, de M. August Kirschmann qui analyse la couleur, montre son caractère relatif et, sur les propriétés générales des teintes dites chaudes ou froides, etc., présente quantité de remarques tout à fait personnelles. D'autres articles seraient à citer sur la poésie et la musique; mais la Revue de M. Max Dessoir est dès maintenant trop riche pour que je puisse tenter de dire tout ce qu'elle contient.

En général, ces articles sont d'une lecture assez claire et les auteurs semblent avoir voulu éviter le péché favori de l'esthéticien qui est, faute de termes propres, d'employer les mots au rebours de leur sens ordinaire. Beaucoup d'eux prennent la précaution de définir les termes essentiels, mais tous n'ont pas pour le lecteur cette amabilité; l'article peut-être n'en perd rien de sa valeur, mais le lecteur y perd de ne pas s'en rendre compte. Quoi qu'il en soit, même si dans des spéculations de ce genre, il doit y avoir bien des mots rassemblés sans utilité évidente, — et l'allemand se prête beaucoup à ces assemblages de mots — les préoccupations esthétiques n'en sont

pas moins fort légitimes, et les Revues qui présentent des dissertations de cette nature tout à fait louables. Disserter sur le beau, sans doute, n'apprendra pas leur métier aux artistes et aux poètes, mais il n'est pas vrai, comme on le dit trop souvent que cela ne nous aidera pas à comprendre un peu leurs œuvres. La recherche historique à laquelle, chez nous, on tend de plus en plus à limiter l'étude de l'art, par réaction contre le dogmatisme passé, a le tort d'écarter toujours davantage l'historien de l'œuvre d'art qu'il veut comprendre. Les spéculations esthétiques éloignent peut-être moins du but. Leurs prétentions semblent ambitieuses à cause de la modestie et de l'incertitude de leurs résultats. Mais au moins ont-elles cet avantage de mettre un peu de notre sensibilité sous forme d'idée nette et d'enrichir notre intelligence de la beauté. Au contraire l'étude purement historique, absorbée par une recherche exclusive et difficile du fait exact, tend naturellement à oublier ce qui dans une œuvre d'art mérite d'abord d'être connu, à savoir le phénomène d'art. Beaucoup affectent du mépris ou de la terreur pour les idées sur l'esthétique et cependant il est étonnant de voir à quel point l'histoire de l'art est en général indigente de toute idéologie de ce genre.

Hibbert Journal (London : Williams and Norgate). — C'est une revue trimestrielle de fondation récente : son premier numéro date d'octobre 1902. Elle est arrivée très vite à un succès de librairie considérable, et s'est attiré la majeure partie du public, de plus en plus nombreux en Angleterre, qui s'intéresse aux questions religieuses. C'est une revue de philosophie religieuse au premier chef. Selon les termes de son programme initial, le *Hibbert Journal* note les différences d'opinion existantes, comme on observe tout phénomène naturel : il ne cherche pas à opérer, entre les variétés de la pensée religieuse, une conciliation arbitraire; il ne fait pas davantage choix, entre elles, d'un type arrêté. Seulement, ajoutent les éditeurs, « nous défendons trois vérités positives : que le Terme de la pensée est Un; que la pensée, dans son effort pour atteindre le terme, doit se mouvoir sans cesse; que le conflit d'opinions aide le mouvement par lequel la multitude approche l'Un. Ces trois principes connexes traduisent l'esprit du *Hibbert Journal*, comme revue de religion, théologie et philosophie ».

Les tendances philosophiques du *Hibbert*, dans l'ensemble, sont assez voisines des tendances de l'école d'Oxford, et pourraient être caractérisées d'*idéalisme expérimental*. On part bien de l'inspiration individuelle, mais d'une inspiration qui n'est pas purement subjective, qui n'a rien, en tout cas, d'égoïste ni d'aristocratique, et qui se présente comme la recréation, par la personne, d'une expérience sociale diffuse. Ainsi, nous dit M. Schiller, d'Oxford (*Rêves et Idéalisme*, oct. 1904), l'idéalisme d'antan paraît définitivement dépassé : cet idéalisme, qu'on peut appeler absolu, « procède de l'assertion fondamentale de tout idéalisme : à savoir que la réalité, c'est l'expérience. Mais il explique cette proposition, en affirmant : 1° que l'expérience qui est coextensive avec la réalité ne doit pas être identifiée avec *notre* expérience, comme l'idéalisme subjectif le suppose à tort; 2° que, d'autre part, cette affirmation de l'indépendance de la réalité et de notre expérience n'implique pas un retour au réalisme : la réalité, c'est l'expérience de l'Absolu ». C'est là un compromis intenable. Derrière ces confusions de l'idéalisme pur, par delà un réalisme rigide, entre les anciennes doctrines antagonistes, une nouvelle doctrine se fait jour, plus solide, plus claire, plus abordable et, en même temps, plus conforme au sens commun, et qui « peut même conduire à la réconciliation du réalisme et de l'idéalisme ». Le moi et le monde sont deux termes corrélatifs; l'un ne peut être connu sans l'autre. L'impossibilité du solipsisme et la conception d'un *dehors* indépendant, ne sont point des nécessités logiques, ni des inférences inévitables : ce sont des jugements pratiques, des notions qui réussissent; « c'est simplement parce que le monde des rêves est d'une valeur moindre pour nous, que nous le jugeons irréel ». D'ailleurs, l'expérience du rêve implique une immense extension des possibilités d'existence; elle nous suggère la notion d'ordres différents de la réalité, et d'une réalité plus pleine, qui transcenderait la vie de la veille, comme celle-ci transcende les rêves.

Au point de vue religieux, le *Hibbert* donne asile à toutes les opinions libérales, qu'elles viennent du protestantisme radical ou, même, du côté romain, — et l'on sait qu'en Angleterre certains catholiques, le P. Tyrrell entre autres, ont pris la tête du mouvement avancé de la pensée religieuse. On y discerne sans peine, cependant, une influence unitarienne marquée : singulière destinée, que celle de cette secte minuscule, les Unitariens, issue au XVIIIe siècle des vieux Presbytériens, fondée sur l'affirmation

de l'Unité divine et amenée, par là, à nier la divinité du Christ, vivante surtout par son rayonnement dans les Eglises, et actuellement en voie de réintroduire la croyance à la divinité du Christ, grâce à la philosophie de l'immanence et de la « consubstantialité de l'homme avec Dieu ».

Conformément à ces principes et à cet esprit, le *Hibbert* s'est mis au travail de réinterprétation de la doctrine chrétienne. Convaincu que la pensée contemporaine revient de toutes parts, pour des raisons très diverses et d'autant plus inéluctables, à une conception spirituelle du monde (James Ward, *Mécanisme et morale*, oct. 1905); convaincu, de plus, que cette conception est identique, en son fond, avec le christianisme, bien que le rapport n'en soit pas encore évident aux yeux de tous, un groupe d'écrivains a entrepris de rechercher les raisons profondes de ces tendances, et de manifester le christianisme qu'elles recèlent. On s'efforce donc de dégager, non pas tant l'essence du christianisme, que ce qu'il y a de vivant en lui, par-dessous les interprétations courantes qui le déforment. En ce sens, citons au premier rang les articles du principal de l'Université de Birmingham, sir Oliver Lodge, qui a passé tout récemment de la théorie des ions à la *doctrine du péché* (oct. 1904) et aux *principes de la foi* (juillet 1906). Citons aussi les articles de M. Pickard-Cambridge, d'Oxford, sur le *Christ du dogme et le Christ de l'expérience* (janv. 1905); de M. MacTaggard, de Cambridge, sur l'*Insuffisance de certaines bases communes de la croyance* (oct. 1905); et de M. Campbell Fraser, sur *Notre risque ultime* (janv. 1906), c'est-à-dire la recherche de postulats moraux et spirituels impliqués dans notre croyance initiale en un cosmos physique. Quelques pages d'un ministre congrégationaliste de Londres, le Rév. R. J. Campbell, sur la *Doctrine de l'expiation et la pensée sémitique* (janv. 1906), méritent une mention spéciale : non pas qu'elles aient, pour l'exégète et pour l'historien, une bien grande valeur; mais elles résument bien la pensée philosophique latente de ce néo-christianisme : et, par la polémique qu'elles viennent de soulever en Angleterre, elles ont eu le mérite de poser le problème dans toute son acuité. Pour M. Campbell, la doctrine de l'expiation est d'origine sémitique : l'idée primitive est simplement celle d'une solidarité de vie entre Dieu et ses adorateurs; le système sacrificiel ne comporte nulle idée de propitiation : il est « l'offrande symbolique de l'individu et de la communauté, comme tout, à la divinité comme à son véritable achèvement ». La notion de péché serait une surcharge d'origine babylonienne : la théologie chrétienne a eu le tort de lui donner le premier rang, et de présenter une doctrine purement matérielle de la rédemption. Il faut revenir à l'idée primitive, sans chercher, dans le sacrifice du Christ autre chose qu'un modèle de dévouement. « L'offrande la plus agréable à la divinité est celle qui réclame le plus de l'individu pour la vie de la race... Qu'une vie ait été vécue une fois en termes de l'ensemble, et ait accepté les conséquences de cette acte, voilà la Rédemption : et elle ne recevra son plein effet que lorsque la race tout entière se sera conformée à son esprit et à sa ressemblance ».

Lorsqu'on se place en présence de la pratique religieuse, lorsque c'est, non plus le problème intellectuel, mais le problème moral, et social, qui prime, le ton change. Aussi ces tendances « spiritualistes » se trouvent-elles curieusement liées à une *refonte de l'idée de société* dans un sens très opposé à l'ancienne théorie protestante, congrégationaliste, des droits souverains de l'individu ou du groupe d'individus. A l'idéal ancien d'un catholicisme morcelé en petites Églises, toutes complètes et indépendantes, on substitue de plus en plus la conception d'une société organique, vue, douée d'une autorité collective et *historique*, à laquelle tous les groupes se subordonnent. Un célèbre ministre congrégationaliste de Londres, le Dr Forsyth, principal du collège théologique de Hackney, s'est fait l'interprète de ces idées nouvelles, en deux articles curieux : *Autorité et théologie* (oct. 1905. C'est une erreur de croire que notre protestantisme ait placé l'autorité dans la conscience individuelle : l'autorité est un donné, quelque chose qui s'impose à la conscience par l'histoire); — et *Un centre de ralliement pour les Églises libres : la réalité de la grâce* (juillet 1906. L'Église romaine se concentre sur la doctrine d'une société divinement instituée, l'Église, mouvement d'une immense portée en un âge social. La Bible a perdu, pour nous, son autorité infaillible; la simple fédération entre églises est insuffisante : il nous faut *une autorité*, centrale et créatrice ; il nous faut *un dogme d'église*).

Il sera intéressant de suivre ce conflit entre le besoin pratique croissant d'une autorité, d'une Église, et l'aspiration de la pensée religieuse à s'émanciper de toute orthodoxie pour devenir elle-même l'orthodoxie de la société moderne.

Rivista di filosofia e scienze affini (9e année, 1906). — Signalons, dans

cette revue qui représente le courant positiviste de la pensée philosophique italienne, les articles de MM. R. Ardigò, le chef de l'école, sur « la philosophie telle qu'elle doit être conçue aujourd'hui par rapport à la connaissance scientifique », sur « l'acte volontaire comme acte réflexe », sur « les trois moments critiques de la gnostique de la philosophie moderne » (Hume, Kant, le positivisme), et enfin sur « le rêve et la veille » (M. Ardigò veut démontrer que la pensée de la veille ne diffère pas essentiellement de celle du rêve, et que l'âme, la psyché, n'est rien qu'une formation naturelle biologique, analogue à celle des appareils des divers organes); — G. Danesco sur des « études de psychologie gnoséologique » et sur « la métaphysique de la sensation »; — G. Marchesini sur « l'équivoque de la conscience moderne » (l'auteur défend les droits de la science, qui, sans heurter les droits de la foi, se présentent avec des caractères différents, et, par un côté, supérieur); — G. Tarozzi sur « le devoir civique et moral du professeur dans les établissements d'enseignement secondaire », et sur « l'inspiration humanitaire dans l'art »; — C. Ranzoli sur l'idéalisme moderne, dont il analyse les origines, et qu'il confronte avec le positivisme; — B. Varisco sur « les droits du sentiment »; — L. Limentani sur « une théorie de la prévision psychologique ». — D'autres articles traitent de questions de philosophie morale et juridique, d'histoire de la philosophie, de science, de pédagogie: M. G. Galdi étudie « la théorie de l'équilibre en pathologie » selon Le Dantec. — Nouvelle rubrique, intitulée « Questions variées ».

Nouvelles revues italiennes. — Pendant que la *Rivista filosofica*, sous la direction du docteur E. Suvalta, continue la *Rivista italiana di filosofica*, dirigée, jusqu'à sa mort, par Carlo Cantoni (signalons le numéro de novembre-décembre qui contient plusieurs articles consacrés à l'œuvre du grand philosophe), pendant que, la *Rivista di filosofia et scienze affini*, patronnée par Ardigò, l'autre patriarche de la philosophie italienne, poursuit, sous la direction du professeur Marchesini, le cours de son existence, trois nouvelles revues viennent de paraître, signe, comme dit la préface de l'une d'entre elles, de « la faveur croissante qu'acquièrent constamment en Italie les études philosophiques ».

La *Cultura filosofica* est une simple revue critique. Elle est dirigée par M. F. de Sarlo. Chaque numéro, mensuel, contient trois ou quatre études approfondies sur des ouvrages récents, suivies de courtes « recensions » consacrées à d'autres ouvrages jugés moins importants. Le point de vue auquel se placent les critiques semble être celui du rationalisme classique : les analyses sont consciencieuses et les discussions qui suivent les analyses, paraissent méditées et judicieuses.

Les deux autres Revues présentent un caractère différent : c'est une inspiration religieuse et mystique qui y règne. *Il Rinnovamento*, « revue critique des idées et des faits », est sinon dirigée par M. Fogazzaro, tout au moins publiée sous son patronage moral. Convaincus que « Cristianesimo è Vita », les rédacteurs veulent allier l'absolue liberté de la recherche intellectuelle avec le respect pieux de la tradition et de l'institution catholiques. « Associer l'action à l'idée, dans les limites de nos facultés, nous parait un devoir. Quelques-uns de nous sont des hommes de foi, d'autres sont des hommes de science. Ce qui nous unit, c'est le commun propos de travailler pour la vérité, pour en accroître la lumière, pour en propager le désir et le culte. Nous voulons avant tout concentrer une lumière rationnelle sur le problème religieux dans ses termes plus généraux. » Ainsi s'exprime M. Antonio Fogazzaro, dans un premier article intitulé « Pour la vérité », et il annonce en outre, « des lectures publiques d'un caractère scientifique par la sévérité de sujet traité et de la manière de le traiter, destinées par conséquent à un auditoire spécial et capable d'être ensuite vulgarisées dans la presse avec une utilité durable ». Trois articles suivent : d'abord la traduction d'un chapitre du livre déjà vieux, où l'Anglais Edward Caird utilise le hégélianisme pour les besoins de l'apologétique chrétienne; puis un article où M. Romolo Murri critique le parti socialiste italien, lui reprochant d'avoir abandonné sa mission proprement économique, pour devenir ce qu'avait été le parti républicain, un parti de dogme philosophique et religieux, et, pour mieux parler, antireligieux : enfin un premer essai de M. Antonio Garabasso, qui veut montrer l'intérêt philosophique que présentent les nouvelles recherches des physiciens sur la notion de temps, et étudie, à la lumière de ces recherches, la notion de temps chez Platon, Aristote, saint Augustin. Suit une chronique, fort complète, de la vie et de la pensée religieuse.

Le *Coenobium* est beaucoup moins orthodoxe encore que le *Rinnovamento*.

C'est une revue bilingue, où les articles français (La Croyance et la Foi, par E. Giran. — Les Morales Récentes, par Paul Buquet. — A propos d'art arabe, par Albert Guénard. — La politique moderne et les combats des gladiateurs, par J. Novicow) alternent avec les articles italiens. C'est une revue d'études morales, et surtout religieuses, et dont la préoccupation semble être de ramener la pensée occidentale à ses origines orientales (v. les articles de K. E. Neumann et de G. de Lorenzo sur le bouddhisme). « Nous pensons, déclare la Rédaction, que les civilisations orientales vont utilement faire pénétrer dans notre conception, en réalité tout économique, de la vie, le parfum d'une pensée plus profondément religieuse ou philosophique. Nous aspirons à une civilisation mondiale,... dans laquelle les résultats obtenus au cours des siècles par les diverses races humaines — aussi bien dans le champ de l'organisation matérielle que dans celui de l'attitude morale, dans la manière d'être métaphysique, en quelque sorte, de la conscience, dans la manière de concevoir les rapports entre notre vie et la vie — seront fondus et accordés dans une seule harmonie. »

FONDATION ARTHUR HANNEQUIN

Les amis et les disciples d'Arthur Hannequin nous prient — et nous nous empressons d'accéder à leur requête — de faire appel à la générosité de nos lecteurs en faveur d'une œuvre collective destinée à prolonger son action. Ils voudraient, d'abord, par souscription, créer, en son honneur, à l'Université de Lyon, au profit d'un étudiant philosophe, une bourse de voyage à l'étranger. Une bourse de 300 francs y suffirait, l'expérience l'a montré : et, suivant le revenu du capital recueilli, elle pourrait être attribuée à des intervalles plus ou moins rapprochés. La somme nécessaire sera dépassée sans doute; et l'excédent permettra de donner satisfaction à un second vœu : un médaillon, fixant pour les jeunes générations d'étudiants les traits d'Arthur Hannequin, pourrait être placé à la Faculté, dans la salle de philosophie déjà enrichie du don de sa bibliothèque.

CORRESPONDANCE

Monsieur le Directeur,

Les sentiments que vous professez pour la mémoire de mon cher mari m'engagent à vous demander de vouloir bien insérer, dans votre *Revue*, une prière et un appel à tous ceux de vos lecteurs qui furent en rapports avec lui.

Cédant aux conseils pressants de savants illustres de tous les pays, qui pensent que la mémoire de Paul Tannery et aussi l'intérêt de la sience m'en font un devoir, je recherche, auprès de tous ses correspondants, les lettres philosophiques et scientifiques échangées avec eux durant de longues années. Je voudrais en former le recueil aussi complet que possible, soit pour le publier un jour, soit du moins pour le déposer dans une Bibliothèque publique où il pourrait être facilement consulté. J'ai déjà les lettres adressées à Allman, Teichmüller, Delbœuf, Zeuthen, Heïberg, Eneström, Diels, Schiaparelli, Loria, Korteweg, Bosmans, etc. J'attends celles de Favaro, de Stein, etc. Ces lettres sont le complément ou le commentaire indispensable de ses travaux que j'espère réunir et publier bientôt. Beaucoup de questions scientifiques y sont touchées et souvent traitées à fond : c'est un peu, si je ne me trompe, l'histoire de la science à notre époque.

Malheureusement jusqu'à ce jour le recueil est encore incomplet, surtout pour notre pays. Les recherches sont parfois difficiles. Le nom et l'adresse de bien des correspondants m'ont échappé. D'autres sont morts et je ne connais pas leurs héritiers. De là, pour moi, des difficultés presque insurmontables, et la crainte douloureuse de ne pouvoir atteindre mon but.

J'ai pensé, monsieur le Directeur, que vous consentiriez à me prêter la publicité de votre *Revue*, pour y insérer cet appel à tous les amis connus ou inconnus de Paul Tannery.

Je les prie instamment de vouloir bien m'adresser les lettres qu'ils auraient pu recevoir de mon mari, afin que je puisse, au moins, en prendre la copie. Si le sacrifice leur coûte, qu'ils soient assurés que nul plus que moi n'en appréciera la délicatesse et la générosité. Dès maintenant je leur en exprime ici toute ma profonde reconnaissance.

Veuillez, monsieur le Directeur, agréer mes sentiments de gratitude et de respect.

M. Tannery.

7 mars 1907.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

Vient de paraître :

VICOMTE G. D'AVENEL

PRÊTRES SOLDATS ET JUGES

SOUS RICHELIEU

Un volume in-18 jésus, de 380 pages, broché . . . . . 4 fr.

Du même auteur, précédemment parus :

La Noblesse française sous Richelieu. 1 vol. in-18, broché. . . . . 3 fr. 50

La Fortune privée à travers sept siècles. 1 vol. in-18 (3e ÉDITION), broché . 4 fr. »

Paysans et Ouvriers depuis sept cents ans. In-18 (3e ÉDITION), broché.. 4 fr. »

Le Mécanisme de la Vie moderne (*5 séries*). Chaque *série*, 1 vol. in-18, broché. 4 fr. »

Vient de paraître :

DICTIONNAIRE-MANUEL-ILLUSTRÉ

DE GÉOGRAPHIE

PAR

ALBERT DEMANGEON

Docteur ès lettres, Professeur adjoint à l'Université de Lille

AVEC LA COLLABORATION DE

J. BLAYAC, Préparateur de Géologie à la Sorbonne — Is. GALLAUD, Docteur ès sciences
J. SION, Agrégé de l'Université — A. VACHER, Agrégé de l'Université

Un volume in-18 de 870 pages, avec *cartes et figures*, relié toile . . . . . 6 fr.

Du même auteur, précédemment paru :

La Picardie et les régions voisines (*Artois, Cambrésis, Beauvaisis*). In-8°, *42 figures* dans le texte, *34 photographies hors texte, 3 cartes hors texte* en noir et *en couleur*, br. 12 fr.

(Couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques et par la Société de Géographie de Paris.)

P. 3017

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

Vient de paraître :

ÉMILE BOURGEOIS & E. CLERMONT

ROME ET NAPOLÉON III

(1849-1870)

LIVRE I : *L'expédition de Rome (1849)*. Objet de l'expédition. — De Civita-Vecchia à Rome. — La mission de M. de Lesseps. — La cour de Gaëte. — M. de Lesseps et Mazzini. — La démission de M. Drouyn de Lhuys. — L'affaire de Rome devant l'Assemblée législative (11 juin 1849), etc., etc.

LIVRE II : *La convention de septembre 1864 et la question de l'évacuation de Rome par le gouvernement impérial.*

LIVRE III : *De Mentana à Sedan. Les dernières alliances de l'Empire et la question romaine* (1869-1870). Un essai de triple alliance en 1869. — L'incident Hohenzollern et la diplomatie impériale. — La déclaration de guerre devant l'Europe. — Les dernières lueurs de la triple alliance, etc.

Un volume in-8° cavalier (23° × 16°), broché . . . . . 7 fr. 50

Vient de paraître :

VICTOR BÉRARD

LA FRANCE ET GUILLAUME II

Politique française.
Travail de la France. — Finance et Diplomatie. — Méthodes allemandes.
Crise allemande. — Politique impériale. — Rêve mondial.
Menaces allemandes. — Offres allemandes.

Un volume in-18 jésus, broché . . . . . 3 fr. 50

Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. P. 3014

15e Année, N° 3. Mai 1907.

Stanford University Library
JUN 21 1907

Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : M. XAVIER LÉON

SOMMAIRE

É. Borel..... La logique et l'intuition en mathématiques..... 273-283
V. Boy..... La vision..... 284-326
L. Weber..... La morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral (*suite*)..... 327-347
A. Léon..... La notion du réel..... 348-362

ÉTUDES CRITIQUES

P. Boutroux.. « La théorie physique » de M. Duhem et les mathématiques.... 363-376

QUESTIONS PRATIQUES

J. Wilbois.... La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle. 377-400

Supplément : Livres nouveaux. — Revues et Périodiques.

Librairie Armand Colin
5, rue de Mézières, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. — Un an (6 numéros) : France, 12 fr.; Colonies et Union postale, 15 fr.
(Les abonnements partent du 15 janvier.)

Pour l'envoi de toute correspondance, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse:
Librairie Armand Colin, 5, rue de Mézières, Paris, 6e.

VIENT DE PARAITRE :

L'ANNÉE PSYCHOLOGIQUE

Dirigée par Alfred BINET

Secrétaire de la rédaction : LARGUIER DES BANCELS

(ANNÉE 1907)

Un vol. in-8, nombreuses figures. Prix. **15** fr. (franco).

TABLE DES MATIÈRES

H. POINCARÉ (de l'Institut). — La relativité de l'espace.
IMBERT. — L'étude scientifique et expérimentale du travail professionnel.
H. PIÉRON. — Grandeur et décadence des rayons N.
LEY. — Le médecin et le pédagogue.
VAN GEHUCHTEN. — Les voies sensitives du système nerveux.
L. FREDERICQ. — Les conditions physico-chimique du fonctionnement des centres nerveux.
WERTHEIMER. — La douleur et les nerfs dolorifiques.
G. BONNIER (de l'Institut). — La double individualité du végétal.
CRÉPIEUX-JAMIN. — L'expertise en écriture et l'affaire Dreyfus.
FOUCAULT. — Les progrès de la psycho-physique.
SOURIAU. — La perception des faits psychiques.
F. PLATEAU. — Les insectes et la couleur des fleurs.
G. ZELIONY. — Les travaux de Pawlov sur la secrétion de la salive psychique.
MAXWELL. — Psychologie et Métapsychique.
VAN BIERVLIET. — Le toucher et le sens musculaire.
DECROLY et DEGAND. — Mémoire visuelle des anormaux.
BOURDON. — Sens articulaire ou musculaire ?
G. BOHN. — L'acquisition des habitudes chez les animaux.
E. MAIGRE. — La nature et la genèse des instincts, d'après Weissmann.
R. MASSELON. — L'affaiblissement intellectuel.
REGIS et LAURÈS. — La confusion mentale chronique.
DENIKER. — La question des races en psychologie.
BERNHEIM. — L'évolution du problème des aphasies.
LARGUIER. — La psychologie de la pensée.
CHABOT. — La coopération de l'École et la Famille.
CANTECOR. — La morale sociologique.

PARIS
LIBRAIRIE MASSON ET Cie
120, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 120

La Librairie Masson met également en vente les tomes X, XI et XII de l'*Année Psychologique*.

LA LOGIQUE ET L'INTUITION
EN MATHÉMATIQUES

J'ai toujours admiré la facilité avec laquelle les philosophes parlaient de la « méthode des sciences mathématiques », comme s'ils la connaissaient. Et c'est un spectacle curieux que de voir un candidat au baccalauréat répéter à son examinateur ce que son professeur lui a appris à ce sujet, alors qu'examinateur, candidat et professeur ignorent également ce que sont ces mathématiques dont ils discutent la méthode.

J'entends bien qu'ils discutent cette méthode à propos d'exemples simples, d'un théorème du premier livre d'Euclide ou d'une proposition d'arithmétique élémentaire. Mais la science mathématique n'est-elle pas toujours semblable à elle-même dans sa perfection logique et ne suffit-il pas d'en avoir disséqué un raisonnement pour les connaître tous? Il y a bien quelques inventions toutes récentes, comme le calcul différentiel et le calcul intégral, qu'ignorait Euclide et qui ne paraissent pas absolument analogues à ses *Propositions*, mais ne suffit-il pas de rappeler à leur sujet le nom de l'auteur de la *Monadologie*? On y ajoutera, au besoin, quelques considérations sur l'infini actuel, et la philosophie des mathématiques sera terminée.

Tel était, à très peu d'exceptions près, l'état d'esprit des professeurs de philosophie il y a vingt ans. Depuis, un grand effort a été tenté — ce n'est pas aux lecteurs de cette *Revue* que nous avons à l'apprendre — pour donner aux philosophes des notions plus précises sur les sciences dont ils parlent, et le nombre des lecteurs qui suivent les articles et les livres de M. Poincaré est une preuve que cet effort n'a pas été vain.

Malheureusement, pour être lu, la première condition est de pouvoir être compris; les mathématiciens qui voulaient être compris de philosophes peu instruits en mathématiques, ont naturellement parlé surtout des parties élémentaires, des principes. Mais les prin-

cipes des mathématiques ne sont pas les mathématiques tout entières et, si les principes sont mieux connus, la nature des mathématiques reste aussi généralement ignorée de tous ceux qui ne sont pas mathématiciens de métier.

Je laisserai de côté toutes les discussions relatives aux principes des mathématiques; leur étude constitue une science qui est réellement distincte de la science mathématique proprement dite; il suffit, pour s'en convaincre, de constater que beaucoup d'excellents mathématiciens ignorent systématiquement toutes les publications relatives aux « principes ». On ne doit d'ailleurs, ni les approuver, ni les blâmer; un mathématicien ne peut tout apprendre et la connaissance des théories et des faits physiques peut lui être plus utile que celle des axiomes irréductibles de la géométrie. En constatant ces faits, je ne prétends d'ailleurs nullement contester l'intérêt des recherches sur les principes, ni les répercussions qu'elles ont eu sur les progrès des mathématiques; je considère au contraire comme excellent que ces recherches aient eu lieu et soient connues d'assez nombreux mathématiciens, de même qu'il est bon que de nombreux mathématiciens étudient les travaux des physiciens et des astronomes; mais la connaissance des principes n'est pas nécessaire à la découverte des faits analytiques et des lois qui les régissent, ce qui est le travail propre du mathématicien.

Cette distinction entre les principes des mathématiques et les mathématiques sera, je le crains, regardée par beaucoup de lecteurs comme très peu « philosophique ». La seule chose importante pour le philosophe, ne sont-ce pas les principes? Et peut-il y avoir quelque chose d'intéressant en dehors de ces principes, sinon pour les spécialistes? Il me paraît au contraire qu'il est vain de discuter éternellement les principes sans se demander jamais ce qu'est la science elle-même. Et si l'on ne se pose pas cette question primordiale parce qu'on croit en avoir la réponse et si cette réponse est inexacte, les discussions sur les principes ne risquent-elles pas d'obscurcir les idées au lieu de les éclaircir?

*
* *

Voilà quelques-unes des questions que je me suis posées en voyant à quel point les philosophes les mieux préparés à comprendre ce que sont les mathématiques, en méconnaissent parfois la vraie nature. Je me suis demandé s'il était possible de faire com-

prendre cette nature à ceux qui ne font pas des mathématiques leur occupation presque exclusive et j'ai longtemps hésité avant de chercher à l'essayer. Je ne me dissimule pas, en effet, les difficultés de cette tâche, dont la principale sans doute est l'écueil que j'ai signalé plus haut et que je ne pourrai pas éviter : pour être compris, il est nécessaire de simplifier, de schématiser, de laisser de côté les développements trop techniques, et l'on mutile ainsi la théorie que l'on cherche à faire comprendre.

Mais les lecteurs de cette *Revue* ne sont pas dépourvus d'entraînement mathématique; ils sont habitués à y trouver des énoncés abstraits et des formules; la tentative qui aurait été impossible il y a quinze ans est seulement téméraire aujourd'hui. Il faut toutefois que je n'aie point peur de passer pour pédant : je m'excuse d'avance de l'obligation où je me trouverai de choisir des exemples précis, dussent-ils paraître un peu compliqués.

*
* *

Qu'il me soit permis de citer tout d'abord un passage de M. Couturat qui m'a décidé à ne pas retarder la rédaction de ces pages, en projet depuis plusieurs années :

Un autre reproche que le psychologisme adresse à la logique c'est de ne pas s'occuper de l'invention, de ne pas l'expliquer, et de ne lui fournir aucune méthode générale et sûre; peu s'en faut qu'on ne l'accuse de paralyser l'invention et de stériliser le génie. Aussi lui oppose-t-on une Logique de l'invention dont l'unique règle serait, semble-t-il, de se moquer de toutes les règles et de prendre le contre-pied de la Logique démonstrative et vulgaire, bonne tout au plus pour les professeurs et les pédants. Le génie réclame ses coudées franches et ne peut s'épanouir que dans la liberté absolue; il ignore les barrières et les entraves, il se joue dans l'illogisme, la contradiction est son élément et la condition essentielle de toute invention. Pour un peu, il n'y aurait de pensée juste et féconde qui ne fût contradictoire; et, pour le dire en passant, il y a un grain de vérité dans ce paradoxe, car la Logique formelle établit que de l'absurde on peut tout déduire, le faux comme le vrai, de sorte que l'erreur est plus féconde, en un sens, que la vérité.

Mais la thèse que nous discutons repose sur une complète « ignorance de la question ». La logique n'a pas plus à inspirer l'invention que la métrique n'inspire les poèmes. L'explication du fait de l'invention appartient à la psychologie. Mais l'invention, comme fait psychologique, n'est pas plus vraie que fausse. Les mêmes lois psychologiques expliquent les inventions scientifiques les plus fécondes et les innombrables essais de démonstration

du postulatum d'Euclide. Or qu'est-ce qui distingue l'invention *vraie*? C'est qu'on peut, *après coup*, la démontrer, la justifier *logiquement*. L'invention n'a donc de *valeur* qu'au moment où elle cesse d'être invention pour devenir démonstration. Et, même psychologiquement, ce qui distingue l'invention vraie, c'est qu'elle est le produit, non d'un caprice imaginatif ou d'une fantaisie comme il en vient en foule à l'esprit des ignorants et des fous, mais d'une Logique instinctive, spontanée, inconsciente tant qu'on voudra, mais toujours conforme, au fond, à la Logique consciente et réfléchie. La première ne fait qu'anticiper, par un sentiment obscur, mais sûr, qui est le tact ou le flair de la raison, les démarches de la Logique discursive, qui vérifie et contrôle les résultats de la première. Il n'y a donc pas opposition entre la Logique d'invention et la Logique de démonstration, mais au contraire accord et harmonie préétablie [1].

Je me bornerai, naturellement, à interpréter ce passage au point de vue des mathématiques. Il me paraît témoigner d'une complète « ignorance de la question » si la question est de savoir ce qu'est l'invention en mathématiques et quel rôle elle joue dans la construction même de la science.

Je voudrais montrer que la logique fournit seulement aux mathématiques leur matière, c'est-à-dire un ensemble innombrable de formules possibles. La science commence lorsque l'on choisit parmi ces formules, pour les classer, les comparer, les réunir par des théories générales. De même, la nature donne au physicien ou au botaniste d'innombrables sujets d'études, mais ces sujets d'études ne constituent pas la physique ou la botanique. Une formule logique est un phénomène comme la chute d'un corps ou comme un arbre et les mathématiques sont une science naturelle dans laquelle la logique ne joue pas plus de rôle que dans les autres sciences naturelles.

*
* *

Prenons d'abord un exemple fort simple, la construction des identités algébriques entre polynomes à une seule variable x. Les règles de l'addition et de la multiplication algébriques suffisent pour écrire de telles identités en aussi grand nombre que l'on voudra. Par exemple, en voici quelques-unes :

$$(x-1)(x+1) = x^2 - 1$$
$$(x+1)^2 = x^2 + 2x + 1$$
$$(x^2-1)^2 + (x^2+1)^2 = (2x)^2$$

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, p. 324-325.

Le logicien pur trouvera ici une occasion facile de triompher : un mécanisme logique à la fois précis et régulier[1] permettrait aisément d'écrire indéfiniment des identités analogues; il ne serait pas difficile d'imaginer un tel mécanisme; on peut même concevoir un mécanicien habile construisant une machine à calculer qui imprimerait chaque jour quelques milliers d'identités algébriques. Supposons cette machine construite et fonctionnant depuis plusieurs centaines d'années; nous posséderons d'innombrables volumes remplis d'identités; parmi elles, se trouvera sûrement la suivante :

$$(1) \qquad 4P^3 = Q^2 + 27R^2$$

où l'on a posé

$$P = x^2 - x + 1$$
$$Q = (2x - 1)(x + 1)(x - 2)$$
$$R = x(x - 1)$$

Mais cette identité (1) sera noyée au milieu des autres; elle portera peut-être le numéro 35 427 et les identités portant les numéros 35 426 et 35 428 seront absolument dépourvues d'intérêt. Au contraire, l'identité (1) est importante et utile, pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer; contentons-nous d'attirer l'attention sur son élégance : le cube d'un polynome se trouve être exactement égal à la somme des carrés de deux autres. Pour découvrir cette identité au milieu des volumes supposés imprimés, il faudra autant de peine que pour l'établir directement par des procédés plus instructifs qui, de plus, en feront comprendre l'intérêt.

Et j'accorde sans peine à M. Couturat que le procédé le plus bref pour démontrer l'identité (1) est encore d'effectuer purement et simplement les calculs; mais, si c'est le plus bref, ce n'est pas le plus instructif et ce ne serait même pas le plus bref pour les identités plus compliquées que l'on rencontre dans la théorie de l'équation du cinquième degré, dont nous parlerons tout à l'heure.

*
* *

Prenons encore un exemple élémentaire. Voici un théorème de géométrie.

Soient A, B, C, D *quatre points situés sur une droite* Δ, O *un point*

1. J'entends par *régulier* que le mécanisme conduirait, par une voie régulière, à *toutes* les identités à coefficients entiers, c'est-à-dire permettrait d'en obtenir une quelconque au bout d'un temps fini.

extérieur à Δ *et* Δ' *une autre droite, distincte de* Δ *et ne passant pas en* O. *On joint* OA, OB, OC, OD *qui rencontrent* Δ' *en* A', B', C', D'; *l'on a*

$$\frac{CA}{CB}\,\frac{DA}{DB} = \frac{C'A'}{C'B'} : \frac{D'A'}{D'B'} \tag{2}$$

Ce théorème est aisé à démontrer de bien des manières; l'une des plus brèves consiste à évaluer chaque membre de la relation (2) au moyen des sinus des angles en O. Cette question aurait pu être proposée comme exercice, à la fin du XVIIIe siècle, à un étudiant quelconque en mathématiques; elle a même été peut-être proposée dès cette époque par un professeur à ses élèves, résolue, puis oubliée, comme tant d'autres questions, analogues en apparence, que l'on trouve par milliers dans les livres de géométrie élémentaire.

Mais, pour tirer de l'égalité (2) la théorie du rapport anharmonique et ses innombrables applications, il fallait le génie d'un Chasles[1]. Au lieu d'exprimer un simple théorème de géométrie élémentaire, l'égalité (2) est alors la clef de la géométrie projective. Elle fait connaître l'invariant projectif fondamental, duquel tous les autres peuvent être déduits. Elle fournit à la fois une méthode de démonstration et une méthode de découverte.

Et cependant, au point de vue logique, l'égalité (2) n'a pas changé; seulement, elle est lue avec des yeux éclairés et considérée sous un autre aspect.

*
* *

Dans l'exemple précédent, nous nous sommes contenté d'affirmer que l'égalité (2) *aurait pu* être connue et démontrée bien longtemps avant les travaux de Chasles. On peut donner des exemples, plus typiques encore, de relations connues, démontrées depuis longtemps, reproduites dans des traités classiques et dont la signification véritable et l'importance n'ont été connues que le jour où on les a rattachées à une théorie.

L'un des plus curieux, parmi ces exemples, est celui des séries qui représentent des fonctions différentes suivant la région où se trouve la variable dont elles dépendent. Joseph Bertrand en signale plusieurs dans son *Traité de calcul différentiel et intégral*, publié

1. Je ne fais pas ici une histoire des mathématiques; sinon, il faudrait citer ceux qui partagent la gloire de Chasles : Poncelet, Möbius, etc.

en 1866, et il les emprunte à des travaux antérieurs. Mais il ne connaissait pas alors les idées en formation de Weierstrass et de M. Méray et, faute d'avoir la notion de fonction analytique, il se contente de transcrire des formules mortes sans pouvoir leur donner la vie. Certaines de ces formules contenaient en germe toute la théorie du développement des fonctions continues en séries de polynomes, théorie que Weierstrass construisit en 1885 sur des principes tout différents et que M. Lebesgue a simplifiée en retrouvant par une voie nouvelle les formules oubliées qu'avait citées Bertrand.

Je regrette de ne pouvoir entrer ici dans les détails mathématiques qui seraient nécessaires pour la compréhension complète de cette histoire[1], car on verrait nettement comment *le même* fait logique peut avoir une grande importance, ou se réduire à un exercice de calcul sans intérêt, vite oublié, suivant le point de vue auquel on l'examine. Telle la pomme de Newton; il y a la même différence entre la chute de la pomme et la notion de l'attraction universelle qu'entre tel ensemble de formules logiques et la notion de fonction analytique de Weierstrass et Méray.

*
* *

Les exemples précédents se rapportent chacun à l'une des branches des mathématiques : algèbre élémentaire, géométrie élémentaire, théorie générale des fonctions. On pourrait les multiplier en s'adressant à d'autres branches. Mais l'insuffisance de la logique apparaît bien davantage encore lorsque l'on étudie des questions dont l'intérêt réside dans le rapprochement établi entre deux ordres de recherches en apparence différents.

Par exemple, lorsque M. Klein fait voir que la théorie algébrique de l'équation du cinquième degré est notablement simplifiée par l'étude préalable des propriétés de l'icosaèdre régulier et que ce rapprochement permet aussi d'étudier avec fruit certaines équations différentielles du second ordre, on admire comment cette vue d'ensemble éclaire les faits épars, mais on est obligé d'avouer que le seul rôle de la logique dans cette construction a été d'en fournir les matériaux, et l'on ne confond pas le tailleur de pierres avec l'architecte.

1. Voir mes *Leçons sur les fonctions de variables réelles*, Paris, Gauthier Villars, p. 60.

Dans cette théorie intervient en particulier une identité algébrique de la forme

$$aP^3 + bQ^2 + cR^5 = o$$

dans laquelle a, b, c désignent des constantes, P, Q, R étant des polynomes des degrés respectifs : 20, 30 et 12. Pour arriver à écrire une telle identité par les procédés déductifs dont nous parlions tout à l'heure, il faudrait plusieurs vies humaines employées à des calculs stériles donnant des formules sans intérêt, et il resterait encore à *découvrir* la formule intéressante, supposée écrite parmi les autres, et à l'interpréter.

*
* *

J'ai tâché de donner quelques exemples typiques, mais particuliers, en m'efforçant de les choisir relativement simples; je voudrais maintenant essayer de faire comprendre le rôle que jouent dans les progrès des mathématiques les théories générales.

La plus importante de ces théories, qui a dominé tous les progrès de la science au XIXe siècle, est la théorie des fonctions d'une variable complexe. Créée par Cauchy, perfectionnée surtout par Riemann et Weierstrass, il est peu de questions sur lesquelles elle n'ait pas jeté une lumière nouvelle et l'on peut dire qu'aujourd'hui il n'est pas de mathématicien dont les travaux ne s'en ressentent plus ou moins directement[1].

En quoi consiste cette théorie? Tout d'abord dans l'idée de considérer des fonctions d'une variable imaginaire et de leur étendre les règles du calcul différentiel et du calcul intégral. Cette extension n'allait pas sans difficultés; une fois acquise la conception de fonction monogène et la notion de chemin d'intégration, on constatait que l'intégrale pouvait dépendre du choix de ce chemin. On avait donc une expression à plusieurs déterminations, souvent même à une infinité de déterminations; il fallut ne pas se laisser rebuter par cette notion en apparence contradictoire : une expression qu'on aurait pu croire déterminée et dont la valeur était aussi voisine que l'on veut d'un nombre quelconque; on classa ces valeurs innombrables au moyen de la notion de *période*; nous voilà loin de la logique pure,

1. Par exemple, il suffit de lire les beaux livres de M. Darboux sur la théorie générale des surfaces pour se convaincre que ceux même qui pourraient faire des recherches de géométrie infinitésimale en ignorant la théorie des fonctions utiliseraient des résultats obtenus par cette théorie.

encore que ces notions une fois acquises aient pu, grâce à Weierstrass, être exposées sous une forme déductive. Mais, avec Riemann, l'intuition reprend ses droits; la représentation géométrique de la variable complexe joue un rôle essentiel; cette représentation est généralisée; au lieu d'un plan simple, on considère une sphère à plusieurs feuillets, réunis par des coupures, et les propriétés géométriques de cette surface compliquée dominent la théorie des fonctions algébriques.

Je ne puis m'étendre ici sur les recherches récentes relatives aux fonctions algébriques de deux variables, où il reste encore tant à faire, malgré les progrès accomplis depuis quelques années. On voit bien nettement, quand on considère ces parties de la science encore en formation, à quel point la logique pure y est impuissante. Ce qu'il faut, c'est une idée heureuse, c'est l'introduction de telle notion qui permettra de grouper d'abord des faits connus et ensuite d'en découvrir de nouveaux.

*
* *

Il me paraît inutile de multiplier les exemples; je pourrais encore citer, parmi les plus caractéristiques : les idées de Galois, la théorie générale des groupes de transformations de Sophus Lie, la théorie des courbes algébriques, et bien d'autres. Partout nous verrions que l'invention ne consiste nullement en une « logique discursive »; l'invention proprement dite, l'invention vraiment féconde consiste, en mathématiques comme dans les autres sciences, dans la découverte d'un point de vue nouveau pour classer et interpréter les faits. Il est ensuite un autre genre d'invention, dans lequel intervient effectivement parfois la logique discursive : c'est la recherche de la démonstration des propositions particulières que l'on pressent être vraies et qui sont nécessaires pour l'édification complète de la théorie. Intervient enfin la logique proprement dite dans l'exposition et l'enseignement. Il y a donc trois stades : la conception de l'œuvre à réaliser, l'esquisse, et l'élaboration définitive. Mais le premier stade seulement mérite vraiment le nom d'invention.

*
* *

M. Couturat prévoit bien une partie de ces objections lorsqu'il constate que la métrique n'a pas à inspirer les poèmes; sa compa-

raison me paraît toutefois devoir être complétée. C'est la connaissance complète de la langue qui est nécessaire à l'écrivain; il est indispensable qu'il connaisse le vocabulaire et la syntaxe. Mais ce n'est nullement l'étude approfondie de ces connaissances primordiales qui développera son imagination poétique. Un philologue éminent serait souvent un médiocre poète et d'excellents poètes furent de médiocres élèves de rhétorique.

Je ne veux pas poursuivre cette comparaison forcément imparfaite; j'espère avoir mis assez clairement en évidence l'idée que les mathématiciens se font de leur science; et je ne crains pas d'être démenti par un mathématicien vivant; on pourra peut-être m'opposer des textes où d'éminents mathématiciens ont parlé des mathématiques comme si elles se réduisaient à leurs parties élémentaires, ne voulant pas faire étalage de leur science; j'aurais peut-être dû imiter leur réserve; mais il ne m'a pas paru possible de laisser croire qu'il suffit de disséquer quelques raisonnements élémentaires pour savoir ce que sont les mathématiques; c'est un peu comme si un Chinois débarquant sur nos côtes et examinant avec le plus grand soin une cabine de bains de mer prétendait tirer de cet examen une idée de l'architecture européenne, depuis le Parthénon jusqu'à la Tour Eiffel en passant par Notre-Dame de Paris. Il ne suffit pas non plus de regarder un détail à la loupe pour connaître l'architecture de l'ensemble. La conception que j'ai exposée me paraît devoir s'imposer à toute personne étudiant non quelques théories toutes faites, mais les mathématiques en voie de formation.

*
* *

C'est donc dans les méthodes d'exposition et d'enseignement des mathématiques que réside l'origine de l'erreur que je cherche à mettre en évidence et qui n'est pas particulière à M. Couturat. La méthode d'exposition synthétique est en général la plus brève; c'est aussi la plus facile à employer; c'est enfin, dans l'enseignement qui s'adresse à de jeunes élèves, la plus commode au point de vue pédagogique de la « tenue de la classe ». Voilà bien plus de raisons qu'il n'en faut pour expliquer qu'elle ait été presque exclusivement employée. Mais elle a de graves défauts : elle rebute bien des esprits; elle donne à beaucoup d'autres une idée fausse de l'importance de la logique déductive dans la conduite de la vie;

cette dernière influence est très caractéristique chez certains anciens élèves de grandes Écoles où ils ont appris beaucoup de mathématiques, qu'ils ont oubliées pour se consacrer à la pratique, mais en conservant de cette éducation déductive un esprit trop logique, trop disposé à traiter toutes les questions comme un théorème.

Loin donc de m'indigner des idées de M. Couturat, je les considère comme l'aboutissement logique de nos méthodes d'enseignement, et comme une raison de plus en faveur d'une modification de ces méthodes. Cette modification est à l'ordre du jour, en France et dans plusieurs autres pays. Le mathématicien le plus éminent de l'Allemagne, M. Félix Klein consacre depuis plusieurs années la meilleure part de son activité à l'étude des questions soulevées par cette réforme pédagogique, qu'il regarde comme nécessaire. En France, les récents programmes (1902 et surtout 1905) marquent un progrès notable; ce progrès me paraît toutefois insuffisant; je voudrais indiquer brièvement en quoi.

Indépendamment de l'utilité pratique de certaines connaissances positives, le but essentiel de l'enseignement mathématique, au point de vue de la formation de l'esprit, a été de développer les qualités logiques. Ce but doit subsister, mais ne doit pas être le seul : l'enseignement mathématique doit développer aussi les qualités d'intuition. Faut-il donc mélanger la logique et l'intuition? Je n'hésite pas à dire que c'est là la vraie méthode de l'enseignement supérieur des mathématiques; mais, dans l'enseignement élémentaire, ce mélange risquerait fort d'amener la confusion dans certains esprits. Il semble donc préférable de développer les qualités logiques de l'esprit à propos de certaines branches des mathématiques et les qualités d'intuition à propos de certaines autres. Si l'on admet le principe de cette distinction, on tombera sans doute d'accord pour choisir l'arithmétique et l'algèbre comme sujet d'enseignement logique et la géométrie comme sujet d'enseignement intuitif.

C'est donc une réforme de l'enseignement de la géométrie qui apparaît comme nécessaire; cette réforme doit être plus radicale que la réforme récente; je n'insisterai pas ici sur ces détails, me contentant de renvoyer à la discussion qui a eu lieu récemment à la *Société française de philosophie* [1].

ÉMILE BOREL.

1. Séances des 21 mars et 16 mai 1907, dont le compte rendu paraîtra dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, n° 6, 1907.

LA VISION

Si l'on s'en tient au témoignage de l'expérience, on affirmera que l'œil nous donne la perception de l'espace *étendu* et *profond*. Pour le chasseur, l'œil est l'organe de la visée, qui atteint au loin le but : la vue, c'est le toucher à distance. Pour le paysan, c'est le sens qui perçoit la surface du champ, et dans ce champ l'arbre verticalement dressé : l'œil embrasse les étendues et pratique naturellement une géométrie à trois dimensions. Pour le poète, l'œil sonde les espaces célestes, et la vue est le sens de l'extériorité. Dans la nuit qui nous isole, un rayon de lumière suffit à nous révéler les existences lointaines. Mais la lumière emplit les cieux : l'œil la reçoit, la perçoit et par elle connaît l'univers. C'est la lumière qui fait l'unité, la beauté, et presque la réalité du monde : car elle réunit pour un même spectacle les choses dispersées, les faisant apparaître distinctes et ensemble baignées dans les mêmes clartés. Et surtout elle nous unit aux choses : le monde tient dans un regard, et ce regard parvient à l'âme sans que nous puissions dire si c'est l'univers infini qui pénètre dans l'unité de notre conscience, ou si c'est cette conscience qui rayonne et étend son unité jusqu'aux limites du monde.

Contre ces témoignages pourtant si précis de l'expérience commune, c'est le savant qui élève son doute. Il conteste qu'en notre regard puisse se former une image véridique des choses. Il *déclare* (peut-on se servir de ce terme à l'égard de ces contempteurs de la lumière?) que le toucher à distance est impossible, que l'espace n'est pas perceptible, et rien non plus de ce qui est distant dans l'espace. — L'espace n'est pas perceptible, parce que l'espace, c'est le vide, c'est le néant, et l'on ne perçoit pas le néant. Et rien dans l'espace n'est perceptible, car ce qui est lointain est absent, et l'absence est une façon de non-être, et l'on ne perçoit pas l'absent. Ainsi les étoiles sont aussi inaccessibles à l'œil qu'elles le sont à la main. Elles lancent vers nous une vibration qui nous touche; cette

vibration est la seule réalité présente, qui peut bien par la sensation signifier *me voici*, mais non, *voici l'étoile*. Et de fait cette vibration est partie depuis mille ans peut-être, et peut-être depuis ce temps l'étoile est-elle consumée. — Donc la perception de l'espace est impossible, et impossible la perception de ce qui est éloigné dans l'espace, et illusoire la représentation de ces éloignements et des distances : l'espace, cette représentation de l'extérieur, n'a de réalité que dans la conscience. — Mais pourtant, ce but visé, ce champ, ce panorama des choses? — Ce ne sont qu'apparences tout intérieures, hallucinations de solitaires, car nous sommes seuls; la conscience ne peut sortir d'elle-même.

Bien que les pensées nous attirent et nous retiennent en raison de l'émerveillement qu'elles suscitent, nous ne pouvons demeurer dans ces voies de l'idéalisme absolu, pour y suivre la Siris berkeleyenne. Là est la Capoue philosophique d'où toute communication est rompue avec les choses, et où l'on vit dans le vertige et le rêve, n'espérant plus d'union qu'avec les esprits. — Aussi bien en suivant cette pente, on délaisse le problème proprement dit de la vision pour en affirmer la solution impossible et exploiter des négations. Or que sert-il de nier la possibilité d'une représentation sensible de l'espace? Nul raisonnement, nulle science ne peuvent prévaloir contre le fait. Et l'objection ne doit servir qu'à poser plus rigoureusement le problème : Comment se construit notre vision des choses? Après, sans doute, il sera temps d'en rechercher la signification.

*
* *

Abandonné par les métaphysiciens, le problème de la vision passe aux mains des sensualistes. Ceux-ci, les spécialistes de la sensation, sont revenus à l'expérience. Ils se sont appliqués à étudier les organes des sens, recherchant à travers la diversité de leur fonctionnement, les conditions communes de la sensation. — C'est l'étude du *son* qui a donné les résultats les plus immédiats. L'oreille, sensible aux vibrations assez lentes pour être comptées, a permis de connaître la cause physique de la sensation. On a deviné par quelle arithmétique merveilleuse elle distingue les sons, et comment sensible au rythme des impressions plus qu'aux impressions elles-mêmes, elle fond ensemble les impressions diverses et traduit au dedans en différences qualitatives ce qui n'est au dehors que diffé-

rences de quantité. — Et par analogie on a connu quelque chose du fonctionnement de la vue. L'œil sensible aux vibrations infiniment plus rapides de la lumière, suivant la même arithmétique et la même chimie, distinguant et fusionnant, traduit par des différences de couleurs, ce que l'oreille traduit par des différences de sons. La fonction propre de la vue est donc la perception de la lumière, et par suite la distinction des couleurs. — Et il est remarquable que ces résultats incontestés et définitifs aient été obtenus par la simple recherche des conditions physiques de la sensation. Sans doute à ces vibrations correspondent dans les filets nerveux et dans la masse cérébrale des modifications physiologiques, véritables sources de la sensation. Et nous ignorons presque tout de ces phénomènes. Mais comme ils jouent seulement un rôle d'intermédiaires, tout se passe comme si la conscience percevait directement la réalité physique, les vibrations rétiniennes.

On a ainsi poursuivi l'étude de chaque sens, de manière à assigner à chacun sa fonction propre. Cela fait, on s'est cru en mesure de tenter la synthèse, de les suivre dans leur fonctionnement simultané et de déterminer à chacun sa part dans l'œuvre collective de la perception. Et préalablement on n'a pas manqué de reconnaître avec quelle force sont soudés les éléments sensitifs quand ils se sont réunis dans la perception de la conscience, tellement qu'après cette fusion il semble impossible d'en distinguer les origines diverses. Et surtout, on a bien observé qu'aux éléments immédiatement et simultanément donnés par la conscience, s'ajoutent, pour cette synthèse, les éléments idéaux laissés par l'expérience passée, toute la masse accumulée des souvenirs : en sorte qu'à une sensation donnée s'associe toute la diversité du présent, toute celle du passé.

Mais ce fait de l'*association* qui rend si difficile l'analyse du phénomène et sa résolution en ses derniers éléments, est au contraire une ressource merveilleuse pour l'explication des synthèses les plus complexes. L'association qui *pelotonne*, l'habitude qui *dévide*, font comprendre comment s'accroissent les pouvoirs primitifs des sens. Il y a une éducation des sens, un progrès qui les hausse à des fonctions nouvelles. — C'est pourquoi, munis d'un principe d'explication aussi puissant, les sensualistes ont cru pouvoir s'en tenir à leur première analyse des pouvoirs primitifs des sens, et prétendre, si quelque faculté y paraissait ultérieurement inhérente, qu'elle y était acquise par le fait de l'association, acquise, non originelle, adhérente

peut-être, non inhérente. — La vue reste donc pour eux le sens de la couleur. Et si elle paraît mesurer l'espace, c'est là une faculté qui ne lui est pas originelle, mais qu'elle tient de son association avec le toucher. — C'est la thèse que tentent de démontrer les associationnistes.

Le premier moyen de cette démonstration est dans ce fait que les données des différents sens n'ont pas la même valeur, et, pour ainsi dire, la même consistance; et l'on s'efforce surtout de marquer le privilège du toucher qui sert pour les autres sens de régulateur et d'éducateur.

D'abord le toucher est le sens le plus *général*; il s'exerce par tous les nerfs et sur toute la surface du corps; les autres sens n'en sont pour ainsi dire que des parties ou, comme on a dit, que des spécialisations. Ses données, quoique peut-être plus confuses, ont du moins l'importance du nombre; affluant de toute part, elles sont la masse, le fond sur lequel se détachent les autres. — Le toucher est aussi le sens de la *vie*; et ses données sont encore pour cette raison les plus importantes, car les actions qui le mettent en jeu sont plus voisines de l'organisme et plus menaçantes. — Puis ce sens entre en activité pour des causes plus diverses, et ses données sont les plus *variées*. Considéré comme l'organe du toucher, le système nerveux, vivant et baigné dans la chair vivante, est lui-même en un état de vibration qui lui est propre. Il est donc sensible aux chocs, qui lui imposent des vibrations nouvelles; sensible aussi aux séries de chocs, c'est-à-dire, aux vibrations de toute espèce, qu'il perçoit, comme tous les autres sens, dans la mesure où il en peut supporter le synchronisme : c'est ainsi qu'il perçoit proprement les vibrations caloriques et, à sa manière, les vibrations sonores et les trépidations de toutes sortes. — Mais surtout c'est le sens *actif* par excellence, le sens de l'effort. Il se tend contre l'obstacle immobile qui étouffe ses vibrations et les renvoie les unes sur les autres et l'épuise ou le brise; ou bien au contraire, à un degré, l'effort égalant la résistance, l'objet cède, et le toucher perçoit le mouvement; il poursuit l'objet, et son énergie qui se meut lui fait juger l'accélération. — Pour ces raisons les données du toucher sont le fond de notre connaissance des objets. Seules elles sont *objectives*, car la résistance nous révèle la présence des objets, seules aussi elles nous font connaître le *mouvement* et l'*étendue*. — Au contraire les sensations de l'ouïe et de la vue provoquées par des vibrations d'un milieu inconsistant, sont

toutes légères et flottantes, sans relation avec l'objet. Comme la douleur, comme la pensée, elles n'ont pas de siège, et par nature sont errantes. Mais elles s'*associent* aux sensatious tactiles, se fixant autour d'elles comme autour d'un support : tels des nuages ténus qui s'accrochent au rocher et semblent faire corps avec lui. Elles se soudent si bien aux perceptions tactiles, seules révélatrices de l'objet, qu'elles paraissent se détacher de nous et devenir, comme les qualités tactiles, les qualités mêmes de l'objet. Ainsi le son paraît être la qualité de l'objet sonore; et les couleurs reportées sur les objets étendus, sont étalées sur leurs surfaces au gré des sensations tactiles. Ainsi la faculté de représenter l'espace serait pour l'œil une faculté acquise. — Telle est sous sa forme la plus générale la thèse associationniste.

Or, en ce qui concerne spécialement la vision, il est absolument insuffisant de s'en tenir à une explication uniquement fondée sur l'analogie de ce sens avec l'ouïe. Sans doute l'œil par sa perception des couleurs fait, comme l'oreille, une arithmétique des vibrations ; mais s'il n'était destiné qu'à cette seule fonction, à quoi serviraient tous les détails de sa structure qui le rendent propre à recevoir l'empreinte des images? Si l'ouïe est le sens de l'arithmétique, l'œil n'est-il pas constitué pour faire de la géométrie?

S'il ne tenait pas de son organisation le pouvoir de nous donner un panorama des choses, et que ce pouvoir fût tout adventice, ne faudrait-il pas s'attendre à ce que l'oreille, par une même éducation, pût un jour nous révéler, dans leurs contours et leurs reliefs, les surfaces réfléchissantes des corps, et que les vibrations sonores parvinssent à s'étaler en un tableau panoramique?

Mais l'œil est réellement construit pour recevoir des images étendues; la rétine est l'écran d'une lanterne magique où viennent se peindre les objets : lanterne magique perfectionnée par l'interposition d'un objectif mobile, limpide, réfringent, de forme convenable pour recueillir et concentrer des rayons, tel enfin qu'à chaque foyer d'irradiation lumineuse corresponde sur la rétine un foyer de convergence qui la pique et y marque l'image du point rayonnant. Ainsi se dessine point par point sur la rétine une image précise des choses. A la différence de l'ouïe, de l'odorat et du goût, où toujours la vibration emplit la même boîte sonore, la même cavité olfactive, la même muqueuse du goût, de telle sorte que seules soient perçues les différences de rapidité des vibrations, l'œil au contraire reçoit des impres-

sions occupant des aires différentes qui se situent et se déplacent sur la surface rétinienne, intéressant des fibres différentes. Est-il donc étonnant que la conscience capable de faire la synthèse d'impressions successives, et de traduire ces différences par la qualité de la sensation, puisse faire la synthèse d'impressions simultanément données, et traduise ces différences, à sa manière par des apparences spatiales, et, en un mot, connaisse les étendues?

Cette propriété n'est pas sans mystère. Mais elle a son analogue dans le toucher. C'est ainsi que, par le toucher, les aveugles peuvent discerner les formes diverses des lettres qui s'impriment sous leurs doigts, et que, par une éducation appropriée, nous pourrions distinguer sur la surface de notre corps les portions plus ou moins grandes de surface touchée, y reconnaître par la synthèse d'impressions successives les dessins qu'y pourrait tracer un crayon, ou par la synthèse d'impressions simultanées, les tatouages imprimés et rendus sensibles par leur picotement.

Mais tandis qu'une longue habitude nous serait nécessaire pour discerner ces différences, parce que toutes les parties de la surface corporelle ne sont pas également sensibles, et qu'elles ont à remplir un rôle plus urgent de protection générale, ces différences de dessin sont au contraire naturellement perceptibles à la rétine, toute délicate, protégée contre toute impression étrangère et réservée à ces fonctions de précision. Et en effet, cet appareil optique qui rend l'œil si perméable aux impressions lumineuses, oppose aux autres vibrations une barrière infranchissable : les tendons qui font mouvoir le globe de l'œil et le cristallin, forment des coussinets qui amortissent les vibrations sonores; les liquides le défendent contre les vibrations caloriques; abrité enfin dans sa cavité contre les chocs douloureux, il n'a plus d'autre fonction que de percevoir ces différences. La rétine est un *cachet* conscient; elle perçoit les images qu'y dessine la lumière, et n'ayant d'autres données que ces images superficielles, elle est le sens de l'*étendue*.

Mais rien en tout ceci n'autorise à penser qu'elle soit le sens de la *profondeur*. En effet, si la conscience ne perçoit que par l'image rétinienne, par les vibrations qui atteignent l'œil, comment pourrait-elle remonter du point de contact au point de départ de la vibration et reconstituer dans l'espace une image véritable des choses. Si la rétine est un écran, les choses n'y peuvent donner leur image qu'en un tableau. Et inversement l'expérience la plus commune montre

que le peintre en étalant ses couleurs sur un tableau, produit l'apparence de la réalité. On est donc fondé à soutenir que notre vision de la profondeur n'est qu'une illusion. — Ainsi s'expliquent par les seules lois de la perspective, et la déformation des objets vus en projection, et les altérations des dimensions, et les grandeurs des objets déterminées par les angles de visée. De là aussi les erreurs si communes dans l'appréciation des distances, les étoiles fixées sur la voûte céleste, la mouche qui, passant près de l'œil, prend la grosseur d'un aigle, et l'aigle qui, planant au loin, est vu comme une mouche. — Il apparaît donc bien que l'organe visuel est un appareil photographique. Il est constitué pour recevoir les images sur la rétine, et c'est sur la rétine qu'il les perçoit. Et, à cet égard, l'expérience décisive de Cheselden apporte la suprême confirmation.

Ainsi, sous la pression des faits, il faut accorder au paysan, au chasseur, au poète, que tout n'est pas illusion dans la perception visuelle de l'espace, puisque l'œil est organisé pour percevoir les *étendues*. Mais la thèse qui lui refuse la notion *d'éloignement* se trouve par là même singulièrement renforcée. La théorie de l'association qui tentait d'expliquer la fonction visuelle tout entière, n'a plus à intervenir maintenant que pour expliquer comment cette image primitivement appliquée sur la rétine s'en détache, pour ainsi dire, et nous donne l'illusion de la profondeur.

Mais si la tâche est plus restreinte, elle n'en est pas plus facile. Les conditions ne sont plus aussi favorables. On ne peut plus compter sur le caractère ténu et indéterminé des sensations visuelles pour montrer comment elles voyagent et se fixent autour des sensations tactiles. Les sensations visuelles sont maintenant attachées à la rétine par les mêmes lois générales du toucher qui fixent au bout des doigts les sensations tactiles. Comment se pourra-t-il que les lois du toucher se contredisent, et que fixant primitivement aux yeux les sensations visuelles, parce que c'est aux yeux que nous sommes touchés, elles leur ordonnent ensuite, pour les unir aux sensations tactiles, de se fixer au bout des doigts? Pourquoi est-ce aux sensations visuelles de céder la place? Et ne verra-t-on pas un jour par un pareil caprice les sensations tactiles des doigts se localiser aux yeux? — Il est à craindre pour la théorie de l'association, si elle ne trouve pas de ressources nouvelles, qu'ayant si fortement attaché à la rétine les images visuelles, elle ne parvienne plus à les en détacher.

Voyons comment elle tente de résoudre la difficulté, et examinons sous sa seconde forme la thèse de l'association.

*
* *

L'éducation par laquelle l'œil apprend à connaître les distances, exige non seulement le concours immédiat du toucher, mais encore toutes les ressources de l'expérience, la mémoire et le raisonnement. Les sensations lumineuses peintes sur la rétine, sont comparables aux sons d'une langue inconnue qui se succèdent sans signification : elles constituent d'abord pour l'enfant et l'aveugle-né un langage dépourvu de sens. Comme on apprend à parler en groupant les syllabes et les mots, il faut que la conscience apprenne à diviser la tache colorée en masses distinctes constituant chacune l'image d'un objet différent. Et c'est le toucher qui désigne à chaque image son objet. Comme d'ailleurs l'objet est situé par le toucher au point de contact, et que son éloignement est mesuré par le mouvement qui y porte la main, le toucher en assignant à chaque image son objet, lui assigne aussi sa distance.

Cette éducation, d'ailleurs différente chez l'homme et chez l'animal, se fait chez nous par plusieurs stades, plus facile pour les objets qui sont à portée de la main, et plus vite achevée. Dans cette sphère dont le rayon est le bras, tous les objets sont aisément situés, et l'habitude lie invinciblement les apparences visuelles aux sensations tactiles : dès lors, le toucher peut faire défaut ou se reposer, l'image sera le signe de la distance, et le toucher bientôt ne sera plus appelé que pour vérifier les inférences. — Le contact d'ailleurs n'est pas la condition nécessaire de la localisation, le sens du mouvement y suffit parfois. La main, par exemple, ne se touche pas; et pourtant lorsqu'elle se meut dans cette sphère du toucher, le sens musculaire nous donne à chaque instant par le déploiement du bras une notion de l'éloignement. Ici encore l'image se lie à la notion de distance. Et cette expérience, appliquée aux objets que tient la main ou à des objets étrangers, nous apprend à juger des distances par les variations des apparences visuelles. — Enfin un troisième moyen d'inférence peut résulter de l'*occultation*. La main placée auprès de l'œil est tout le visible, elle cache tout. En s'éloignant, elle diminue rapidement, et d'autres objets se découvrent. Donc ces objets étaient occultés par elle; donc ils étaient à l'arrière; et de fait la main en s'éloignant les

atteint parfois. — Ainsi se fait l'éducation de l'œil dans la sphère du tact. — Pour les objets situés hors de cette sphère, ce sont ces inférences qui nous servent à en apprécier la distance. Celles-ci d'ailleurs peuvent se vérifier par la *marche* qui est une mesure de la distance et qui nous montre les images grandissantes jusqu'au point où se produit le contact. — Enfin, pour les objets inaccessibles, nous pouvons observer avec quelle rapidité grandissent les images à mesure que la marche nous rapproche des objets. Et ainsi indirectement, en l'absence de tout contact et même de tout mouvement, mais toujours par les variations connues des images visuelles, nous parvenons à situer les objets. Toutefois, le contact et le mouvement restent toujours comme une vérification toute prête. — Ainsi la sphère des localisations précises, limitée d'abord à celle du tact, s'agrandit par la marche, et s'étend peu à peu au delà vers les distances inaccessibles. — Telle est la thèse de l'association en tant qu'elle s'efforce d'expliquer comment s'acquiert la notion visuelle de la troisième dimension de l'espace.

Mais quelque soin qu'on prenne à procéder par transition insensible, au fond de toutes ces expériences, le problème reste le même. Comment est-il possible que l'œil, qui par sa constitution doit voir les choses *plates et fixées sur la rétine*, puisse par l'*idée de l'éloignement* acquise dans les perceptions tactiles, les *voir éloignées*? Comment peut-il résister à la force de la sensation réelle? Si je vois une chose carrée, l'idée qu'elle est ronde, la fera-t-elle apparaître ronde! Et si je vois brisé un bâton que le toucher me donne droit, la donnée tactile corrigera-t-elle l'apparence visuelle? On exagère évidemment le pouvoir de l'expérience et du raisonnement si on les croit capables de transformer la donnée sensible. Quand l'agonisant s'efforce de repousser les phosphènes noirs qui s'abattent sur ses yeux, quel raisonnement peut être assez fort pour chasser ces ombres? quand le louche voit deux images, quelle idée pourra faire que ces deux images n'en soient qu'une? Si je vois tout à coup se rapetisser l'image de ma fiancée qui s'éloigne, comment ne vais-je pas trembler à la pensée qu'elle devient petite comme une poupée, comme une libellule et qu'elle s'anéantit? *Ah! miseram Eurydicen!* Sans doute je me ferai ce raisonnement, qu'elle ne périt point, qu'elle s'éloigne seulement, et reste sauve en un autre lieu. Mais je la perds encore, car elle a raison de trouver que mon amour se rassure trop vite, puisque ce qui est donné à mes yeux, ce n'est pas l'image d'une

fiancée qui s'éloigne, mais bien celle d'une fiancée qui rentre dans le néant. Le mouvement perçu est μίνυσις et non φορά. — Nous pouvons donc à bon droit contester à l'association le pouvoir de créer une apparence visuelle, et penser que si l'œil se représente les images sur des plans plus ou moins reculés, il n'y parvient que par ses facultés visuelles.

Si l'on pouvait admettre que les sensations visuelles par leur association avec les sensations tactiles ou l'idée de ces sensations pussent s'approprier la représentation de l'espace tactile au point de transformer l'apparence visuelle, du moins faudrait-il accorder que cette apparence est momentanée, que formée avec peine elle se détruit sans peine et que l'œil revient sans cesse à sa vision naturelle. Or il est superflu de remarquer que l'on n'assiste pas à l'effort nécessité par la formation d'une telle habitude; que cet effort, s'il a lieu, ne se produit que dans la première enfance, sans intervention du toucher ou dans le moment où le toucher a besoin d'être éduqué autant que l'œil; et que l'œil enfin, dès l'habitude prise de situer les objets dans l'espace et de leur donner un relief, ne peut plus retrouver l'image primitive. L'élève qui veut dessiner un paysage, n'en peut former qu'avec la plus grande peine l'image en projection. Qu'est-ce donc que cette habitude si vite formée et si difficile à détruire? Serait-ce une habitude héréditaire, formée dans la race à travers les générations, et consolidée par une organisation particulière de l'œil? — Soit. — On nous accorde tout ce que nous demandons; car en ce cas la perception de la distance est naturelle; l'œil en juge par une prédisposition organique, par une constitution qui lui est propre. Quant à rechercher si cette constitution s'est établie sous l'influence du toucher, c'est une autre question, qui sort du domaine de notre expérience : c'est le problème des origines.

Mais pour apercevoir clairement le caractère artificiel de ces explications par l'association et l'habitude, il suffit de les appliquer au cas des images virtuelles. Quand je vois mon visage dans le miroir, ce n'est certes pas le toucher qui m'a appris à le situer en cette place et dans cette direction. C'est donc l'œil, l'œil naturellement incapable, à ce qu'on prétend, de projeter ses sensations, c'est l'œil qui aperçoit, dans l'éloignement, une image que le toucher me donne sans éloignement. N'est-il pas évident ici que l'œil n'a pas besoin du toucher pour apprendre à situer l'image; mais qu'il opère suivant ses lois propres, construisant l'image à sa façon et la

situant là où le toucher n'atteint pas? Loin que le toucher ait concouru à créer cette apparence, il la contredit de toutes ses forces, mais en vain. Et quand je passerais ma vie entière à me coiffer devant la glace, j'apprendrais plutôt à ma main à invertir ses mouvements pour se guider sur ces fausses apparences qu'à mon œil à situer l'image au point où je la touche et à ne la point voir dans la glace, devant moi.

Toutefois on se défend encore : on explique que dans de tels cas anormaux nous apportons simplement les habitudes contractées dans les cas ordinaires. La réflexion, la réfraction, en modifiant la marche des rayons lumineux ont modifié l'image rétinienne. C'est cette image que nous continuons à interpréter d'après les procédés habituels. Par sa grandeur et sa forme elle serait située devant moi à une distance certaine; c'est à cette distance que l'œil la situe, en vertu d'une apparence visuelle qui s'est créée dans le fonctionnement habituel de l'œil. — Mais si je remarque que l'enfant, que l'animal ne tardent pas d'apercevoir leur image dans la glace, on admet donc que quelques jours, que dis-je? quelques heures suffisent pour cette éducation de l'œil, et pour fonder ces inférences. — D'ailleurs puisqu'on se borne à maintenir dans le cas défavorable une explication déjà inadmissible : montrons-en toute l'invraisemblance. Il était déjà difficile d'admettre que la simultanéité des impressions tactiles et visuelles créât dans celles-ci l'apparence de la distance; encore plus difficile que cette apparence se conservât en l'absence des impressions tactiles, mais du moins par le tact ou la marche le sens du toucher restait prêt à relever les défaillances de l'habitude; mais à présent combien est-il plus difficile d'attribuer au toucher l'origine d'une habitude que le toucher n'a jamais une seule fois confirmée, et qu'il a perpétuellement contredite : surtout quand on reconnaît à cette habitude le même degré de spontanéité et de force qu'aux inférences fondées sur des données organiques. — Si je juge brisé le bâton plongé dans l'eau, c'est que la réfraction m'a donné sur la rétine une image brisée : l'apparence est donc fondée sur une donnée visuelle, et c'est pourquoi elle est irrésistible; l'œil étant compétent pour juger des dessins, nulle expérience du toucher ne peut infirmer son témoignage précis. Lorsque au contraire je juge de la distance par la grandeur ou la teinte de l'image, on ne comprend déjà plus, dans l'hypothèse où le toucher seul fonde cette inférence, que l'apparence persiste en l'absence du toucher qui l'a

créée; si ce n'est qu'on escompte une confirmation toujours prête; encore moins comprend-on que cette apparence ait la même solidité que la première. Mais ce qui dépasse toute vraisemblance, c'est que cette habitude se conserve inébranlable, même dans l'impossibilité de toute confirmation par le toucher, même au milieu des perpétuels démentis. N'est-ce pas la preuve que dans son jugement de la distance, l'œil n'a été nullement aidé par le toucher et qu'il doit opérer son jugement en vertu d'un pouvoir qui lui est propre?

Bien plus, dans les deux cas précédents, on peut désigner dans les données visuelles la particularité qui par ses modifications règle et détermine l'inférence : là c'était la brisure dans l'image du bâton, ici, la grandeur de l'image rétinienne. Mais s'il est des jugements de localisation où n'intervient nullement la grandeur de l'image, quelle est dans ce cas la donnée visuelle, quelle est la donnée tactile, qui par leur association vont produire l'inférence? Quand le fond de l'eau m'apparaît plus élevé que ne le montre le sondage, il est évident que ce n'est pas la grandeur des images qui a déterminé les localisations, mais chaque point s'est relevé, et m'apparaît dans une autre direction que n'indique le toucher. Quelle est donc la donnée visuelle qui sert de point de départ à l'inférence? quelle est la donnée tactile qui en est le point d'appui? dans quelle expérience se sont-elles associées? Tous les éléments de l'explication vont-ils faire défaut ensemble? — D'ailleurs, même dans le cas ordinaire, où la grandeur de l'image est donnée, on ne peut pas répondre simplement que les sensations tactiles, en s'unissant à l'image virtuelle, produisent l'apparence qui localise; car dans la localisation, *distance* et *direction* sont inséparables. Or si la grandeur est signe de la distance, je demande quel est le signe de la direction. D'où dépend le pouvoir de l'œil de projeter l'apparence à droite ou à gauche, en avant ou en arrière? Le toucher n'y suffit pas. De plus, par son intervention, il ne saurait créer que des associations éphémères : vraiment incapable de créer ces apparences visuelles avec leur spontanéité, leur précision et leur solidité.

Il faut donc un autre fondement aux localisations visuelles. Et nous serions tentés dès maintenant de rejeter toute thèse associationniste. Il n'est pas naturel à l'œil de percevoir l'image sur la rétine; mais il la projette naturellement au dehors. Ce n'est pas la main qui apprend à l'œil à voir. Tout ce qui est vu, est donné hors de l'œil : il n'est pas de tableau qui ne soit quelque part dans l'es-

pace, hors de moi, devant moi. Comme il n'y a pas de couleur sans étendue, il n'y a pas d'étendue qui ne soit située et éloignée de l'œil. Il n'y a pas de géométrie plane qui ne suppose une géométrie de l'espace, et les deux dimensions de l'espace ne sont pas concevables sans la troisième.

Mais nous ne pouvons nous hâter vers ces conclusions avant d'avoir examiné sous sa troisième forme et dans ses derniers moyens la solution associationniste. — On va nous accorder que l'éducation de l'œil par le toucher de la main ou la marche, ne peut produire que des effets factices et jouer qu'un rôle complémentaire. Si les sensations de tact et de résistance étaient nécessaires à la localisation visuelle, comment les animaux apprendraient-ils à voir, eux chez qui les organes du tact sont si enveloppés? Seuls seraient favorisés les insectes avec leurs antennes et leurs mille pattes, les mouches et les abeilles avec leurs trompes; mais le cerf, le cheval, gantés de corne seraient réduits en réalité au seul toucher de leurs lèvres, et les oiseaux, au seul contact de leur bec et de leurs serres. Et précisément les animaux de course rapide ou de haut vol, chez qui la vue est la plus perçante, auraient les moyens les plus défectueux. On comprend d'ailleurs le rôle des sensations de contact et de résistance pour l'homme, animal de terre ferme et de marche lente que l'abîme effraie et que la résistance rassure. Mais les oiseaux qui se précipitent hors du nid, comment auraient-ils pris en des tâtonnements l'amour des libres espaces et la clairvoyance des vastes distances à parcourir? — Si donc l'œil apprend à discerner les distances, c'est par des moyens moins indirects, plus près de lui, plus liés à son organisme.

Et de fait, n'y a-t-il pas des sensations musculaires qui accompagnent l'exercice même de la vue? Un déplacement du cristallin est nécessaire pour amener l'image sur l'écran rétinien : ce mouvement varie suivant la distance de l'objet; la notion toute musculaire de ce mouvement n'est-elle pas équivalente à la notion de distance de l'objet, et ne peut-elle, par son association avec la donnée purement visuelle, créer la notion visuelle de l'espace? Or nous avons conscience de ces mouvements, car s'ils ne s'exécutaient pas avec choix et précision, la vision ne serait pas distincte et chaque coup d'œil serait une hésitation pour rechercher l'image. De plus, ces mouvements d'adaptation à la distance ne sont pas seuls nécessaires à la vision distincte, car il nous faut accomplir des mouvements pour

orienter les yeux vers l'objet; et si ces mouvements s'exécutent mal, si les deux yeux ne convergent pas au même point, les deux images se mêlent et se brouillent. Donc à chaque distance de l'objet correspond une disposition du système musculaire par laquelle seule est assurée la vision distincte. La conscience de cet état musculaire serait donc l'élément adventice qui en s'associant à la donnée visuelle produirait l'apparence visuelle de la distance. — Ainsi on donnerait raison aux hommes de l'expérience vulgaire, qui n'admettent pas que la main et le bâton de l'aveugle apprennent à l'œil à voir, et pensent que l'œil y parvient par ses propres moyens. Car certes les sensations musculaires et cinesthésiques qui accompagnent le fonctionnement de la vue ne sont plus, comme les sensations tactiles de la main, tout à fait étrangères et simplement juxtaposées, et nous donnent une association plus naturelle, plus organique et plus spontanée.

Sans doute par là l'explication constitue un progrès. On peut dire aussi qu'elle pénètre plus au cœur de la question en désignant comme condition de la localisation celles de la vision distincte. Mais ce qui reste faux dans l'explication, c'est son principe même, c'est l'*association* : c'est d'une part que les données visuelles soient incapables par elles-mêmes de produire une vision de l'espace, que l'image soit primitivement fixée à la rétine, qu'il faille l'en détacher; et d'autre part que ce rôle puisse être rempli par des sensations d'ordre tactile et musculaire. L'impossibilité reste la même d'admettre que des notions étrangères à la vue, en s'associant aux données visuelles, les transforment au point de changer leur nature, de créer une nouvelle apparence où elles seraient détachées de la rétine et ordonnées dans l'espace. — Et si c'est un progrès d'avoir désigné pour ce rôle des sensations plus voisines de l'organisme visuel, la difficulté s'accroît d'emprunter les notions si précises de distance à la conscience d'un état musculaire complexe et confus. Que peuvent en effet nous apprendre ces sensations de mouvement et de tiraillement? Sont-elles un toucher? quel objet font-elles connaître par la résistance? On comprenait que la sensibilité tactile s'exerçant plus activement par la main et le doigt, pût créer la notion d'espace tactile et opérer des localisations, et que ces notions précises s'ajoutant à celles de la vue pussent leur donner une puissance nouvelle; tandis qu'on se demande ce que peuvent gagner les perceptions visuelles en s'associant à ces sensations musculaires, les plus confuses, les

plus pauvres, et qui ne parviennent pour leur propre compte à aucune localisation.

Pour voir le peu que valent ces notions dues au sens musculaire, et le peu qu'elles sont capables d'ajouter aux sensations visuelles, il suffit de remarquer le peu d'usage qu'en font les aveugles qui les possèdent. Or si ce sens pouvait à lui seul nous donner la notion de l'espace tactile, et pour chacune de ces positions déterminer une localisation, les aveugles posséderaient avec leur œil sans lumière tout l'appareil de la localisation; ils connaîtraient par là, comme ils le connaissent probablement par le mouvement du bras, une sorte d'espace tactile, un milieu où se développerait dans les ténèbres l'imagination géométrique. Mais non : ces deux ordres de sensations dans l'union desquelles on croit trouver une perception de l'espace ne la donnent séparément ni l'une ni l'autre : la sensation visuelle plate et fixée à la rétine y reste indéfiniment attachée, et la sensation musculaire, sans tact et sans localisation, aveugle, comme elle est, n'est pas plus ingambe que l'autre et est incapable de la libérer.

Mais peut-être ne prennent-elles de valeur qu'en s'unissant? Soit. Mais alors dans quelles difficultés ne s'engage-t-on pas si l'on veut déterminer la loi de cette coopération et en expliquer les résultats! N'est-il pas surprenant que l'*étendue* soit donnée par la sensibilité rétinienne, et la *distance* par la sensibilité tactile; que la localisation de gauche et de droite soit due au dessin, à la distinction des fibres touchées, à des données purement visuelles, et que la perception de la troisième dimension de l'espace nous vienne de la sensibilité musculaire; bref, que la notion d'espace, une et homogène, nous soit donnée aux deux tiers par la sensibilité visuelle, et pour l'autre tiers par la sensibilité musculaire : surtout si l'on songe que ces deux sources si différentes sont inséparables et ne cessent de se substituer l'une à l'autre? Car il suffit du plus léger changement d'orientation, du moindre tour de tête pour que la troisième dimension devienne la première. Si je suis assis sur la banquette d'un break, le mouvement de la voiture est latéral et perceptible à l'œil; mais si je tourne la tête pour parler au cocher, c'est un mouvement d'avant perçu par les muscles moteurs de l'œil. Qui se serait douté de la substitution? *A priori* il n'est pas difficile d'énumérer les voies qui s'offrent. Si la notion d'espace est une, elle peut être fournie tout entière par l'une et l'autre sensibilité. Alors l'éducation des sens consiste à faire concorder ces deux notions; ou bien elle est

fournie par une seule, et puisque la sensibilité tactile ne peut pas expliquer l'éducation de la sensibilité visuelle, il reste à voir si ce n'est pas la sensibilité visuelle qui dirige, éduque et éclaire la sensibilité tactile. Mais certainement le parti le moins raisonnable consiste à admettre que la notion d'espace soit fournie partiellement par l'une et par l'autre. Que devient alors l'unité de la notion d'espace? Est-il possible de concevoir une étendue qui ne soit point dans l'espace, comme on peut concevoir un œil fonctionnant sans association avec le toucher?

Mais une expérience cruciale va montrer que le sentiment de l'effort ou du mouvement qui accompagne la localisation visuelle n'a aucune part à cette localisation. Car, dans cette hypothèse, notre connaissance du *mouvement* des choses, et je considère cette connaissance comme une série de *localisations*, serait d'autant plus précise que la conscience de nos mouvements serait plus nette. Or c'est le contraire qui a lieu. En effet, lorsque, emporté par la rotation de la terre, je juge que les étoiles tournent, ou que, porté par le bateau, je vois défiler les arbres du rivage, la condition de cette illusion, c'est l'inconscience de mon mouvement. Si au contraire je perçois de quelque manière mon mouvement même indirectement par la poussée ou les trépidations de la machine, l'illusion disparaît et je juge que je me meus au milieu des choses immobiles. — Bien plus, si dans cette fuite apparente des arbres du rivage, j'en veux retenir un sous mon regard, il faut que je le suive dans sa course, et que mes yeux se meuvent. C'est bien alors que je produis ces mouvements musculaires auxquels on attache la perception de la distance. Et certes, je puis bien inférer que l'arbre se meut de ce que je suis obligé de le suivre des yeux si péniblement. Mais comme il s'agit ici de noter quelles apparences visuelles se produisent, je dois dire que c'est l'apparence de l'immobilité, et que littéralement mes yeux le *fixent* en se mouvant. Ainsi, c'est dans l'inconscience de mes mouvements que se produit l'apparence du mouvement dans les choses, et c'est dans la conscience de mes mouvements et de mes efforts que se produit celle de leur immobilité. Comment alors soutenir que la connaissance du mouvement dans les choses avec les diverses localisations qui y sont attachées, a son principe dans une association aux sensations visuelles des perceptions musculaires de nos mouvements?

Peut-être trouve-t-on cette conclusion trop facile pour être pro-

bante, et l'on craint quelque supercherie. Pourquoi parler du mouvement de l'œil emporté par la terre, par le bateau ou par moi-même dans la marche? Ces mouvements s'ajoutent à ceux que l'œil peut produire pour l'adaptation à la vision distincte et loin d'aider à la perception de la distance, ils la contrarient, et l'on peut citer en exemple le cas de ce savant qui courait derrière une voiture, continuant à écrire sur le caisson un calcul commencé : par sa course, il pouvait juger que la voiture était en marche, mais par cette course, l'œil, dispensé des mouvements d'adaptation, ne pouvait que la percevoir immobile; et certainement la perception de ce mouvement était moins nette que si le savant fût resté immobile, suivant du regard la voiture et adaptant sa vision aux distances variées. Négligeons donc tous les déplacements de l'œil par la translation du corps et ne considérons que les mouvements produits par les muscles de l'œil; parmi ceux-ci négligeons même ceux qui déplacent le globe de l'œil dans l'orbite et par lesquels le regard balaie l'espace. Ces mouvements continuent seulement ceux que nous faisons en pivotant sur nous-mêmes et servent à l'orientation du regard; négligeons même tout ce que nous pouvons savoir des mouvements *latéraux*, lesquels étant donnés par des changements dans le champ de la rétine peuvent être perçus dans l'immobilité de l'œil et sans intervention du sens musculaire. Nous n'avons à considérer que les mouvements de mise au point, c'est-à-dire les mouvements de convergence des deux yeux et les mouvements de va-et-vient du cristallin; il est certain que toute variation de la distance de l'objet exige un mouvement des yeux pour la mise au point. Nous tenons bien là, semble-t-il, les conditions de la localisation, et pouvons bien dire que nous apercevons le déplacement d'un point par les mouvements nécessaires à la vision distincte. Et voilà les seuls mouvements musculaires capables de créer l'apparence visuelle de la distance.

Notons tout d'abord un point que nous gagnons à cette précision du problème. En liant en effet le jugement de la distance à la conscience des mouvements d'adaptation, on concède par là même que le mouvement en profondeur est perceptible, même s'il s'agit d'un point : on prétend seulement que cette perception n'est pas originairement visuelle et qu'elle provient du sens musculaire. Or c'est une concession précieuse, car dans la thèse précédente, prétendument fondée sur une rigoureuse observation des faits, la dimension seule des images était signe de la distance, et jamais on n'avait

admis qu'un point unique pût être vu diversement selon sa distance.

Cela fait, demandons quelle part dans la localisation revient au mouvement de convergence, et quelle au mouvement de va-et-vient du cristallin. Ce sont là deux manières différentes d'arriver à la localisation : l'une des deux peut suffire; et si l'une suffit, l'autre n'est-elle pas une surcharge? et n'est-ce pas une faute de les présenter indistinctement? — Ou bien l'on se contente de les considérer dans leur ensemble, confusément, en notant l'état musculaire qui résulte de leur coopération. S'il en est ainsi l'objection déjà faite revient : la conscience de cet état est-elle une perception de l'espace? Si oui, comment son transfert aux données visuelles peut-il créer une apparence nouvelle, et détacher de la rétine les sensations qui y sont adhérentes? Si non, comment ces données musculaires peuvent-elles apporter au sens visuel des notions qu'elles ne portent pas en elles-mêmes?

Et d'ailleurs pourquoi chercher à ces sensations musculaires une signification différente de celle qu'on leur connaît. On sait à quoi tendent ces mouvements : ils sont la mise au point; ils assurent la vision distincte. Là est toute leur raison d'être. Ils font que l'œil *voie*; alors il voit comme il est de sa nature de voir; s'il localise, c'est qu'il en est capable. Ces mouvements *préalables* peuvent, comme on l'a reconnu, être suppléés; un mouvement du cou, un tour de tête, dispensent d'un effort musculaire des yeux. Je vois un objet; il recule; au lieu de le suivre des yeux, j'avance la tête, la conscience de l'état musculaire qui assure la vision distincte se trouve absolument changée; donc cet état n'est pas caractéristique de la distance. Donc ces mouvements des yeux ne sont qu'un appoint aux mouvements de translation qui font le gros de la besogne. Ils peuvent même manquer absolument si, par une circonstance heureuse, la vue se trouve immédiatement adaptée. Et parce qu'alors la conscience, ne percevant aucun effort, jouirait immédiatement de la vision parfaite, faudrait-il prétendre que l'image ne sera pas localisée? Dire que l'œil doit porter dans sa vision le souvenir des mouvements qui l'ont préparée, c'est dire que les tâtonnements de mise au point d'une lunette sont nécessaires à la vision distincte, et qu'une personne ne verrait rien dans sa lorgnette, s'il la trouvait immédiatement adaptée à sa vue, et n'en avait pas elle-même fait tourner la crémaillère.

Enfin admettons que le mouvement de va-et-vient du cristallin détermine une série de localisations musculaires, et puisse créer dans la vision l'apparence de la profondeur, je demande comment ce mouvement qui déplace les images suivant l'axe du système, leur donne dans la vision des dimensions si différentes de celles qu'elles ont sur l'écran rétinien. Je demande encore comment on trouve dans ces mouvements l'explication du redressement de l'image. On répond que dans l'absolu il n'existe ni haut, ni bas, ni grandeur des choses. Mais nous ne sommes pas dans l'absolu; nous sommes dans le monde de la sensibilité tactile. L'image rétinienne est mesurable au compas; l'image visuelle est mesurable par le toucher. Pourquoi le même toucher trouve-t-il entre l'image rétinienne et sa projection une différence de grandeur et une inversion de symétrie? si l'on explique par une association de hasard le passage de l'image donnée à l'image perçue, pourquoi dans cette géométrie à la fois tant de régularité et tant de fantaisie?

L'explication associationniste est donc encore ici manifestement insuffisante. — Quel brillant paradoxe c'était de soutenir que l'œil n'a pas la vision de l'espace, et qu'il acquiert ce pouvoir dans son association avec le toucher! Et quelle éclatante confirmation des thèses psychologiques de l'association, si la démonstration eût réussi dans ce cas si populaire! Aussi les philosophes se sont-ils acharnés au problème. Au début, dans l'ardeur des premières espérances, on ne se lassait pas de décrire l'impuissance de la vue, pour faire ressortir la puissance du toucher, et exagérer le triomphe de la thèse. Mais après un premier échec, il fallut reconnaître que la vue a du moins la notion de l'étendue. Or même pour la tâche plus restreinte qui restait encore, les moyens ont fait défaut. Quand on a fait appel pour cette éducation de l'œil au toucher plus savant et plus délicat de la main, c'est le caractère organique et spontané qui a manqué à cette éducation. C'était, au lieu de l'éducation maternelle, celle d'une maîtresse étrangère. Et quand on a invoqué les perceptions musculaires de l'œil, plus voisines de l'organisme mais plus vagues, alors à la maîtresse plus familière, c'est la science qui a fait défaut. Renonçons donc au parti pris, et aux tentatives de généralisations philosophiques. Avant de philosopher il faut faire de la science et revenir aux faits.

Et d'abord, ne négligeons rien de ce qui peut être connu sur la marche des rayons lumineux depuis le moment où ils partent du

point d'irradiation jusqu'à celui où ils atteignent la rétine, et y impriment leur image. — On voudrait abréger. Peu importent, semble-t-il, et le trajet de ces rayons, et leur brisure, et leur déviation, dans l'espace, loin des yeux. Quel rapport ces phénomènes de l'espace peuvent-ils avoir avec la sensation, tout intérieure? l'empreinte rétinienne est la seule donnée intéressante, précisément parce que là disparaît le phénomène physique. Soit, mais c'est-la donnée où il se résume et se retrouve tout entier. Il ne peut donc pas nous être indifférent de savoir que chaque point de cette image est le point de piqûre d'un cône de lumière. La pluralité, la dispersion, l'ordre des points de cette image traduisent des modes identiques dans la disposition des cônes réfractés, qui tombent sur la rétine selon des incidences diverses; et qui reproduisent eux-mêmes, dans leur variété, celle des cônes d'irradiation. Et notre perception de l'étendue n'est que la synthèse opérée par la conscience de toutes ces impressions simultanées. Nous savons d'autre part que le caractère vibratoire de la lumière se manifeste sur la rétine par la série des chocs, et dans la conscience par la perception des couleurs. — Mais avant de considérer ainsi, dans ces chocs, ou les *simultanéités* qui s'expriment par des figures, ou les *successions* qui s'expriment par des couleurs, n'est-il pas nécessaire de considérer le fait primordial, qui tient ceux-ci sous sa dépendance, le *choc*, qui est la donnée première? Car s'il y a dans la sensibilité un pouvoir de traduire les variations dans la simultanéité ou la succession des chocs, n'est-il pas naturel qu'il y ait en elle un pouvoir de percevoir le choc comme tel, et d'en noter les caractères ou les variations? Si les cônes de lumière inscrivent le dessin sur la rétine, la sensibilité peut-elle être autre chose que la perception des *pressions* de la lumière? Et que percevoir en des pressions sinon l'intensité et la direction? Telle paraît être la fonction première de la sensibilité rétinienne.

Il est vrai que l'étude de l'ouïe, de la vue, et, en général, des sens spéciaux, semble montrer que les variations de la conscience correspondent plutôt à des synthèses d'impressions qu'aux impressions elles-mêmes. Il se pourrait donc que les perceptions de couleur, d'étendue et de son, tout en supposant une perception élémentaire du choc, laissassent dans l'inconscience ce phénomène primordial. Mais il se peut aussi que ce phénomène ait sa traduction dans la conscience où elle serait seulement masquée par le phénomène plus

considérable de la synthèse : il suffirait de la dégager. — Or déjà quand il s'agit du toucher, n'est-ce pas à la perception des pressions que ce sens, par ailleurs si confus, doit sa richesse, sa délicatesse et son importance ? Tous les sens sont des touchers, et à ce titre l'œil ne doit-il pas être considéré comme l'organe sensible aux poussées de la lumière ?

— En admettant même que la conscience ne perçoive pas l'infiniment petit, et ne connaisse que les *synthèses*, n'est-elle pas une synthèse d'ordre dynamique cette synthèse par laquelle la conscience perçoit en un point la poussée de tous les rayons réunis en un foyer, et ramène à l'unité cette pluralité, par la perception d'une résultante unique, dirigée selon l'axe des cônes de lumière ?

Donc par cela seul que la rétine est un toucher et vibre sous un choc, elle doit avant tout en discerner l'intensité et la direction. Et jusqu'ici on en peut dire autant des autres sens. Et pourtant les sensations de sons ne s'ordonnent pas dans l'espace de façon à nous en donner une représentation. Mais il faut noter ici le privilège singulier de la vue. Lorsqu'au jeu de tennis nous recevons la balle sur la raquette, la direction perçue du choc détermine le mouvement de riposte : la raquette s'oriente pour prendre la direction normale au coup et résister ; et il y a un moment d'hésitation où se détermine la direction de l'effort. Mais ici, pour la cellule rétinienne qui reçoit le coup, l'hésitation est impossible, car l'appareil optique est organisé de façon qu'un point rétinien ne puisse être atteint que par la pointe d'un seul cône, et par suite ne puisse être frappé que selon une seule direction. Chaque cellule ne connaît donc qu'une direction unique : ici donc la raquette tout orientée réagit comme un ressort disposé d'avance. Et ainsi, c'est la même chose pour la conscience de discerner la cellule frappée ou la direction des rayons incidents. Tant il est propre à la perception visuelle de discerner les directions ! Comme un miroir à facettes est un composé de miroirs dont chacun lancerait vers une direction unique les rayons émanés d'un point, de même l'œil dans son ensemble est composé d'yeux : chaque point rétinien est comme une de ces facettes, comme un œil destiné à donner la perception d'une direction unique : c'est la sentinelle guettant un seul sentier.

Et maintenant qu'est-ce que cette faculté de percevoir une direction, sinon la faculté de projeter la sensation, de la détacher de la rétine et, par une sorte de rayonnement, de créer dans la vision

l'apparence de l'espace? Et cette faculté, nous la possédons réellement : nul ne le conteste; seulement on l'appelle illusoire parce qu'on ne lui trouve pas de fondement organique. Mais elle a bien son fondement dans l'organisme quand elle appartient au toucher, qui projette ses sensations vers les extrémités nerveuses, et au delà. Plus essentiellement encore elle doit appartenir à la vue, en qui chaque point sensible désigne une seule direction, celle du faisceau incident, celle du point lumineux : en sorte que, voir, ce n'est pas seulement se sentir affecté, et tout au plus distinguer dans l'organisme le point touché, mais c'est par un même acte de conscience discerner d'où vient le coup et viser le point lumineux.

Pour aucun autre sens, il n'en est de même. Le toucher lui-même, si précis dans ses localisations, n'a pas les spécialisations de l'œil. Là ce n'est pas le même acte qui distingue la partie touchée et la direction des pressions. Le point de contact peut être désigné sans que la direction le soit : chaque extrémité nerveuse n'est pas un pouvoir de rayonner vers un seul point, mais bien de rayonner dans l'infini; et pour qu'une direction s'y distingue, il y faut des circonstances particulières : par exemple, que l'impression soit une *pression* constante ou répétée. Au contraire, pour l'œil cette condition ne manque jamais; l'impression est toujours la même, celle de lumière, elle est toujours nettement donnée dans sa direction, et cette direction est unique pour chaque point frappé. — L'ouïe non plus n'a pas les privilèges de l'œil. Sans doute le phénomène acoustique commence comme le phénomène optique. Dans les deux cas, une vibration partie d'un centre d'irradiation se propage en ligne droite et vient frapper le nerf. Mais ici ces vibrations ne rencontrent pas un système de réfraction qui concentre en un seul foyer les rayons partis d'un seul foyer. Les rayons sonores restent dispersés, et l'impression, au lieu de se fixer sur une fibre, se partage entre toutes, et chacune n'en a qu'une infime portion. On comprend cependant, par les lois du toucher, que toutes ces pressions se réunissent par la réflexion de chacune vers un même point d'origine, et désignent ce point; mais il y faut la collaboration de toutes les puissances de l'ouïe. — Ainsi dans le toucher, chaque extrémité nerveuse est comme un pouvoir de rayonner vers l'infini et, par suite, de connaître tout l'espace; la besogne est trop forte pour chaque point tactile, et le toucher dans son ensemble ne fait que répéter une notion confuse. Dans l'ouïe d'autre part, chaque point touché reçoit une notion plus précise,

mais d'une valeur infime, et c'est l'ouïe tout entière qui doit répondre à l'impression d'un point radiant : comment donc pourrait-elle suffire à situer tous les points et à connaître l'espace? L'œil seul est organisé de façon que chaque foyer d'irradiation marque sur la rétine un foyer, que chaque point nerveux reçoive l'impression totale des rayons d'un point lumineux, que chaque cellule réponde à une incidence, et connaisse une seule direction. — Comme toutes ces directions passent par un seul point, le centre optique, il semble que toute la réalité extérieure concentrée en ce point rayonne vers la rétine, mais chaque point rétinien perçoit cette direction, c'est-à-dire la réfléchit vers ce point unique : il semble donc que par une géométrie inverse tous les pouvoirs de l'œil concentrés en ce point, rayonnent de ce point vers l'infini et reconstituent l'espace. — Ainsi ce pouvoir de rayonnement, cette faculté de projeter la sensation, loin d'être une faculté acquise, est une propriété fondamentale, que l'œil tient de sa nature tactile et de sa disposition géométrique : elle est le pouvoir de connaître la direction des chocs, antérieur dans la vision à celui de discerner les couleurs et à celui de percevoir les étendues. L'œil a donc primitivement le pouvoir de rayonner ses sensations et de les disposer dans l'espace.

Seules les lois de ce rayonnement expliquent les anomalies jusqu'ici inexplicables. Elles montrent comment les images, occupant sur la rétine des surfaces si petites que le toucher parvient à peine à les mesurer, sont, pour ce même toucher, des champs et des montagnes, si grands qu'il n'y suffit plus. — Comment la rétine elle-même, cette portion si infime du corps, donne par son rayonnement l'idée d'un champ visuel infini, de telle sorte que l'infini est représenté dans nos yeux. — Elles montrent pourquoi nulle image n'est donnée plate : même la nuit n'est pas plate, mais c'est la vision de l'abîme : tant la projection est naturelle; et si je ferme les yeux pendant le jour et que la lumière pénétrant à travers les paupières atténue la dureté des ténèbres, ma vision est celle d'une clarté rose, d'une atmosphère infinie et profonde. — Voilà pourquoi encore nulle image ne m'est donnée sur l'œil, mais est donnée devant l'œil, de façon que toujours s'y joigne une idée de distance, et que les deux dimensions de l'étendue ne soient pas données sans la troisième. — Voilà pourquoi les images données renversées sur la rétine se redressent réellement dans l'apparence visuelle : ce qui est perçu, c'est la direction; donc le coup reçu au bas de la rétine est vu en haut dans

la direction du centre optique et de l'objet lumineux. Ainsi l'inversion réellement subie par les rayons lumineux dans le milieu réfringent, et qui amènerait un véritable désaccord avec le toucher, est corrigé par l'efférence visuelle. — Cette loi du rayonnement des perceptions visuelles est aussi la seule explication des images virtuelles : celles-ci sont données en même temps en grandeur et en direction par l'incidence du rayon sur la rétine, et le coup qui les imprime porte avec lui l'indication précise de sa direction : chaque point rétinien ne pouvant percevoir que dans la direction qui lui est réservée. — Par cette explication enfin disparaît de toutes les anomalies la plus étrange, celle qui faisait attribuer l'origine de la notion d'espace pour les deux tiers à la sensibilité rétinienne et pour l'autre à la sensibilité tactile. Nous savons maintenant que la perception des impressions rétiniennes et la perception de l'éloignement, sont une seule et même chose. La solution du problème de la vision est encore incomplète sans doute; mais, quelle qu'elle soit, nous ne saurions plus admettre cette dualité d'origine. Et quand même la sensibilité tactile serait invoquée pour achever l'éducation de l'œil, ce ne peut être pour lui apprendre à extérioriser ses sensations.

*
* *

Cependant toute difficulté n'est pas levée. — Et peut-être va-t-il nous arriver ce qui arrive aux algébristes, lorsque embarrassés dans la recherche d'un problème, ils changent le système des coordonnées : ce qui était difficulté dans le premier système devient victoire dans le second ; mais peut-être ce qui était aisé se tourne-t-il en obstacle infranchissable. Et en effet dans le problème de la vision à distance, nous avons abandonné la conception des coordonnées cartésiennes pour celle des coordonnées angulaires. Nous ne considérons plus comme donné le panorama des choses dans les deux dimensions de l'étendue, en nous imposant pour but de rechercher la troisième; nous prenons comme donné le rayonnement des sensations à travers l'espace; donc sont donnés la notion d'espace indéfini et, dans cet espace, le voyage d'une sensation le long d'un rayon vecteur. Dans la première manière nous avions le dessin des choses, et il fallait enfler ce dessin, le pénétrer d'espace, et le situer. Maintenant, nous avons l'espace et nous ne savons comment y tracer le dessin. Auparavant, nous avions fixé les images sur la rétine si solidement qu'il était

impossible de les en écarter; maintenant, par ce pouvoir de rayonnement, nous lançons la sensation dans l'espace, si bien qu'il s'agit de l'y arrêter. Et la difficulté n'est peut-être pas moindre d'arrêter la fuite des sensations, et de leur assigner une place sur le rayon vecteur.

Essayons cependant de la résoudre. — Sans affirmer que la vision binoculaire soit la condition unique et nécessaire de la localisation, il est certain que dans ce cas la localisation est réalisée : en effet à ce moment sont réduites à une seule les deux images perçues séparément par chacun des yeux; donc les deux images sont fixées — autrement elles reprendraient leur dualité. Le cas est donc éminemment favorable à nous révéler les conditions du phénomène. Dans la vision monoculaire au contraire nous ne pouvions les découvrir. N'avons-nous pas vu que chaque point rétinien est gardien d'une direction unique? or dans cette direction indéfinie comment assigner une longueur au rayon vecteur? dans cette projection instinctive où trouver une raison d'arrêt? sur cette ligne, quelle incidence à noter? quel point de croisement, puisque à partir du centre optique tous les rayons divergent indéfiniment? La sensation lumineuse ainsi projetée est un point de lumière, mais un point non situé. Ce n'est pas la perception d'un mouvement, car nous ne voyons pas la sensation s'enfuir et parcourir le rayon : son caractère est plutôt celui d'une indécision particulière qui tient plutôt de l'instabilité que de la mobilité. Le point ne fuit que si l'on veut le saisir : tel le scintillement des étoiles apparaissant comme des polygones dont on ne peut dire s'ils ont quatre ou cinq branches; et ces branches se dirigent sur nos yeux et sont elles-mêmes des faisceaux de lumière qu'on ne peut fixer sans qu'ils reculent. — Mais au contraire, dans la vision binoculaire, quand les deux yeux collaborent, percevant chacun le même point, ce même point est vu dans deux directions différentes. Voilà donc sur chaque rayon une raison d'arrêt, une raison réelle, géométrique, de fixer la perception au point de croisement. Sans doute on pourrait bien *a priori* concevoir que les deux perceptions restassent distinctes, continuant à flotter et glisser sur les deux rayons sans se fixer. Mais c'est un fait qu'elles se fondent en une seule, se complétant l'une l'autre; elles se fondent, donc elles se fixent : sinon elles conserveraient leur dualité, comme il arrive lorsque la convergence est troublée. — Dès lors ou bien chaque œil a par lui-même le pouvoir de localiser, et la

fusion des perceptions résulte simplement de l'accord des deux localisations, ou bien, si l'on refuse à la vision monoculaire la faculté de fixer les images, c'est que cette localisation se réalise dans la vision binoculaire. — Nous tenons donc la loi de la localisation. Elle est la réduction à l'unité de deux images données dans des directions concourantes. Sa condition, c'est la convergence de deux rayons visuels. Et comme un œil unique ne peut donner aucune convergence, la condition de la localisation c'est la dualité des yeux, pour produire une dualité d'images et une convergence de visées. Si nous avions plus de deux yeux, nous n'aurions pas d'autre avantage que d'apercevoir les objets en des directions où ils nous sont cachés, mais nous les situerions à la même place au point commun de convergence des rayons visuels.

Donc la vision binoculaire réalise la localisation non par une association du sentiment musculaire, mais par les seules lois de l'efférence visuelle : elle est bien, si l'on veut, le résultat d'une association, mais de l'association de deux sens de même nature. Le pouvoir seul, que nous avions reconnu, de rayonner les sensations, n'était pas encore celui de les situer; il pouvait bien suffire à nous donner l'idée de l'espace indéfini où se dessinent les choses, mais n'expliquait pas comment s'y précisent leurs contours. Or ce que ne paraît pas pouvoir faire un œil isolé, s'accomplit par le concours de deux yeux. Les yeux exécutent une triangulation naturelle qui situe réellement chaque point dans l'espace grâce à la simultanéité des deux images aperçues en des directions concourantes.

Nous ne prétendons pas cependant que cette opération toute naturelle et instinctive donne tout à coup des résultats parfaits, que l'œil n'ait pas à s'exercer à cette géodésie, que l'appréciation des différences ne soit pas œuvre délicate, et que parfois les conditions en soient peu favorables; la distance médiocre des deux yeux, qui est la base invariable de cette triangulation et convient aux distances moyennes, peut être insuffisante pour marquer les grands éloignements. Et l'on comprend que dans ces difficultés on ait recours à l'expérience acquise. C'est alors qu'on utilisera les signes locaux et que pour les objets familiers la grandeur connue des images sera le signe de la distance. On n'a donc pas eu tort de décrire ces procédés. Mais ce sont là des procédés auxiliaires, des moyens de fortune, qui ne donneraient pas la notion des distances à qui ne l'aurait pas déjà possédée, et peuvent seulement aider l'imagination à la res-

taurer. Ils suffiront au capitaine d'infanterie pour régler son tir contre un but, hélas! toujours le même et trop connu. Mais l'artilleur qui veut déterminer la distance d'un objet inconnu, ou d'un simple point sans grandeur, doit en venir à la triangulation par la double visée, seul procédé direct et rectificatif. — Ainsi donc le paysan, le chasseur, le poète avaient raison. Même dans l'immobilité du regard et par ses seules facultés, la vue situe réellement les objets dans l'espace.

*
* *

Mais pour qu'on ne prétende pas qu'en attribuant aux yeux le pouvoir de projeter les sensations et de les arrêter en des points de convergence, nous leur donnons un pouvoir exorbitant, il suffit de remarquer que cette loi de la localisation visuelle est aussi celle de la localisation tactile, du moins pour les perceptions de résistance, car pour les autres perceptions il se peut que la sensibilité tactile ait d'autres procédés. Et, par exemple, nous ne localisons peut-être pas de la même manière une impression légère de chatouillement et celle d'un contact résistant : la différence tient probablement en ce cas moins à une différence dans le mode d'excitation que dans le mode de réaction du système nerveux; car le système sympathique peut ne pas réagir de la même manière que le système rachidien. L'analogie que nous voulons relever entre les lois de la localisation visuelle et celles de la localisation tactile ne se manifeste donc sûrement que dans les perceptions de résistance : — C'est d'abord la perception pure et simple de la direction sans localisation, telle qu'elle est naturelle à la cellule rétinienne : elle se réalise à chaque instant dans le toucher. Quand nous percevons un choc sur la raquette, sur la main ou sur le corps, il se produit une double localisation, celle de la douleur localisée dans la main ou au point frappé, et une désignation de la direction du coup par un appel vers cette direction de toutes les efférences du système nerveux. L'œil frappé doucement par la lumière néglige la première localisation et ne retient que la seconde. — Le fait de l'image virtuelle a son analogue dans l'expérience tactile quand l'amputé situe la douleur dans le membre qu'il n'a plus. Il est bien évident qu'alors l'excitation nerveuse a réveillé un système d'efférences qui fonctionnent comme par le passé, mais ne convergent plus qu'en un point extérieur au corps. — Quand nous situons la résistance au bout d'un bâton, c'est

qu'indépendamment des localisations tactiles situées aux points où la main saisit le bâton, il existe une localisation au centre de poussée, une convergence virtuelle de tous les efforts de résistance en ce point d'équilibre. Là est manifeste la loi de localisation par la convergence en un point de directions simultanément perçues, et c'est l'analogue de la vision multi-oculaire. L'expérience de la vision binoculaire où les deux yeux fondent ensemble leurs deux sensations et la localisent au point de rencontre des deux directions efférentes, se réalise à peu près quand je saisis une bille entre deux doigts, car malgré la dualité d'impressions, je déclare ne saisir qu'un seul objet, et cette unité ne peut avoir sa raison que dans la rencontre à l'intérieur de la bille pleine ou creuse, mais solide, d'un centre de poussée. Et si je saisis l'objet par trois doigts ou par la main entière toutes ces actions qui s'équilibrent au centre de pression se traduisent par la perception d'un objet unique, malgré la diversité des impressions : il faut cependant noter ici que la précision de la perception tactile ne va pas jusqu'à la localisation de ce centre : je sais seulement qu'il existe et c'est le fondement de ma notion de l'unité de l'objet : je n'ignore même pas tout de sa distance puisque je suis instruit de l'épaisseur de l'objet et, tandis que dans la vision, les efférences visuelles retrouvent ce point, ici la direction convergente des poussées semble se perdre à travers le système solide. — Mais l'expérience contraire réussit merveilleusement. L'expérience visuelle de la double image par la déviation des directions efférentes se réalise dans le domaine du toucher par l'expérience d'Aristote : une bille saisie entre deux doigts qui chevauchent paraît double parce que les actions efférentes ne convergent plus. Le doigt de droite provisoirement placé à gauche, touché à droite, lance son efférence vers la droite, le doigt de gauche la lance vers la gauche, chacun suivant son procédé habituel et les deux efférences restent divergentes : c'est ce qui arriverait si les yeux, en conservant leurs attaches cérébrales, échangeaient leurs orbites.

Cette analogie pourrait se poursuivre plus loin à travers des complications innombrables et bien vite insolubles, tant sont variées les combinaisons des efforts musculaires. Comment en effet énumérer toutes les localisations auxquelles donnent lieu le corps-à-corps des lutteurs, et la joute, et le combat au bouclier ou à la lance, et dans le travail paisible de tous les artisans le maniement des outils? Il nous suffit d'avoir mis en évidence cette loi

générale de la sensibilité tactile : c'est d'abord que la sensation est projetée selon des directions perçues; ensuite qu'elle est localisée aux points de convergence des directions simultanément données; enfin qu'il n'est pas essentiel à cette localisation de se produire à la surface du corps, mais qu'il s'en produit en tout centre d'efférence : dans l'intérieur du corps, par exemple aux articulations et aux points d'attache des muscles; à la surface du corps, quand les efférences s'y arrêtent; hors du corps, comme dans le cas du toucher par le bâton ou par les instruments, véritables prolongements du corps, lorsque la résistance dirige les poussées vers un centre extérieur. Elles peuvent même être imaginaires, comme lorsque je tends les bras vers mon enfant que je ne puis saisir. Il se produit alors des efférences sans contact qui ne se précisent pas, mais auxquelles la vision seule peut donner un centre. — Et ces lois de la localisation tactile sont aussi celles de la sensibilité visuelle : les yeux, véritable toucher lointain, reçoivent de l'objet des effluves convergentes qui le rendent perceptible. — On comprend par cette identité fondamentale des sensibilités tactile et visuelle comment peuvent concourir les sens; comment l'œil peut diriger la pointe du fleuret et préparer des convergences vers des points où se rencontrent la ligne du fleuret et le rayon visuel, ou, comme dirait mon prévôt d'armes, « la ligne du fer et la ligne du feu »; comment enfin le système musculaire se joint à l'activité visuelle, comme le geste à la parole, et corrobore par des convergences d'efférences plus nombreuses, plus vivantes et plus énergiques, celles que l'œil réalise dans la sérénité de son action.

Nous avons donc expliqué la localisation visuelle par la vision binoculaire et sans le secours de la sensibilité musculaire. Notre thèse d'ailleurs n'implique pas qu'elle soit impossible pour l'œil unique. Nous disons seulement que si l'œil unique ne parvient pas à localiser, les deux yeux doivent y parvenir. — Mais l'œil unique n'y parvient-il pas? — Sans doute nous n'avons pas trouvé dans la vision monoculaire comment pourraient se produire les convergences nécessaires. Mais il faut chercher, car les faits témoignent que cette localisation est possible. — La vision monoculaire moins étendue, moins nette, et moins stable que la vision par les deux yeux, n'en est cependant pas absolument différente. Un bandeau mis sur un œil ne change pas l'aspect des choses autant qu'il le

semblerait pour qui passe d'une vision qui localise à une vision qui ne localise pas. Le joueur de billard qui effectue des visées et veut apprécier des directions a parfois avantage à fermer un œil pour que les deux yeux ne mêlent pas leurs visées et que le *coup* soit conçu suivant une direction unique. Or, par le fait, il ne voit pas le billard s'aplatir sur le fond de la salle et se précipiter sur sa rétine, ou au contraire, par l'effet du rayonnement visuel, le mur s'évanouir repoussé à des distances imprécises sur la ligne des rayons visuels. — Serait-ce simplement que l'œil éduqué par la double vision conserverait après coup son pouvoir de discerner les distances? A en juger seulement par l'analogie avec le toucher, l'hypothèse au premier abord semble ridicule : car on ne voit pas qu'une main incapable de tenir un fardeau sans le secours de l'autre main, puisse par un merveilleux pouvoir acquis dans cette collaboration continuer à percevoir les résistances quand l'autre s'est retirée. Mais l'objection est grossière; car la main qui refuse son concours, abolit par là même en entier l'acte de préhension : le fardeau tombe, et l'autre main n'a plus rien à saisir; tandis que la défection d'un œil n'empêche pas l'autre de fournir ses données. Il se peut donc que la mémoire conserve à ses perceptions des précisions acquises dans une collaboration antérieure. La mémoire aurait donc un rôle dans l'éducation de l'œil; ce ne peut être qu'en lui représentant les souvenirs d'une vision plus parfaite accomplie en des circonstances plus favorables. — Mais ces moyens manquent au borgne de naissance. Or le borgne guide sa main, son outil, son fleuret. La localisation que nous avons expliquée par le concours des deux yeux, peut donc être exécutée par un seul. Faut-il donc abandonner notre principe d'explication ou se peut-il que l'œil unique puisse par quelque geste agir en *appareil préhenseur* et réaliser les convergences nécessaires?

Peut-être est-ce le cas ici de revenir à l'explication associationniste. S'il était vrai que les données du sens purement visuel fussent insuffisantes, ou pourrait concevoir qu'elles fussent complétées par le sens musculaire. Il faudrait donc examiner de nouveau si le mouvement d'adaptation à la vue distincte, en nous donnant l'idée d'une distance mesurée par le mouvement de va-et-vient du cristallin, ne pourrait ajouter à la notion de direction propre au sens visuel la détermination quantitative qui lui manque. L'explication ne serait plus absurde; car il ne s'agit plus de créer

l'illusion de la distance, mais seulement d'y apporter une précision. — Or même ici l'explication garde encore son caractère d'artifice et d'invraisemblance. En fait on ne constate pas que le joueur de trombone à coulisse, qui lie aussi la notion d'un mouvement et d'une distance précise à un son bien déterminé, voie cette notion quantitative donnée par le sens musculaire, se reporter sur la note fuyante, et lui assigner une distance. Il n'en peut pas être autrement pour la vue. Et c'est toujours la même difficulté rencontrée d'unir les données de deux sensibilités étrangères si intimement que les données de l'une apparaissent comme les données de l'autre.

Mais peut-être la thèse de la convergence va-t-elle expliquer cette union? Puisque l'œil agit comme un toucher, pourquoi ses lignes d'efférences ne se combineraient-elles pas avec celles des efférences tactiles pour produire la convergence qui localise? L'escrimeur fait converger les rayons visuels avec la ligne du fleuret : de même on pourrait concevoir que dans l'effort de l'œil qui se tourne vers l'objet, le sens musculaire réalisât pour son propre compte des convergences vers un point inaccessible, comme dans le cas des bras tendus vers l'enfant, et qu'alors les sensations visuelles projetées sur le rayon indéfini, vînt donner une réalité au point de rencontre virtuel des efférences tactiles. — Mais il faut renoncer à cet espoir, car les efférences tactiles ne sont elles-mêmes orientées vers un centre virtuel, que si l'œil par une localisation préalable leur a indiqué ce foyer. Le cristallin disposé pour la vision distincte c'est la raquette tendue et orientée vers la balle; c'est la roue du paon tournée vers le spectateur, c'est le bouclier qui fait face à l'ennemi. Mais ce ne sont là que surfaces; il manque un trait qui désigne le but, et l'on peut penser que ce trait pourrait être le rayon visuel. Non pas davantage, si ce rayon est seul et indéfini, car alors il ne désigne pas le but. Le soldat peut-il combattre s'il ignore que son arme est une épée, un sabre ou une lance, aussi embarrassé de sa lance trop longue que de son épée trop courte? La donnée du sens visuel ne peut donc encore ici compléter celle du sens musculaire.

Nous pouvons tenter une dernière explication. La localisation étant le résultat d'une double visée qui dans la vision binoculaire était réalisée en un instant, et créait dans l'instantanéité du regard l'apparence fondée et constante de la distance, cette localisation ne pourrait-elle se faire par une double visée successive? Un simple

mouvement de l'œil suffit à la réaliser. Pratiquement c'est bien ainsi que s'opèrent les triangulations : l'officier fait deux visées successives et ne les synthétise que par le dessin. Mais dans l'acte naturel de la vision où les deux visées ne peuvent s'inscrire en un dessin, on peut concevoir les visées assez rapprochées pour que la mémoire n'ait pas de peine à en opérer la synthèse. Bien mieux, cette inscription des données n'est pas impossible et peut se faire par un geste : je vise et le bras marque la direction, une autre visée et voilà le croisement réalisé. Ainsi le Cyclope pourrait apprendre à mesurer les distances. Et certes la vision pour lui serait moins aisée que dans la vision binoculaire : le coup d'œil au lieu d'être simple serait double. Mais avec une seule jambe, on ne peut pas marcher, on saute, et il y aurait une vision par soubresauts.

L'explication d'ailleurs n'a rien de ridicule : ce procédé indirect de détermination des distances par la double visée est plus fréquent qu'on ne pense; il est employé même dans la vision binoculaire dans le cas d'insuffisance, et pour les grandes distances. L'oiseau peut fondre directement sur sa proie. Mais peut-être ne prend-il une notion exacte des grandes distances que dans son vol plané quand il décrit des circuits autour des points visés. C'est ainsi encore qu'en l'absence de toute perception directe des distances, nous pourrions déterminer celles des points occultés : penchant la tête à droite, à gauche, nous pouvons situer l'objet en arrière au point de rencontre des deux visées. — La marche qui nous rejette d'un pied sur l'autre favorise des visées alternatives et rapprochées, où l'objet est visé tantôt par l'œil droit, tantôt par le gauche, comme si l'on jonglait. Cette vision en zigzag dispense de l'effort musculaire nécessaire à la vision convergente : c'est une sorte de vision paresseuse. Comme on dit des bons chiens qu'ils ne dorment que d'un œil, on peut dire au contraire de ces visions qu'elles ne se font que d'un œil. — Le laboureur traçant son sillon, le pilote tirant droit, se guident peut-être moins souvent sur un point fixe, qu'ils ne procèdent par tâtonnements, poussant à droite ou à gauche pour rectifier la direction et maintenir la moyenne : tant il est naturel à la vision d'alterner ses points de vue.

Ainsi donc pourrait se faire l'éducation de l'œil unique, par laquelle on ne saurait prétendre qu'il acquiert une faculté nouvelle, sinon celle d'utiliser ses propres données. — Mais pour une explication complète, il faut plus encore. Pour que la distance soit vue et

non inférée, perçue et non imaginée, il faut que la synthèse des deux visées se fasse dans le regard même et non dans le souvenir. Or cela est possible parce que les impressions lumineuses durent un certain temps. Pour que les deux visées soient perçues, il suffit que la seconde se produise avant que l'impression de la première soit éteinte. L'œil n'a-t-il pas le pouvoir de mouvoir le cristallin? La plus légère secousse suffit pour déplacer démesurément l'image sur la rétine et y laisser une multitude d'impressions coexistantes, ayant toutes leurs convergences au même point. Voilà donc réalisé pour l'œil unique la vision multi-oculaire : chaque cellule rétinienne donne sa visée. Cette secousse imprimée au cristallin constituant le *coup d'œil* remplacerait l'effort de convergence. Elle aurait son analogue dans le toucher; car pour reconnaître un point de résistance, la main n'agit pas autrement, elle tente des directions diverses qui fixent la résistance en un centre unique. — Donc la distance peut être donnée à l'œil unique, dans l'instant même du coup d'œil. De là peut-être la nécessité de renouveler la sensation, pour obtenir une perception nette.

Mais c'est trop encore que d'exiger de l'œil cet effort et ce soubresaut. Car le plus léger déplacement du corps ou de la tête suffit à produire ces convergences. Un point est situé devant moi, dont je veux déterminer la distance : je n'ai qu'à changer mon point de vue, et sans me donner la peine de déterminer l'angle des positions extrêmes, je n'ai qu'à considérer dans le mouvement deux positions consécutives : elles réalisent deux visées distinctes, coexistant pendant la durée de l'impression lumineuse. Donc en général, dans la continuité du mouvement, chaque visée est inséparable de la voisine et de toutes celles qui coexistent en vertu de la persistance des impressions lumineuses. Donc à chaque instant dans ce mouvement d'épreuve, le point est donné au sommet d'un angle qui en détermine la distance. C'est ainsi qu'une main, qui serait très sensible, pourrait distinguer par leur courbure deux roulettes qui rouleraient sur elle, l'une petite, l'autre plus grande, dont le centre serait plus éloigné. Donc même dans la vision monoculaire, la notion de distance n'est jamais absente.

Donc l'espace visuel avec ses trois dimensions est perceptible dans la vision binoculaire par la simultanéité de deux visées; — dans la vision monoculaire par la succession de deux visées synthétisées dans la mémoire — ou même par la coexistence de plusieurs visées

successivement données, mais persistantes. Le moyen unique de la localisation, c'est la convergence des visées. Cette convergence, ce concours de plusieurs impressions et de plusieurs efférences, est nécessaire pour compléter les données d'un sens qui serait incapable à l'origine de percevoir dans le choc autre chose que la direction.

Mais n'est-il pas possible d'aller plus loin encore dans l'explication des apparences visuelles? Est-il bien vrai qu'il n'y ait pas dans l'impression visuelle, les raisons d'un pouvoir plus complet; et dans la sensation une appréciation de la distance? Les procédés que nous avons décrits de localisation n'en seront peut-être pas pour cela rendus inutiles, mais viendraient seulement en surcroît. Est-ce que l'évaluation des distances par la grandeur apparente des objets a diminué la valeur du procédé de triangulation? Et de même la triangulation qui s'exécute par les deux yeux empêche-t-elle les localisations de la vision paresseuse, par l'œil qui jongle, ou qui synthétise des impressions persistantes? La vie peut s'ouvrir mille voies. C'est à nous de découvrir la plus courte. De même que les associationnistes se sont donné beaucoup de peine pour emprunter aux données musculaires les éléments d'une localisation que nous avons trouvés simplement dans le sens visuel sensible aux poussées lumineuses; peut-être à notre tour avons-nous pris un trop long chemin pour chercher dans les convergences d'une vision multiple les principes d'une localisation qu'il fallait découvrir dans la sensation elle-même.

Nul plus que nous n'a le sentiment que cette solution est provisoire et incomplète. De tous côtés surgissent les faits et les raisons qui nous commandent d'aller plus loin. — C'est d'abord le fait de la double image. Lorsque par un défaut de convergence l'image d'un objet paraît double, chacune de ces images est en place; on ne les voit ni fuyantes, ni errantes; si elles sont fixées, ce n'est pas à la suite d'une vision par secousse ni d'une vision en mouvement, donc la vision monoculaire localise l'image : et la vision binoculaire qui les réduit à l'unité, peut bien les superposer, les combiner, les renforcer; mais elle les trouve localisées. — Mais ce n'est pas tout, car notre explication n'est pas sans présenter quelque apparence de cercle vicieux, ou du moins de dissymétrie. Pour expliquer la localisation de la sensation, elle invoque les convergences des énergies développées à la suite de l'impression cérébrale. Mais si nous vou-

lions expliquer ces convergences, n'en faudrait-il pas chercher la raison dernière dans la localisation de la sensation? Vers quoi tendent ces énergies, sinon vers la source même de la sensation? Et comment s'y porteraient-elles si la sensation ne le leur indiquait? — C'est un nouveau débat que nous reconnaissons ici, non sans inquiétude. Car on se demande au sujet de la sensation elle-même d'où elle tient ses caractères : est-ce de l'impression toute passive ou de la réaction qui y succède? Qu'est-ce qui est primordial en elle? Plus haut encore : qu'est-ce qui est primordial en nous? Sommes-nous plutôt des êtres sensitifs ou des êtres actifs? Que serait une activité sans conscience, une conscience sans activité? Et ce doute porté dans la métaphysique du moi, se retrouve aussi dans la métaphysique de la connaissance. La notion d'espace est-elle en nous parce que nous sommes actifs ou parce que nous sommes sentants? Est-elle la condition de la distinction des données sensibles ou de celle de nos réactions? Car enfin, il nous est aussi naturel de discerner les diverses directions suivant lesquelles peut s'exercer notre pouvoir moteur que celles des énergies capables d'entrer en conflit avec nous. Ainsi toujours se retrouve le problème à deux faces. Or si notre explication n'a pas achevé la pétition de principes, du moins faut-il avouer qu'elle n'a jamais envisagé qu'une des faces du problème, et peut-être même non la plus importante.

Loin de nous la prétention d'entrer dans un débat aussi général. Mais dans les limites du problème de la localisation des sensations visuelles, nous ne pouvons négliger les faits qui tendraient à manifester l'antériorité de la sensation. Car bien que nous soyons très peu instruits de la phase physiologique du phénomène, peut-être ce que nous en savons suffit-il à lever les doutes sur ce point. — La marche du phénomène à travers le système nerveux est en tout comparable à celle du phénomène physique. Nous y retrouvons le fuseau optique avec ses deux cônes : d'abord un cône d'afférence ou d'irradiation qui a son sommet à l'extrémité nerveuse, au point de piqûre et qui transporte l'excitation dans la masse cérébrale; puis de cette masse s'élèvent comme par réflexion des effluves d'efférence, qui retournent à la périphérie; quelques-unes se détachent pour commander des mouvements divers, mais le faisceau principal converge vers le centre de poussée. Mais tandis que dans le fuseau optique, les rayons parvenus au foyer le dépassent, s'écartent à l'infini et se dissipent, au contraire dans le système nerveux les effluves efférentes

ayant rencontré le centre de poussée, renouvellent la sensation, et le phénomène recommence tournant sur lui-même en un circuit sans fin. — Or sans doute le phénomène physiologique étudié ici dans le fait de la résistance tactile est peu propre à nous tirer d'embarras, et semble au contraire plutôt de nature à créer la confusion. Car dans ce retour du phénomène sur lui-même, comment en retrouver l'origine? comment décider si c'est l'efférence qui donne son caractère à la sensation ou si c'est la sensation qui détermine l'efférence? On retient, il est vrai, que le phénomène a pris son origine dans l'excitation nerveuse. Mais à cela on objectera le cas de l'initiative volontaire où les efférences se dirigent les premières et découvrent le gîte de la sensation. Et l'on pourra à bon droit douter si la localisation s'attache à la détermination des efférences, ou si au contraire c'est la sensation qui, originairement déterminée et localisée, appelle à soi les efférences et les localise. — La partie n'est donc pas décidée. Mais le doute ne pourra plus subsister si au lieu de considérer le cas des résistances effectives, où l'effort volontaire atteint la sensation et la renouvelle, nous considérons l'effort qui n'aboutit pas. Il est *vain*, peut-on dire, parce qu'il a manqué son but. Mais combien plus mérite-t-il ce nom, si l'on compte ce qu'il apporte à la conscience. Il est vain, parce qu'il est *vide*. Les efférences se sont produites, les convergences se sont réalisées : et quelles notions avons-nous de l'espace tant que la sensation reste absente? Donc ce n'est pas à la conscience des énergies efférentes que s'attache notre représentation des diverses profondeurs, de telle sorte que cette notion s'ajoutant à la sensation lui donne son caractère spatial. Mais c'est bien au contraire à la sensation elle-même que ces efférences empruntent toutes leurs précisions. — Et notons maintenant que les perceptions visuelles sont précisément de cette sorte, je veux dire qu'elles ne réussissent pas dans l'effort volontaire à restaurer la sensation : elles ne sont jamais des perceptions de résistance. Nos efforts pour voir dans les ténèbres ne nous donnent ni sensation ni localisation. — Si donc les sensations visuelles sont localisées, ce n'est pas en elles un caractère emprunté à la conscience de notre énergie, et aux convergences de ces actions; mais c'est un caractère qui leur est propre et naturel, et dont nous devons trouver la condition dans le phénomène physique, dans l'impression rétinienne.

Et certes nous n'avons pas tiré, de notre connaissance des conditions physiques des phénomènes de la vision, toutes les consé-

quences légitimes. A ceux qui niaient que le sens visuel pût donner la notion d'extériorité, nous avons opposé les faits prouvant que nous connaissons originairement la *direction* des impressions visuelles. Et nous nous sommes empressés de tenter de faire la théorie de la vision avec cet élément nouveau : c'était l'ordre imposé par la méthode, et le seul moyen de connaître le rôle et l'importance de cet élément. Mais ce qui suffisait à réfuter une thèse négative peut ne pas suffire à une explication définitive; et nous n'avons pas le droit de négliger d'autres éléments tout près de nous.

Car enfin à quoi sert cette marche compliquée des rayons lumineux dans l'appareil optique, pourquoi ces rayons irradiés et divergents, recueillis par le cristallin et rabattus sur la rétine, et ce renflement d'un fuseau de lumière, si la rétine piquée par la pointe du fuseau ne perçoit de tout cet appareil que la direction du choc? La localisation se ferait-elle donc complète si la rétine était frappée par une impression rectiligne, et si le fuseau se réduisait à son axe? On répondra peut-être que dans ce cas le fuseau serait si mince et si grêle que l'impression s'évanouirait, et par suite ne donnerait pas lieu à une localisation. Nous prouverons au contraire que ce qui manquerait au phénomène, ce seraient les éléments d'où dépend la localisation; et c'est l'impossibilité de la localisation plus encore que le défaut d'intensité, qui ferait évanouir le phénomène.

En effet : je dis que des rayons qui viennent frapper la rétine sans convergence au point d'incidence ne donnent pas d'image. Je ne parle pas ici de ce fait bien connu que la lumière dans sa marche rectiligne n'est pas perceptible. Dans la nuit la plus sombre, les rayons du soleil rasent la terre et ne cessent d'inonder l'espace et cette lumière reste invisible, à moins qu'une planète frappée par ces rayons, ne les brise et ne les réfléchisse. Dans la forêt les rayons de soleil se jouent dans les interstices des feuilles et sont invisibles. Il faut pour les révéler qu'une bestiole entrant dans ce rayon s'y allume comme un météore ou qu'un grain envolé s'y change en étincelle. On pourrait voir là une preuve que les rayons sont invisibles s'ils ne se brisent et éclatent en irradiation. — Mais non, l'explication est encore plus simple, car si ces rayons restent invisibles, c'est qu'ils passent près de nos yeux sans les atteindre. — Je veux ici considérer le cas d'un rayon qui parvient à mon œil,

après avoir frappé une glace. Ce rayon a été brisé et réfléchi : pourquoi l'image perçue est-elle celle de mon visage et non celle de la glace? Lorsque les rayons du soleil frappent un mur, les rayons perçus par réflexion me donnent l'image du mur et non celle du soleil, pourquoi donc dans le cas du miroir n'est-ce pas le point de brisure qui donne son image? C'est évidemment que le rayon brisé par la glace y a été brisé simplement, sans éclat, sans dispersion; or le point qui donne son image est celui qui est désigné par son irradiation, celui d'où les rayons m'arrivent concentrés en un foyer. — Donc les seuls points aperçus sont les points d'irradiation, donc les seules impressions pour lesquelles les sensations se localisent sont faites par des piqûres de cônes, par des foyers réfractés, qui seuls permettent à la sensation de reconstituer en quelque sorte le foyer d'irradiation : c'est ce point qui est désigné et non tout autre sur le trajet des rayons. — Donc les conditions de la localisation sont toutes contenues dans la nature même de cette impression. La sensation ne peut être que le discernement de ces piqûres plus ou moins aiguës, la perception de ces écartements des rayons incidents réunis en un point. — Répétons encore que chaque cellule rétinienne ne peut être frappée que suivant une direction unique, que par suite elle ne peut se tromper dans la désignation de l'axe et de la résultante des poussées : à quoi donc se réduirait la sensibilité de la cellule, si elle n'était pas dans chaque coup l'appréciation de ces piqûres, la mesure de ces écartements? Voilà donc l'élément quantitatif qui, s'ajoutant à la notion de direction, est capable de graduer le rayon vecteur, et de situer la sensation.

La lumière est chose légère : si donc on veut comparer sa touche à une caresse, on dira que le pinceau lumineux effeurant la rétine, celle-ci distingue le passage des pointes plus ou moins effilées et, traduisant à sa manière ces différences, assigne aux sensations un ordre d'éloignement selon le degré de finesse des touches. Quand nous percevons le mur d'une maison, les points de cette surface s'éloignent à mesure que s'effilent les pointes du pinceau : la continuité même de la surface fait mieux mesurer la dégradation continue de ces impressions : le regard fuit doucement, et parvenu au bord se précipite vers des surfaces plus lointaines marquées par des pointes d'un autre ordre de finesse. — La représentation des points lumineux en un panorama visuel est donc assurée d'une manière tout idéale, toute visuelle, sans rapport primitif avec

les sensations tactiles, sans rapport même avec les distances réelles, sinon celui qu'assure la constance du coefficient de réfringence. C'est la traduction tout originale que fait la sensibilité visuelle des différences d'impressions : les piqûres fines correspondent à des foyers d'irradiation lointains. C'est l'expérience qui établira l'accord entre le panorama visuel et la perception tactile de l'espace.

Si l'on considère plutôt la vitesse foudroyante de la lumière, au lieu de comparer l'impression lumineuse à la caresse d'un pinceau, on préférera dire que la rétine est bombardée en chacun de ses points. Des bombes en éclatant sur le sol y produisent des effets souterrains correspondant à toutes les déterminations de leur explosion; et si le sol était conscient, sa sensibilité ne saurait être qu'une appréciation de ces énergies. La rétine est ce sol conscient, les étincelles qui éclatent à sa surface produisent à l'intérieur des ébranlements singuliers qui se propagent à la masse cérébrale, et la sensibilité rétinienne n'est que la perception de ces explosions de lumière, traduisant dans les sensations les poussées de ces gerbes d'éclatement.

Si nous faisons attention à l'action térébrante de la lumière, nous pourrons dire que le point rétinien est le point d'appui d'un fuseau vibrant qui tournoie et tente de pénétrer comme une vrille dans la rétine. Et de même que la main de la fileuse perçoit les trépidations du fuseau, la cellule rétinienne perçoit celles de la lumière suivant l'amplitude du mouvement de pénétration.

Nous avons trouvé que la sensibilité rétinienne devait traduire par quelque caractère la perception de la direction du choc. Et de là provenait ce pouvoir de rayonnement que nous avons reconnu. Nous trouvons à présent qu'elle apprécie dans ce choc l'intensité. Mais ce qu'elle traduit par la localisation des sensations, ce n'est pas l'intensité *simplement*, car l'intensité se manifeste dans la sensation de deux manières : c'est l'intensité en tant qu'elle dépend de l'incidence et de la direction. Si j'approche d'un mur la lampe qui l'éclaire, chacun des points du mur reçoit une plus grande quantité de lumière, et son irradiation est plus vive; mais l'angle de cette irradiation n'est pas changé. La sensation traduit cette variation par un caractère qui est proprement la perception de l'intensité et n'est pas un changement dans la localisation de la sensation. Le mur m'apparaît plus éclairé, mais il reste à la même place. Il en est de même si

au lieu d'éclairer le mur par une seule lampe, je l'éclaire par plusieurs. Ce sont là des changements qui, s'opérant dans l'espace, sont perçus dans la conscience sans y susciter une représentation de l'espace. Mais que la lampe s'approche de mes yeux; le nombre des rayons projetés dans le fuseau sera plus grand; pour se presser plus nombreux au point frappé, ils se serrent, pour ainsi dire, se disposent suivant d'autres directions et changent l'angle de convergence : le fuseau se renfle et se raccourcit, et je vois se rapprocher le point d'irradiation. — Seules donc se traduisent par des différences de localisation les variations d'intensité produites par des changements d'incidence dans les rayons perçus. Après l'arithmétique qui comptait la succession des coups, après la géométrie qui mesurait les aires couvertes par les impressions simultanées, voici pour chaque coup la synthèse dynamique qui détermine en direction et quantité la résultante des forces réunies en un point selon des incidences diverses.

En définitive, nous trouvons réunis dans la vision trois ordres de phénomènes : le physique, le physiologique et le psychologique, qui se succèdent de telle sorte que le premier est la condition du suivant. Un point de lumière lance ses rayons sur le cristallin et de là au foyer rétinien, et voilà constitué le fuseau de lumière. Dès qu'il touche un point rétinien, le fuseau des effluves nerveuses s'allume à son tour. Enfin la conscience perçoit le phénomène. — Et l'on demande en somme : Que perçoit-elle? Est-ce le phénomène physique ou le physiologique? — Est-ce le point d'irradiation? c'est l'opinion du vulgaire. Est-ce l'impression rétinienne? des savants l'ont soutenu. Est-ce l'impression cérébrale? c'est plus probable. Est-ce la concentration des effluves efférentes? c'est ce qui est apparu un moment dans notre étude. — A vrai dire chacune de ces réponses a son fond de vérité, car tous ces phénomènes dans l'ordre où ils se succèdent sont des traductions les uns des autres, et ont tous les mêmes titres à représenter le phénomène et à être représentés par la sensation. Mais à un autre point de vue elles sont toutes incomplètes; car aucun de ces phénomènes n'est à lui seul tout le phénomène. Il est vrai que le point d'irradiation détermine le tout, mais il n'est à lui seul ni la réfringence cristalline, ni la réflexion cérébrale. Dès lors tout ce que l'on peut faire, c'est de rechercher dans la sensation les caractères correspondants aux variations observées où l'on peut, comme on peut, au moment le plus commode, soit

dans le physique, soit dans le physiologique. Or c'est le phénomène physique qui est le plus connu; c'est celui qu'on suppose plus expressément traduit par la sensation. — Comme le problème de la notion de couleur était résolu quand on avait trouvé quel fait physique en était le fondement, le problème de la localisation est résolu quand on a trouvé qu'il est fondé sur la variation de finesse des cônes et résulte d'une appréciation de la quantité dynamique. On ne demandait pas pourquoi la conscience traduit en sensation de couleur, c'est-à-dire en qualité, ce qui est dans la cause différence numérique : on ne doit pas demander davantage pourquoi elle traduit en détermination géométrique, ce qui est au dehors divergence de rayons et variation de puissance dans le choc. D'ailleurs ce n'est pas la première fois que nous est donnée une pareille transmutation. Dans les vibrations sonores, ne voyons-nous pas l'énergie de la vibration se manifester aux yeux par l'amplitude et non par le nombre des oscillations? une différence dynamique s'est donc exprimée par une différence géométrique. Ici de même, c'est une différence dynamique dans l'impression rétinienne qui représente dans les phénomènes de l'espace l'amincissement des fuseaux, l'éloignement du point d'irradiation, et qui dans la sensation s'est traduite par une apparence spatiale.

Nous pouvons ici considérer notre tâche comme achevée; et conclure que la sensation lumineuse prend par elle-même plusieurs caractères originaux correspondant à ceux du phénomène physique qui la détermine. Voir, c'est percevoir la lumière en donnant à la sensation ses caractères de qualité, d'intensité, de spatialité qui correspondent aux variétés d'impressions lumineuses. La localisation est donc aussi primitive et naturelle à la vision que le discernement des couleurs ou des contours d'un dessin.

On pressent cependant que l'explication serait plus complète si, au lieu de considérer la sensation comme expression du phénomène physique, on pouvait suivre le phénomène dans sa phase physiologique, et au lieu d'observer l'*impression rétinienne*, on pouvait étudier l'*impression cérébrale*. Sans doute alors on comprendrait mieux quelle réaction succède à l'impression cérébrale, en quoi consiste l'efférence qui rayonne, et qui par ses convergences localise. Mais il nous suffit de concevoir que l'organe visuel cérébral soit distinct et spécialisé; qu'il fonctionne automatiquement, qu'il réagisse à la lumière de telle sorte que telle efférence réponde à telle afférence,

pour comprendre que la localisation précise résulte d'une impression donnée. La comparaison de l'action cérébrale à la réfringence cristalline, et en général du fuseau nerveux au fuseau optique reste juste et utile. Car de même qne le cône d'incidence est déterminé par le cône d'irradiation selon la loi de réfraction, de même l'action efférente est déterminée par l'action afférente selon une loi fixe de réflexion cérébrale. Et, dès lors, il n'est pas nécessaire de rechercher si la localisation s'attache plutôt à l'acte d'efférence qu'à l'impression afférente. Car ces deux moments d'un même acte sont intimement liés.

Nous pouvons maintenant mesurer le chemin parcouru. — Le chasseur, le paysan, le poète pensaient que l'œil est capable de discerner les profondeurs. Le métaphysicien a déclaré ce pouvoir chimérique. — Et le problème s'est posé. — Le métaphysicien a eu raison en ceci que l'apparence visuelle est tout intérieure; mais elle n'est pas *illusoire*, puisqu'elle correspond à des déterminations réelles de l'espace : réelles, c'est-à-dire, ici, données aux autres sens. — Reprenant la thèse idéaliste, les sensualistes ont soutenu la thèse de l'illusionnisme pour les perceptions visuelles, et se sont efforcés de démontrer que le toucher apprend à l'œil à ordonner ses sensations dans l'espace. Cette thèse n'a pu se soutenir ni d'une manière générale, ni lorsque cédant sur le point de l'originalité des perceptions d'étendue, elle se restreignait à en expliquer l'éloignement, soit à l'aide des sensations tactiles, soit par les sensations musculaires liées au fonctionnement de l'œil. — Les faits nous ont conduits à découvrir dans la vision un pouvoir de rayonner les sensations. — Ce pouvoir qui n'est pas encore celui de localiser, suffisait cependant à la localisation, à condition de suppléer à l'insuffisance originelle par le concours de deux organes, par la pluralité de deux actions *simultanées* dans la vision binoculaire, *successives* mais *persistantes* dans la vision monoculaire. — Mais cette solution elle-même n'était valable qu'à la rigueur et devait disparaître devant la découverte d'un pouvoir plus complet, celui d'assigner aux sensations projetées un ordre d'éloignement. Et il a fallu reconnaître que le pouvoir de localiser est primitif. — Sans doute il y a une éducation des sens; et l'expérience doit établir la concordance des perceptions tactiles et visuelles; et les sens se prêtent un mutuel concours. Mais c'est pour préciser leurs propres notions et non pour les échanger et se les emprunter. C'est ainsi que l'oiseau ne tient son

pouvoir de voler que de ses propres ailes. Les associationnistes n'ont donc pas perdu leur peine en décrivant cette éducation des sens. Mais, au fond, le chasseur, le paysan, le poète avaient raison.

V. Boy.

LA MORALE D'ÉPICTÈTE

ET LES BESOINS PRÉSENTS DE L'ENSEIGNEMENT MORAL[1]

V. — L'ÉDUCATION DE LA VOLONTÉ.

Les stoïciens furent de grands éducateurs de la volonté; l'antiquité en fournit de nombreux témoignages, et le langage moderne a consacré cette tradition en faisant du mot stoïcisme le synonyme de fermeté. L'enseignement stoïcien eut ceci de remarquable qu'avec des moyens purement intellectuels il obtint des résultats surprenants dans l'éducation des sentiments, dans la socialisation des instincts et dans la formation de la volonté raisonnable et réfléchie. Des moyens purement intellectuels, ou peu s'en faut, en ce sens qu'ils ne s'adressaient pas à l'imagination et qu'ils ne comportaient pas de pratiques corporelles. Évoquant un idéal de bonheur en principe accessible à tout être raisonnable, fondé sur des idées claires et sur les postulats indispensables du sens commun, la morale stoïcienne suscitait les énergies en ne paraissant attacher d'importance, dans l'âme humaine, qu'à des faits intellectuels, c'est-à-dire à des faits où la psychologie contemporaine ne place ni les conditions premières ni l'essence du vouloir. En effet, son enseignement débutait par des exercices de logique et la logique en était le premier principe; les progrès de l'élève dans l'ordre pratique n'étaient appréciés qu'en tant que progrès techniques, dans l'ordre de la science, et le but suprême qu'elle proposait à ses efforts était un état de connaissance parfaite de l'univers et des lois qui le régissent. Le sage, étant celui qui comprend la nécessité des choses, qui s'y soumet et qui les veut parce qu'elles sont l'expression du Λόγος, est souverainement heureux, parce qu'il atteint la perfection de la nature humaine, laquelle est de comprendre la conformité des parties au tout et des événe-

1. Voir les nos de novembre 1905 et mai 1906.

ments particuliers à la marche de l'ensemble; il est en même temps libre et tout-puissant, car tout ce qu'il veut se réalise puisqu'il ne veut que ce qui doit forcément se réaliser [1].

Connaissance et compréhension de la nature en général et de notre nature en particulier, obéissance et soumission à l'ordre universel, telles sont, d'après l'école stoïcienne, à la fois les conditions et les fins de la vertu et de la possession du souverain bien, les seules choses désirables et toutes les choses désirables. Or, en en poursuivant la réalisation, cette école a créé les énergies les plus indomptables, a formé les caractères les plus fermes et les plus systématisés que le monde ait connus. On serait donc tenté de dire qu'elle a développé la volonté raisonnable sans s'en douter, sans avoir conscience de ce fait que la systématisation qu'elle créait, harmonisation de la connaissance et des actes, était la volonté même dans son acception supérieure. Entre les résultats pratiques qu'elle a obtenus et son point de départ théorique, entre son retentissement extérieur et son idéal intérieur il n'y a pas, à première vue, de corrélation. C'est presque un paradoxe, dont la solution est intimement liée au problème de l'éducation de la volonté. Par quel artifice, en effet, une telle morale, dont le précepte initial est ἀνέχου καὶ ἀπέχου, et qui commence par conseiller de « faire son cœur petit », a-t-elle eu pour représentants de si puissantes et dominatrices personnalités; comment se fait-il que le Manuel d'Épictète, que Renan appelait le manuel de la vie résignée, où se condense la sagesse stoïcienne, soit un si vigoureux et éloquent suggestionneur de force d'âme et de tension du vouloir? Questions qui se posent quand on essaie d'expliquer l'influence de la philosophie du Portique sur la formation de la personne humaine et que l'analyse, à ce point de vue, des leçons d'Épictète doit contribuer à élucider.

*
* *

Selon une vieille recette d'éducation, pour savoir commander il faut d'abord apprendre à obéir; les règles qui préparent le mieux à l'exercice du commandement sont des règles d'obéissance. C'est en vertu de ce principe que la discipline dans les écoles d'officiers est plus sévère et plus exigeante que dans les corps de troupe. Les

1. G. Rodier, *La cohérence de la morale stoïcienne* (Année philosophique, 1904).

stoïciens l'ont appliqué avec une rare habileté; ils ont affranchi la volonté en commençant par l'enchaîner et ils ont exalté le pouvoir de décision en le subordonnant à des abstractions.

Le domaine où règne la προαίρεσις, faculté de choix et de décision, est d'abord strictement limité aux idées ou représentations et aux sentiments qu'elles éveillent. Les dieux n'ont mis en notre pouvoir que l'usage convenable des idées, le reste ils ne l'ont pas mis en notre pouvoir. C'est peut-être peu de chose. Mais contentons-nous en... Que faut-il donc faire? rendre parfait ce qui dépend de nous, c'est-à-dire χρῆσις φαντασιῶν, et prendre les choses comme elles viennent, car elles ne viennent que comme Dieu le veut[1]. La προαίρεσις ne se manifeste pas dans les mouvements de mon corps, comme étendre le bras, marcher, lutter à la course ou au pugilat, triompher des maladies, car le corps ne fait pas partie des ἐφ' ἡμῖν; elle n'a pas à intervenir non plus dans les événements qui règlent ma situation extérieure; elle ne compte pas parmi les causes qui décident de ma fortune et de mon rang social; son action est toute intérieure, elle agit sur le jugement, sur l'appétit, le désir, l'aversion, autrement dit sur mes idées et sur mes sentiments.

Voici une première suggestion, et singulièrement féconde : mon domaine, où je suis libre par nature, ce sont mes idées, ou plus exactement, ma manière de réagir vis-à-vis des idées ou impressions. C'est presque l'inverse de la croyance spontanée et commune, de la conception vulgaire du pouvoir volontaire et de la liberté : les mouvements dits volontaires, ceux qu'on cite en exemple à l'enfant pour lui définir la volonté libre, sont des mouvements qui s'accomplissent le plus souvent sans aucune réflexion, automatiquement, dans la pratique journalière. La puissance d'un homme se mesure à ses succès; ne dit-on pas couramment de celui-ci qu'il a « réussi à force de volonté », de celui-là qu'il « s'est fait tout seul », qu'il s'est « élevé par ses propres moyens »? N'est-ce pas une opinion partout répandue que « qui veut peut », étant entendu qu'il ne s'agit là que du pouvoir manifesté au dehors, physiquement ou socialement? La première notion que l'on reçoit de la volonté est celle d'une faculté d'extériorisation du moi, qui s'impose aux réalités visibles et tangibles, aux choses de l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν, et dont la force se mesure en quelque sorte à l'empreinte qu'elles en recoivent, et la liberté est d'abord

1. *Entretiens*, I, 1.

définie par le champ d'action plus ou moins étendu de cette force.

Par contre, le langage populaire nous montre les sentiments comme des forces mystérieuses, redoutables et irrésistibles. « Dans la conception courante, remarque Lange, les émotions sont des entités, des forces, des substances, des démons qui saisissent l'homme et qui déterminent chez lui des manifestations physiques et mentales; *la tristesse m'a saisi, une joie m'est venue, la colère me domine, l'effroi m'envahit*[1]. » Conception favorisée du reste par les croyances chrétiennes : les passions sont l'œuvre de Satan agissant en nous; les émotions et les passions pathologiques, notamment, sont causées par les démons; le *possédé* ne peut se libérer par sa seule volonté : l'exorcisme ou la prière sont seuls capables de *chasser les démons.*

La psychologie et la religion vulgaires sont donc loin du stoïcisme en ce qui concerne la conception de la volonté, de ses moyens propres et de son champ d'application : principe de l'action musculaire, pouvoir moteur et dominateur à l'extérieur, elle ne régirait les appétits et les instincts que d'une manière tout exceptionnelle chez les caractères d'élite, que leur rareté même empêche de prendre pour exemples; « chassez le naturel, il revient au galop », voilà la règle, et l'exception ne ferait ici que confirmer la règle. Enfin l'impuissance de la volonté serait flagrante quand *le moral est atteint.* Il est de coutume de railler les esprits forts et leur confiance dans la volonté raisonnable, et l'on est d'accord en cela avec la philosophie chrétienne accusant les stoïciens du péché d'orgueil, et, chose digne de remarque, d'accord aussi avec une notable fraction des psychologues actuels dont les doctrines s'inspirent à la fois du mécanisme cartésien et de la métaphysique schopenhauérienne. « La possibilité de l'effort est, en dernière analyse, un don naturel, écrit M. Ribot. Si un premier élément n'est pas donné par la nature et avec lui une énergie potentielle, rien n'aboutit. Le dogme théologique de la grâce, à titre de don gratuit, nous paraît donc fondé sur une psychologie bien plus exacte que l'opinion contraire[2]. »

Ainsi, les idées communément répandues tendraient à donner à l'enfant une notion peu exacte de la volonté, en l'amplifiant là où elle devrait être modeste, en la diminuant au contraire là où elle devrait s'affirmer souverainement. La psychologie anti-rationaliste,

1. Lange, *Les Émotions*, trad. G. Dumas, 2e édit., p. 96.
2. Th. Ribot, *Les maladies de la volonté*, 2e édit., p. 69.

à son tour, trop souvent mal comprise, aggraverait les conséquences de cette première erreur d'éducation, en imposant aux jeunes intelligences l'hypothèse débilitante du déterminisme biologique, qui réduit le vouloir à la conscience inefficace de réactions fatales.

Les ex ercices scolaires, compositions, distributions de prix, préparent le jeune homme à être un adorateur du succès et l'inclinent à mépriser la force morale non sanctionnée par les conquêtes du dehors. La volonté lui apparaît d'abord sous la forme d'impulsion motrice, et il l'ignore comme pouvoir d'arrêt. Or c'est justement sous la première de ces deux formes que sa réalité paraît le plus contestable, qu'elle se laisse le plus facilement réduire à un réflexe ou à un système de réflexes, à un automatisme dont le fonctionnement est à la merci des événements physiologiques. Se faire de la volonté cette image incomplète n'est-ce pas se préparer aux déconvenues de toute sorte et aux pires découragements, et en liant ainsi son sort aux hasards de la bataille de l'existence, se livrer à la merci des échecs impitoyables et des déceptions sans retour? La liste des suicides s'allonge de jour en jour dans les colonnes de faits divers. Il est permis de penser que les défaillances de la volonté seraient moins fréquentes si l'éducation de la volonté était mieux comprise et si elle s'appliquait à nous apprendre à dire « je veux » conformément à la nature, c'est-à-dire conformément à notre véritable loi. Or la véritable loi du pouvoir volontaire, c'est, répète inlassablement Épictète, de se borner à l'ἐφ' ἡμῖν. Et dans ce domaine de notre activité, il importe de distinguer trois subdivisions fondamentales : le jugement, le désir, l'appétit ou la tendance à l'action.

Un jugement droit, en toutes choses et en toute circonstances, c'est toute la science et toute la philosophie. Le sage est infaillible; aucune des idées ou impressions qu'il reçoit n'échappe à son examen, même dans le sommeil, même dans l'ivresse, même dans les moments d'humeur noire [1]. Mais c'est une erreur de s'occuper exclusivement de ce premier point, qui doit être en réalité le dernier; c'est là le défaut des rhéteurs et des sophistes qui dégradent la philosophie et qui l'abaissent au rang d'un exercice verbal. Appliquons-nous au préalable à discerner, dans le chaos des impressions de tous les instants, ce qui est à nous de ce qui n'est pas à

1. *Entretiens*, III, II.

nous, et de n'acquiescer aux idées qui se présentent que dans la mesure où elles se rapportent à l'exercice de la προαίρεσις. C'est là le terrain sur lequel il convient de s'exercer avant tout. Lorsque tu es sorti dès le matin, quelque chose que tu voies et que tu entendes, examine et réponds comme à une interrogation. « Qu'as-tu vu? un beau garçon ou une belle fille. Applique ta règle. L'objet relève-t-il de la προαίρεσις (προαιρετικόν) ou n'en relève-t-il pas (ἀπροαίρετον)? — Il n'en relève pas. — Eh bien! rejette. — Qu'as-tu vu? un homme qui pleurait la mort de son fils. Applique ta règle. La mort ne relève pas de la προαίρεσις. Enlève de devant nous. — J'ai rencontré un des consuls. — Applique ta règle. Qu'est-ce que le consulat? une chose qui relève de la προαίρεσις ou qui n'en relève pas? — Une chose qui n'en relève pas. — Ote encore; ce n'est pas là une monnaie de bon aloi; rejette-la, tu n'en as que faire. » Si nous faisions cela, si nous nous exercions ainsi depuis le matin jusqu'à la nuit, il en résulterait quelque chose! Mais maintenant tout ce qui s'offre à nos sens nous saisit aussitôt et nous tient bouche béante. Ce n'est qu'à l'école que nous nous réveillons un peu, et encore! Puis, quand nous sommes dehors, si nous apercevons un homme qui pleure nous disons : « il est perdu ! » Si nous apercevons un consul, nous disons : « l'heureux homme! » un exilé « le malheureux! » un pauvre « l'infortuné ! Il n'a pas de quoi manger! » Ce sont là de faux jugements qu'il faut retrancher de notre esprit, et c'est une chose qui demande tous nos efforts[1].

L'effort est ici cependant relativement facile. De quoi s'agit-il en somme? D'arriver à se comporter devant les impressions comme devant les objets matériels, de s'habituer à les classer, à les percevoir intellectuellement avant de les ressentir émotivement, en ayant sans cesse présente à l'esprit la distinction fondamentale qui doit servir de guide. Au vrai cet apprentisage ne demanderait guère plus d'attention que les *leçons de choses*, et de même qu'on exerce l'enfant à décrire la forme et la couleur des corps usuels, ne pourrait-on aussi bien l'exercer à situer exactement par rapport à son action propre les êtres, les accidents et les circonstances de la vie sociale, afin de lui apprendre ensuite à dire résolument : « je veux » à ce qui ne dépend que de lui et, vis-à-vis de ce qui ne dépend pas de lui, à tenir dans l'expectative ses sentiments et ses désirs. Mais

1. *Entretiens*, III, III.

n'est-ce pas tout le contraire que lui enseignent et son entourage par son attitude tour à tour si facilement inquiète, irritée ou apitoyée devant les moindres événements familiaux et les êtres de fiction que le roman et le théâtre implantent dans sa neuve imagination? de sorte que la tâche de l'éducateur, loin d'être aidée par le milieu social, en est plutôt entravée.

Remarquons au surplus que l'intellectualisation préalable des impressions, comme la recommande Épictète, est par elle-même un adroit mécanisme de dérivation des émotions. « Il y a, jusqu'à un certain point, une opposition vaso-motrice entre la vie intellectuelle et la vie affective; la première agit sur l'autre dans le sens propre du mot dérivation[1] ». Or c'est un dérivatif de cette nature, applicable à toute image susceptible de provoquer des réactions émotives, que l'on propose ici, et c'est une règle mnémonique, en quelque sorte, n'exigeant guère plus d'application que les travaux usuels de l'écolier. Règle mnémonique, de même, celle qui consiste à dire toute impression pénible ou brutale : tu n'es pas tout à fait ce que tu représentes, avant de l'examiner et de classer l'objet qu'elle représente dans l'ἐφ'ἡμῖν ou bien dans l'οὐκ ἐφ'ἡμῖν, dans le προαιρετικόν ou dans l'ἀπροαίρετον[2]. Règles mnémoniques encore, celles qui suggèrent la comparaison des φαντασιαι à des étrangers qui veulent pénétrer dans la place forte du moi et auxquels il faut, au préalable, demander le mot de passe[3], ou à des interrogations que nous posent les choses[4]. Règles mnémoniques, c'est-à-dire moyen d'exciter et de soutenir l'attention volontaire, même sous le choc des impressions rudes ou pénibles, et propres par là même à déclancher un mécanisme de représentations intellectuelles (par suite indifférentes) s'opposant aux associations de représentations affectives que l'impression déchaînerait automatiquement avec bien plus de violence si elle était seule. L'intelligence mise en mouvement absorbe, pourrait-on dire, une grande partie de la force vive qui aurait retenti seulement dans la sphère affective, de même qu'un matelas de sable amortit les effets de l'explosion qui briserait un rempart rigide et élastique.

La première phase, le premier τόπος, de l'éducation de la volonté est donc simplement un exercice de mémoire; μέμνησο, répète Épic-

1. Lange, *op. cit.*, p. 140.
2. Manuel, I.
3. Entretiens, III, XII.
4. Id., III, VIII.

tête. Dans ce début modeste l'ambition de l'éducateur ne se dév
pas. On n'aperçoit pas encore le chemin qui doit conduire à la s
veraineté de la raison. Or c'est là justement un sage détour, et
psychologie moderne ne saurait conseiller de meilleure métho
N'est-ce pas, en effet, sous la forme l'attention volontaire, de c
transformation par l'habitude d'objets primitivement indifférents
idées auxquelles s'attache peu à peu un intérêt qui devient fin
ment dominant, que la volonté réfléchie se manifeste de la mani
la plus caractéristique et semble se différencier le plus nettem
des impulsions et des réactions motrices spontanées. L'appéti
l'impulsion sont la volonté vitale, la volonté de l'espèce, la vol
en tant que matière. L'attention aux objets intellectuels, éveillée
l'éducation, est la première forme de la volonté raisonnable
volonté personnelle. Pour la développer, point n'est besoin d'in
quer la croyance à la volonté ou à la raison en soi qui, ainsi con
n'est pas une cause primitive mais un résultat, qui n'est pas un c
mencement mais une fin ; il suffit de faire naître la mémoire active
la répétition et l'habitude ; dans le cas présent, d'entretenir le souv
d'un procédé de classement. Ainsi qu'après avoir appris la gr
maire nous classons automatiquement les mots du discours dans
catégories substantif, verbe, etc., de même nous classerons par h
tude les impressions affectives dans les deux catégories fondam
tales, et l'attention avec la réflexion pourront entrer en jeu con
remment avec l' « admiration », pour employer le mot de Descar
avec l'émotion-choc, dont les cartésiens faisaient, dans
théorie de l'âme, la base des ébranlements passionnels. Ni le mo
l'image du vouloir, de l'énergie proprement dite, n'apparaissent
cette première leçon de volonté : *apprends à te souvenir à*
moment que les événements qui font impression sur toi dépen
ou ne dépendent pas de toi, et examine-les *d'abord* à ce point de
La leçon est facile et pour l'élève et pour le maître. Trop fa
peut-être, car les manuels de morale pratique ne la mention
pas, ou, tout au moins, pour ceux qui citent Épictète, n'en s
gnent pas l'importance comme il conviendrait.

Que l'attention intellectuelle développée par un exercice de mém
soit un premier mode de formation de la volonté, et la voie norm
pour arriver à l'énergie consciente, c'est ce que la psycholog
mis en lumière. Le mécanisme de l'attention volontaire est un m
nisme moteur et le sentiment de l'effort y est très net. L'atten

est liée à des conditions motrices dès son origine même. Mais les mouvements qui l'accompagnent n'ont rien de naturel et de spontané. Ils sont l'effet d'un dressage, d'une adaptation artificielle. Ce sont des réflexes acquis. Sans doute, comme le remarque Ribot, « l'attention ne crée rien, et si le cerveau est infécond et si les associations sont pauvres, elle fonctionne vainement. Diriger volontairement son attention est un travail impossible pour beaucoup de gens, aléatoire pour tous »[1]. Mais il faut noter ici que la règle d'Épictète est simple, qu'elle est clairement formulée, qu'elle n'exige qu'un minimum d'effort de compréhension et que son application dans la très grande majorité des cas est pour ainsi dire immédiate. Elle peut nous sembler antinaturelle et inhumaine parce que nous la jugeons avec des habitudes acquises qui ont développé en nous l'aperception sentimentale, avec des idées fausses sur la supériorité de la sensibilité. Nous nous complaisons depuis l'enfance à exalter cette sensibilité, et nous ne voulons pas voir que, trop souvent, pleurer avec ceux qui pleurent, souffrir avec ceux qui souffrent, s'irriter et se révolter avec les offensés et les opprimés, c'est pleurer sur soi, s'apitoyer sur sa propre souffrance et cultiver sa propre impatience. Nos émotions sympathiques ne sont la plupart du temps si intenses que parce qu'elles sont les interprètes de notre égoïsme. La morale stoïcienne ne confond pas la sympathie de mauvais aloi avec le vrai sentiment de solidarité. Pour la première elle dit simplement : quand tu vois quelqu'un qui pleure prends garde de te laisser emporter par l'idée que les accidents du dehors qui lui arrivent sont des maux. Rappelle-toi sur-le-champ que ce qui l'afflige ce n'est pas l'accident, qui n'en afflige pas d'autre que lui, mais le jugement qu'il porte sur cet accident[2]. Qu'on fasse un moment table rase des exagérations auxquelles la littérature et les mensonges conventionnels de la civilisation nous ont habitués, qu'on considère l'âme vierge de l'enfant et l'on n'aura pas de peine à se convaincre que la distinction de l'ἐφ' ἡμῖν et de l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν est une habitude d'esprit aussi facile à acquérir que les notions qui s'enseignent à l'école primaire ou les règles de la civilité puérile et honnête.

1. Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 95.
2. *Manuel*, XVI.

*
* *

La première fonction de la προαίρεσις est le jugement élémentaire de discernement et de classement des impressions. Sa seconde fonction est de déterminer l'objet du désir et celui de l'aversion; elle est alors δύναμις ὀρέκτικη καὶ ἐκκλίτικη. Comment me servirai-je du désir et de l'aversion, comment les utiliserai-je, conformément à ma nature, et en vue du bonheur et de la liberté? Tel est le problème. Ce n'est pas le problème du renoncement absolu, comme une interprétation erronée du stoïcisme le laisserait supposer. Épictète n'enseigne pas aux jeunes gens l'ascétisme pour une fin mystique, mais essentiellement l'art de vivre et de s'adapter aux circonstances difficiles sans les fuir ni les rechercher. Les stoïciens ne poussent pas à l'extrême les conséquences de leur morale eudémoniste; ils ne vont pas jusqu'au mysticisme métaphysique, négateur de la vie. Apôtres de la Raison, ils n'oublient pas que la Raison est le principe de la mesure en toutes choses. Vouloir supprimer le désir et l'aversion, ce serait vouloir supprimer la vie elle-même et aspirer au néant, car, voici longtemps qu'on l'a dit, « les cheveux du vieillard vieillissent, vieillissent ses dents, vieillissent ses yeux et ses oreilles, le désir seul ne vieillit pas »[1]. Le problème est autre, d'ordre pratique, à la portée de tous. Un peu de patience et beaucoup d'exercice nous en livrent la solution. Il s'agit de transformer le désir fruste en désir raisonné, le vouloir-vivre en désir du convenable et de l'utile, finalement en désir du bon et du vrai.

Toutefois, l'expérience montre qu'il est plus difficile de régler les désirs positifs que de supprimer les aversions. De là, deux étapes dans le développement de la δύναμις ὀρέκτικη καὶ ἐκκλίτικη; dans la première l'élève s'efforcera de vaincre ses répugnances instinctives et il s'abstiendra de désirer avec ardeur. Retire ton aversion de toutes les choses de l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν et transporte-la sur les choses contraire à la nature qui font partie de l'ἐφ' ἡμῖν. Quant au désir, supprime-le. Borne-toi à user de tes tendances modérément, sans ardeur, et en faisant à propos les exceptions convenables[2]. Mais comment supprimer les aversions? L'entreprise est plus ardue et le

1. *Mahâbhâratam;* cité par P. Deussen, *Les Éléments de la métaphysique*, trad. Nyssens, p. 112.
2. *Manuel*, II.

succès moins certain que lorsqu'il s'agissait simplement de s'habituer à l'examen préalable des impressions..

Voyons de quels moyens nous disposons à cet effet :

1° Le sens commun est utilitaire. Tout homme évite naturellement le mal et recherche son bien. Quand on tombe dans ce qu'on a en aversion on est malheureux. Si donc tu n'as d'aversion que pour les choses contraires à la nature qui font partie de l'ἐφ' ἡμῖν, tu ne tomberas jamais dans les choses que tu as en aversion, car tu pourras toujours éviter le mal qu'il dépend de toi d'éviter. Mais si tu as de l'aversion pour la maladie, la mort ou la pauvreté, tu seras malheureux [1]. Afin d'échapper, par conséquent, au malheur où à la souffrance, — ce qui importe encore plus que d'obtenir le bonheur et d'atteindre le plaisir — il faut corriger nos aversions. Notre intérêt le plus évident nous le commande.

2° Le premier exercice de discernement et de classement des impressions et des idées a déjà préparé l'élève à opposer la réflexion au sentiment et, par suite, à orienter le sentiment dans le sens du rationnel et du convenable (καθῆκον).

3° Ne pas oublier que les représentations sont inadéquates à leur objet. Cette simple remarque permet non seulement d'amortir le choc des impressions rudes, mais elle aide évidemment à surmonter les aversions. Exemple : la mort est un masque derrière lequel il n'y a rien. Nous nous effrayons des fantômes que nous prenons pour des réalités. Il n'y a pas de Pluton, pas d'Achéron, pas de Cocyte, pas de Phlégéton [2].

4° Triompher d'une aversion par une autre aversion. Nous nous corrigerons de notre aversion pour les choses indifférentes en la transportant sur les choses contraires à la nature et qui dépendent de nous. Nos jugements dépendent de nous; ayons donc de l'aversion pour les jugements que nous portons sur la mort, sur la maladie et sur la pauvreté, et, ayant réformé nos jugements, nous aurons supprimé nos craintes [3]. En un mot, ayons de l'aversion pour les jugements faux, incertains, prématurés. Et il est une habitude par excellence qui favorise la rectitude du jugement, c'est la sincérité. Exerçons-nous donc à ne pas mentir, ni aux autres, ni à nous-mêmes. Pour l'apprenti philosophe c'est le premier progrès à accomplir [4].

1. *Manuel*, II.
2. *Entretiens*, III, XIII.
3. *Manuel*, V.
4. *Id.*, LII.

5° Exploiter le penchant naturel des hommes à l'imitation, qui fait la force de l'exemple. Épictète propose à notre admiration Hercule, Socrate, Diogène, les héros du stoïcisme, Lateranus, Thraséas, Agrippinus, Helvidius Priscus. Socrate eut toute sa vie le même visage[1]. N'est-ce pas un but digne d'effort que d'arriver à ôter de sa vie les lamentations, les gémissements, les cris de « misérable que je suis![2] » d'acquérir la tranquillité, d'être à jamais délivré de l'inquiétude et de la crainte? Or tant que nous aurons de l'aversion pour les choses du dehors, nous serons loin de ressembler à ces modèles et loin de l'idéal stoïque.

6° L'aversion est une réaction vive. C'est un mouvement de rébellion. Nous perdrons l'habitude de nous révolter contre les choses, si nous pensons qu'elles sont l'expression de l'ordre universel, auquel nous sommes soumis et dont nous-mêmes nous faisons partie. Nous sommes les acteurs d'un rôle que nous n'avons pas choisi, que ce soit un rôle de boiteux, de magistrat, de simple citoyen[3].

7° Prendre l'habitude de ne se porter vers les choses ou de ne les fuir qu'avec modération. Seul, le philosophe déjà instruit sait se servir comme il convient de l'ὁρμή et de l'ἀφορμή. Plus facile en effet, est de faire son devoir que de le connaître exactement dans tous les cas. D'ailleurs, la modération des appétits est une règle générale d'éducation que toutes les morales préconisent et qui est loin d'appartenir exclusivement au stoïcisme. L'homme civilisé, éduqué, se distingue par sa retenue et par ses manières discrètes. Il faut se comporter dans la vie comme dans un festin. Le plat qui circule arrive à toi : étends la main et prends à discrétion. Il passe plus loin : ne le retiens pas. Il n'est pas encore arrivé : ne le devance pas de loin par tes désirs, attends qu'il arrive à toi[4]. La retenue en toutes choses est une habitude de modération des expressions et des réactions. En ne permettant pas à nos aversions de se manifester au dehors nous les aurons plus qu'à moitié domptées.

De ces moyens aucun n'est infaillible, mais leur ensemble forme un système de suggestion rationnelle qui, à la longue, ne peut manquer de créer, même chez les tempéraments les plus émotifs et les plus explosifs, des voies de dérivation à l'énergie dépensée dans les sentiments d'aversion, et l'aptitude à se ressaisir après les premières

1. *Entretiens*, I, xxv, 31.
2. *Id.*, I, iv, 23.
3. *Manuel*, XXII.
4. *Id.*, XV.

et instinctives réactions de défense ou de fuite. Le principe de ces diverses maximes est au fond toujours le même : substituer des réflexes intellectuels aux réflexes vitaux du sentiment, former des associations d'idées qui d'abord amortissent, et ensuite dévient le courant spontané des représentations affectives. Les sentiments de crainte, de répulsion ou d'horreur s'atténuent par une sorte de distraction causée par des objets intellectuels, d'une part, et, d'autre part, par la concentration de l'attention sur des objets de même ordre, comme la considération de notre intérêt, les exemples venus de haut, la distinction du vrai et du faux, la notion exacte des rapports des choses entre elles et à nos idées, etc.

Quant aux désirs positifs (ὄρεξεις), commence par les supprimer, dit Épictète. Si tu désires quelque chose de l'οὐκ ἐφ' ἡμῖν, nécessairement tu ne seras pas heureux, et, parmi les choses de l'ἐφ' ἡμῖν, qu'il est beau de désirer, il n'en est aucune qui soit encore à ta portée [1]. Les désirs ou souhaits qui se rapportent à l'extérieur et que, dans notre ignorance, nous formulons sans réflexion, sont, en effet, la principale cause de nos déceptions et de notre éloignement du bonheur. Or c'est une suite naturelle à l'exercice contre les aversions que de s'exercer à atténuer les désirs de cette espèce qui parlent en nous et qui ravissent notre volonté. Ici encore l'examen préalable des objets du désir, de même que l'examen des objets de l'aversion, peut être d'un grand secours. Si tu veux que tes enfants, ta femme, tes amis vivent toujours, tu es un imbécile ; si tu veux que ton esclave ne commette pas de fautes, tu es un insensé, car dans les deux cas tu veux des choses contradictoires. Si tu as décidé d'apprendre à être libre, il faut évidemment n'avoir aucun désir pour ce qui dépend d'autrui, sinon, il faut être esclave [2]. Les désirs par contre qui se rapportent aux choses de l'intérieur ne nous sont pas interdits, mais il ne faut les écouter qu'en pleine connaissance de cause, ce que le débutant ne saurait.

L'ambition d'accomplir les actions vertueuses, les κατορθώματα, est à réprimer aussi longtemps qu'on n'est pas maître de ses aversions et que l'accomplissement des devoirs ordinaires, des καθήκοντα, n'est pas devenu façile. C'est, semble-t-il, la signification qu'il convient d'attribuer au précepte de la suppression initiale des désirs ; désir (ὄρεξις) étant pris ici dans le sens de souhait ou d'ambition. Les

1. *Manuel*, II.
2. *Id.*, XIV.

ambitions vulgaires sont illogiques, étant contradictoires; elles sont le fait de l'ignorant; celui qui commence à s'instruire doit s'habituer à les considérer comme des erreurs grossières, et de même qu'il rougirait d'une faute de logique, il doit avoir honte d'un désir déraisonnable. Se représenter ainsi les souhaits non motivés par la nature des choses sous l'aspect intellectuel de l'erreur est un moyen propre à créer chez l'apprenti philosophe un état de calme et de possession de soi. Il a surmonté ses aversions; il ne s'abandonne plus, si ce n'est dans des circonstances exceptionnelles, à la crainte ou à l'horreur des situations que son imagination lui présentait sous des dehors effrayants ou répugnants. Il lui reste encore, avant d'entrer dans le domaine de l'action proprement dite, à maîtriser les élans que son imagination aussi imprimerait à ses délibérations. Et, pour y réussir, Épictète conseille de laisser de côté les grands projets, provisoirement. Cette indifférence provisoire n'est pas sans analogie avec le doute méthodique et la retenue que Descartes recommande à l'égard de l'intuition hâtive et de la séduction des apparences de vérité. C'est un procédé de même espèce, s'appliquant non à la science théorique, mais à la connaissance pratique des mobiles et des actes. Plutôt que de faire des projets à la légère, l'élève, à mesure qu'il s'exerce à la discipline des sentiments, doit apprendre à mesurer ses forces et à connaître ses aptitudes. Avant de s'affirmer comme pouvoir moteur sa volonté doit être sûre d'elle-même comme pouvoir d'arrêt. Qu'on ne croie pas cependant que cette prudence imposée réalise dans l'âme juvénile une sorte d'apathie artificielle qui pourrait faire obstacle à une impulsion franche vers le progrès, car la discipline tout entière à laquelle se soumet l'élève d'Épictète est au contraire une systématisation puissante destinée à développer une passion unique mais souveraine, le désir inextinguible des vertus stoïciennes. Il doit se considérer désormais comme ayant contracté une dette vis-à-vis de la philosophie : tu as reçu les maximes envers lesquelles il fallait s'engager, et tu t'es engagé. Prends donc dès maintenent le parti de vivre en homme fait et qui est en progrès, et que tout ce qui t'est démontré le meilleur soit pour toi une loi inviolable[1]. Trace-toi dès maintenant un genre de vie particulier, un plan de conduite, dont tu ne te départiras pas quand tu seras seul et quand tu te trouveras avec d'autres[2].

1. *Manuel*, LI.
2. *Id.*, XXXIII.

Ainsi avant tout projet ambitieux, avant tout désir d'actions retentissantes, il y a un premier programme à réaliser, où l'activité raisonnée sera mise à l'épreuve, à tout moment, dans le commerce ordinaire avec nos semblables. Et sur ce point les règles d'Épictète sont aussi précises que concrètes : 1° garder ordinairement le silence au milieu des autres, ou parler peu et simplement, s'abstenir de blâmer, de louer (s'abstenir, autrement dit, des jugements de *valeur*, règle générale du jugement en état de progrès philosophique) ; 2° ne pas rire avec excès; 3° se dispenser de faire des serments; 4° éviter la compagnie des non philosophes : quand ton compagnon est sale tu ne peux pas te frotter à lui sans te salir, quelque propre que tu sois toi-même; 5° se borner au strict nécessaire en fait de nourriture, de boisson, de vêtement, de logement, de domestiques; 6° ne pas chercher à se justifier des calomnies; 7° ne pas aller souvent dans les spectacles et les réunions publiques; 8° s'efforcer, dans les rapports avec les puissants, de ne pas être intimidé par les signes extérieurs de leur puissance; 9° éviter de parler outre mesure de soi; 10° éviter de chercher à faire rire; 11° éviter les propos obcsènes[1].

Ce programme s'adresse à des jeunes gens : il leur offre des moyens simples de *s'exercer*, c'est-à-dire de systématiser progressivement leur conduite quotidienne et de la polariser dans l'orientation philosophique, sans livres, sans dissertations, sans maîtres, et il est judicieusement choisi : l'intempérance de langage est une excitation désordonnée où la volonté se dissipe; la timidité est un défaut; la retenue et la décence sont d'excellents motifs à la surveillance constante de soi-même. Mais c'est un programme modeste si on le compare à l'idéal de la sagesse stoïcienne, et facile à réaliser dans un milieu propice. Si on l'analyse en détail on voit qu'il n'a d'autre but et d'autre résultat que de substituer, par la répétition, aux réflexes impulsifs les réflexes d'arrêt, aux réactions émotives des réactions intellectuelles, aux mouvements irréfléchis les mouvements ou les répressions de mouvements qui réclament au moins au début le secours de la réflexion. Abstraction faite de sa signification proprement morale et de sa finalité philosophique, c'est en résumé un programme d'éducation des réactions psycho-motrices provoqués par la vie sociale, et pour qui l'observe, un acheminement certain vers l'état de pleine possession et de maîtrise de soi.

1. *Manuel*, XXXIII.

La physiologie confirme la justesse à ce point de vue de la règle stoïcienne : « prise au sens physiologique, on pourrait dire que l'éducation a pour but de supprimer les réflexes simples et originaux et de les remplacer par de plus élevés [1] ».

*
* *

La troisième fonction de la προαίρεσις est la discipline des tendances actives, de l'impulsion et de la répulsion proprement dites (ὁρμή καὶ ἀφορμή); elle est δύναμις ὁρμητική καὶ ἀφορμητική. C'est dans ce rôle plus précisément que la προαίρεσις est la faculté pratique, la volonté ordinaire. Après avoir appris à désirer et à redouter, pour ne manquer jamais ce qu'on désire et pour ne tomber jamais dans ce qu'on redoute, il faut apprendre à vouloir les choses ou à les repousser, ou plus simplement à faire son office (καθῆκον) afin d'agir toujours suivant l'ordre et la raison [2].

Le problème de la direction de la volonté, prise dans son acception ordinaire, ne vient donc ici qu'en troisième ligne, après les exercices de discernement, ou de jugement pratique, et les exercices de sentiment, ou de transformation des désirs et des aversions. Après avoir défriché le champ intérieur, l'élève doit sortir de sa réserve, de son apathie provisoire; il a à accomplir les devoirs sociaux. Les habitudes qu'il a prises lui facilitent d'ailleurs sa tâche. En effet, pour agir dans le sens convenable, d'abord suivant les règles de l'éthique commune, puis suivant l'idéal de la raison, il importe de se sentir libre et sans trouble. Les sentiments de liberté et de tranquillité, sans être moteurs par eux-mêmes, favorisent et la décision et l'exécution. Préparé et exercé à distinguer les choses qui ne sont pas tiennes de celles qui le sont et celles qui peuvent être entravées de celles qui ne le peuvent pas, à te croire intéressé dans les secondes et nullement dans les premières, à veiller sur tes désirs et sur tes craintes, que peux-tu redouter encore? Personne. Voilà comment tu seras sans terreurs et sans trouble [3]. L'esclave vit dans la crainte perpétuelle du châtiment. Ne redoutant personne, tu ne seras pas esclave. Le scrupuleux à l'excès vit dans la crainte perpétuelle des fautes qu'il a pu commettre et des reproches qu'il a pu encourir. Or tandis que l'ignorant s'en prend à d'autres de ses

1. Lange, *op. cit.*, p. 141.
2. *Entretiens*, III, II.
3. *Id.*, IV, I, 81 et 84.

malheurs, et que le débutant en philosophie s'en prend encore à lui-même, le philosophe ne s'en prend ni à un autre ni à lui-même [1].

Les devoirs sociaux ne sont qu'esquissés par Épictète, mais l'esquisse est assez précise pour ne laisser aucun doute sur la portée pratique de son enseignement. D'abord, par l'heureuse invention stoïcienne de la théorie de l'exception (ὑπεξαίρεσις) il transforme en précepte philosophique la maxime populaire qui recommande de prendre toujours les choses par le bon côté. Toute chose a deux anses, l'une par où on peut la porter, l'autre par où on ne le peut pas. Si ton frère a des torts, ne le prends pas par ce côté-là, qu'il a des torts; prends-le plutôt par cet autre côté, qu'il est ton frère, qu'il a été nourri avec toi, et tu prendras la chose par où on peut la porter [2]. Puis, fidèle à sa méthode intellectualiste, il insiste sur l'importance des jugements exacts concernant la nature des situations, des relations et du milieu où il nous est donné de vivre. Pour accomplir les καθήκοντα il faut se régler ordinairement sur les rapports de corrélation. C'est ton père; il t'est prescrit d'en prendre soin, de lui céder tout, de supporter ses injures, ses coups. — « Mais c'est un mauvais père ». — Est-ce avec un bon père que la nature t'a mis en rapport? C'est avec un père... Si tu prends l'habitude de considérer les rapports de corrélation qui sont entre toi et un autre en tant que voisin, concitoyen, préteur, tu trouveras ce qu'il convient de faire en chaque cas [3]. Et le même principe, qui prescrit la tolérance, l'indulgence et le support à l'égard des siens prescrit aussi à leur endroit un amour éclairé, également éloigné de l'impulsivité de l'instinct et de la sensiblerie d'un égoïsme qui s'ignore. Il ne faut pas faire comme ce magistrat qui était venu trouver Épictète, fuir le lit de son enfant malade et en danger de mort parce qu'on ne peut supporter le spectacle de ses souffrances. Car le motif qui fait agir ainsi ressemble fort à celui qui, dans Rome, portait un individu à se couvrir les yeux pendant que courait le cheval qu'il favorisait! Puis, quand l'animal eut été vainqueur contre toute attente, il fallut des éponges pour ranimer l'homme qui se trouvait mal [4].

Dans l'accomplissement des καθήκοντα l'attention et l'application des règles mnémoniques ne sont pas moins nécessaires que dans le dressage préalable des sentiments. Comment à la fois se maintenir

1. *Manuel*, V.
2. *Id.*, XLIII.
3. *Id.*, XXX.
4. *Entretiens*, I, XI.

dans la tranquillité et le calme et faire avec soin ce que l'on fait, sans précipitation ni lenteur? On n'a qu'à imiter ceux qui jouent aux dés.

Indifférents sont les points; indifférents les dés. Comment savoir en effet, le dé qui va venir? Mais jouer avec attention et habileté le dé qui est venu, voilà ce qu'il y a à faire. Pas de négligence, car la négligence est un mal pour la προαίρεσις, et, par suite, contraire à la nature; mais il faut tout à la fois apporter du soin dans nos actions, car elles ne sont pas indifférentes, et demeurer assurés et sans trouble, parce que la matière (ὕλη) de nos actions (les choses en elles-mêmes) est indifférente [1].

Nos titres divers nous rappellent nos différents offices. Examine qui tu es : un homme avant tout, un être chez qui la προαίρεσις est la faculté maîtresse. Ensuite un citoyen du monde, dont la mission est de ne jamais considérer son intérêt particulier, de ne jamais calculer comme un individu isolé. Après cela rappelle-toi que tu es fils. Rappelle-toi ensuite que tu es frère. Après cela, si tu es sénateur dans une ville, songe que tu es sénateur; si jeune homme, que tu es jeune homme; si vieillard, que tu es vieillard ; si père, que tu es père; car chacun de ces noms, chaque fois qu'il se présente à notre pensée, nous rappelle sommairement les actes qui sont en rapport avec lui (ὑπογράφει τὰ οἰκεῖα ἔργα).

Si tu vas dehors blâmer ton frère, je te dirai : « Tu as oublié qui tu es et quel est ton nom ». Si, forgeron, tu te servais mal de ton marteau, c'est que tu aurais oublié ton métier de forgeron. Eh bien! si tu oubliais ton rôle de frère, si tu devenais un ennemi au lieu d'un frère, crois-tu que ce ne serait pas là pour toi échanger avec perte une chose contre une autre? Si au lieu d'être un homme, un animal doux et sociable, tu devenais une bête fauve qui nuit, qui guette et qui déchire, n'y aurais-tu rien perdu?... Quoi donc! ne nuirai-je pas à qui m'a nui? — Vois d'abord ce que c'est que de nuire, et rappelle-toi bien ce que tu as appris des philosophes. Car si le bien (τὸ ἀγαθὸν) est dans la προαίρεσις, et si le mal y est aussi, prends garde que tes paroles ne reviennent à ceci : « Comment! cet autre s'est nui à lui-même en me faisant injustice, et je ne me nuirais pas à moi-même en lui faisant injustice! » [2].

De même que les noms et les concepts des fonctions sociales éveillent par association les καθήκοντα qui leur correspondent res-

1. *Entretiens*, II, v, 27.
2. *Id.*, II, x, 15.

pectivement, et qu'il est utile d'entretenir la mémoire de ces associations d'idées, de même aussi, à l'égard de tout projet quel qu'il soit, il importe avant de l'entreprendre d'en avoir une définition exacte et de s'en former une notion claire. Avant de vouloir, il faut savoir ce que l'on veut. C'est le moyen d'être sûr de soi (ἀσφαλής). Quand tu entreprends quelque chose, rappelle-toi ce que c'est. Si tu t'en vas te baigner, représente-toi ce qui arrive tous les jours au bain, les gens qui vous jettent de l'eau, qui vous poussent, qui vous injurient, qui vous volent; tu seras plus sûr de toi en allant te baigner si tu te dis aussitôt : « Je veux me baigner, mais je veux aussi conserver ma προαίρεσις dans un état conforme à la nature. » Et de même en chaque occasion [1]. Il faut examiner d'abord les antécédents et les conséquents de chaque action, et après cela seulement se mettre à l'œuvre. Autrement tu partiras d'abord avec ardeur, parce que tu n'auras pas songé à ce qui doit venir ensuite; mais plus tard, à la moindre difficulté, tu reculeras honteusement..., et de la sorte tu te conduiras comme les enfants qui jouent tantôt à l'athlète, tantôt au gladiateur; qui sonnent maintenant de la trompette, tout à l'heure déclameront la tragédie suivant ce qu'ils auront vu et admiré... Ainsi certaines gens, parce qu'ils ont vu un philosophe, veulent être philosophes eux aussi [2].

Ce passage en particulier montre bien le caractère de généralité de l'enseignement d'Épictète. Chez lui, point de prosélytisme. Loin d'engager ses élèves à faire comme lui profession de philosophie, il les en dissuade plutôt et met seulement tous ses soins à les préparer à l'action réfléchie. A leur âge, aussi bien, le défaut n'est pas de calculer trop, mais d'agir avec présomption et à l'étourdie. Et s'il les dissuade d'étaler la science qu'ils ont reçue à l'école et d'afficher leur culture philosophique, il leur fait comprendre par quelques traits saisissants en quoi consiste vraiment la philosophie militante dont ils sont devenus les adeptes. Si tu ne bois que de l'eau, ne dis pas à tout propos que tu ne bois que de l'eau : tu veux t'endurcir à la peine, fais-le pour toi et non pour les autres; quand tu as soif, prends dans ta bouche un peu d'eau fraîche, rejette-la et n'en dis rien [3]. Aujourd'hui, dès qu'on se sent attiré vers la philosophie, comme les estomacs malades vers des mets dont ils seront bientôt

1. *Manuel*, IV.
2. *Entretiens*, III, xv.
3. *Manuel*, XLVII.

fatigués, on prétend aussitôt au sceptre et à la royauté. On laisse pousser sa chevelure, on prend la tunique, on découvre son épaule, on discute contre ceux que l'on rencontre; trouve-t-on même quelqu'un en simple casaque, on discute encore contre lui. Commence plutôt par t'exercer à l'écart. Prends garde que ton désir ne soit celui d'un estomac malade, ou une envie de femme grosse. Commence par faire en sorte qu'on ne sache pas ce que tu es; pendant quelque temps sois philosophe pour toi seul[1].

D'un autre côté, le sérieux dans la résolution et la fidélité aux engagements pris envers soi-même ne doivent pas être confondus avec l'obstination. Volonté n'est pas entêtement. Il est des gens qui, pour avoir entendu dire qu'il faut être ferme, que la προαίρεσις est de nature indépendante et libre, que tout le reste, pouvant être entravé ou contraint, est esclave et ne nous appartient pas, s'imaginent qu'ils doivent persister obstinément dans toutes les décisions qu'ils ont pu prendre. Mais, avant tout, il faut que ta décision soit saine (ὑγιές εἶναι δεῖ τό κεκριμένον). Je veux que ton corps ait de la force, mais une force due à la santé et au travail. Si la force que tu m'étales est celle de la folie furieuse, et si tu t'en vantes, je te dirai : « Mon ami, cherche un médecin; ce n'est pas là de la force, mais un manque de force à un autre point de vue ». Tel est au moral l'état de ceux qui comprennent mal les préceptes[2]. L'obstination est une maladie de la volonté, comparable à l'excès d'impulsion; elle n'est pas compatible avec la discipline qui tend à former la volonté par une méthode intellectualiste en fortifiant surtout ses adjuvants intellectuels : la mémoire, l'attention au réel, l'esprit d'examen, le jugement scientifique.

*
* *

La quatrième fonction, et la fonction supérieure de la προαίρεσις, est de régler les *acquiescements* (συγκαταθέσεις). Le dernier mot de la philosophie est de toujours donner convenablement son assentiment aux idées ou représentations, de manière à ne jamais se tromper et à ne jamais juger au hasard[3]. C'est là la science même dans son universalité, comme dans sa réalité pratique et sociale, champ indéfini ouvert au progrès de l'esprit vers la sagesse. La perfection

1. *Entretiens*, IV, VIII, 34-36.
2. *Id.*, II, XV.
3. *Id.*, III, II.

de la volonté coïncide avec la perfection du jugement. Conception bien conforme au fond même de la doctrine stoïcienne, identifiant les degrés du savoir et les degrés de la tension intérieure. L'éducation de la volonté a atteint son but quand le jugement est devenu infaillible. Elle n'est donc jamais terminée ; elle est, dans sa perfection, un idéal, et, comme l'idéal même du savoir parfait, l'idéal humain par excellence.

Ce n'est pas plus l'étroitesse de vues que le manque de sens pratique qu'on pourrait reprocher aujourd'hui à l'enseignement d'Épictète. S'il nous paraît encore maintenant un habile éducateur de la volonté, c'est précisément à cause de l'atmosphère de liberté qui enveloppe toutes ses maximes, à cause de cette sorte d'aération intellectuelle qui enlève à son école toute odeur de secte et dont on perçoit d'autant mieux les effets qu'on entre plus dans le détail de sa technique. Pour apprendre à vouloir il faut apprendre à se courber, à se plier, à se discipliner, mais non pas pour le plaisir de l'attitude humiliée ni par goût pour la férule. L'amour philosophique de la discipline est l'amour de l'ordre, et l'amour de l'ordre ne fait qu'un avec la conscience de l'ordre. Par là on entrevoit la solution du paradoxe signalé au début de ce chapitre : la volonté raisonnable n'est pas une entité métaphysique ; elle est l'expression de la systématisation progressive et de la coordination croissante de nos diverses manières de réagir. Si les stoïciens sont passés maîtres dans l'art de systématiser et de coordonner les diverses tendances de l'âme à l'action ou à la réaction, c'est que leur doctrine dans son ensemble était une suggestion permanente de cet idéal, en évoquant l'ordre universel et le gouvernement du λόγος. On ne peut pas avoir avec intensité conscience de l'ordre universel sans s'ordonner soi-même et sans se systématiser suivant la raison, habitudes qui ne sont autres que la volonté réfléchie, et fort différentes des énergies explosives ou impulsives qu'on donne trop souvent à tort en exemple, dans la vie courante, comme des modèles de la puissance du vouloir. La volonté philosophique commence par l'application à des exercices de mémoire et de jugement, c'est-à-dire par l'acceptation d'une discipline intellectuelle. Elle atteindrait sa perfection lorsque toutes es actions seraient devenues des expressions de jugements vrais, et elle serait alors l'acceptation continuelle de l'univers.

(*A suivre.*) LOUIS WEBER.

LA NOTION DU RÉEL

Le but de cet article n'est pas de trancher en quelques pages une question aussi complexe, mais de préciser autant que possible les données du problème, d'en tracer les limites afin de le distinguer de problèmes voisins avec lesquels on le confond trop souvent.

Il a été longtemps classique de soutenir que l'opération par laquelle la pensée posait ou affirmait l'existence d'un quelconque de ses objets différait radicalement et primitivement de la simple pensée de cet objet : Cette distinction, qui n'est qu'un cas plus déterminé de la distinction générale de l'essence et de l'existence et dont l'expression la plus achevée se trouve peut-être chez Kant, est le dogme constant de la philosophie scholastique et a laissé des traces profondes chez Descartes et quelques vestiges chez Leibniz lui-même. Voici les traits essentiels de cette théorie.

De ce point de vue, pour penser un objet comme réel, ce n'est pas assez de le penser avec toutes ses déterminations; il faut quelque chose de plus, un acte *sui generis* de cognition par lequel la réalité de cet objet est affirmée. La pensée est considérée comme indifférente à la réalité ou à l'irréalité de ses conceptions, il faut en quelque manière qu'elle sorte d'elle-même pour se prononcer sur l'existence ou la non-existence de ce qu'elle s'est d'abord simplement représenté. Dans cette théorie, l'attribution de la réalité à un objet ne ressemble en rien aux autres attributions, et par elle nous n'apprenons rien de nouveau sur la nature de cet objet; nous ne le déterminons par aucun prédicat qu'il ne possède déjà comme objet de simple représentation ; si l'objet représenté comme existant, dit-on, était, par quelque côté, différent de l'objet représenté purement et simplement, ce serait en réalité un autre objet, qui ne pourrait par conséquent répondre à l'idée de cet objet représenté en temps que doué de tels et tels caractères. Si les prédicats de l'objet pensé comme réel, continue-t-on, n'étaient pas les mêmes que ceux de l'objet correspondant, pensé indépendamment de toutes considérations relatives à sa réalité ou à son irréalité, il n'y aurait plus aucune raison de dire que l'objet réel possède les prédicats que la pensée lui attribuait avant qu'elle sût s'il était oui ou non réel, et la question elle-même n'aurait d'ailleurs

aucun sens. Il suit de ces considérations, conclut-on, que la simple représentation d'une chose et la représentation de l'existence actuelle de cette chose sont deux opérations foncièrement hétérogènes portant sur un objet, qui est en dernière analyse le même de part et d'autre : ce sont, d'après cette théorie, deux façons tout à fait différentes de se représenter une seule et même chose, et la représentation de la réalité d'un objet n'est que la position hors de la pensée, bien qu'opérée par la pensée même, d'un objet dont elle s'est auparavant représenté l'essence et le contenu; c'est un fait dernier et irréductible qu'on chercherait en vain à ramener aux autres actes de l'esprit.

Cette théorie, malgré sa simplicité, se heurte à de graves difficultés, que n'ont pu arriver à lever jusqu'à présent ses nombreux remaniements successifs. Il est, en effet, difficile d'accorder ensemble les deux thèses essentielles de cette doctrine, savoir d'une part qu'autre chose est penser un objet, autre chose le penser comme existant; d'autre part, qu'une chose complètement déterminée ne diffère pas de la même chose considérée en outre comme réellement existante. S'il est difficile de contester la seconde thèse, la première, par contre, est sujette à bien des difficultés, non seulement en elle-même, mais aussi et surtout quand on veut l'accorder avec l'affirmation qui lui est connexe dans la théorie proposée; en effet, si le fait de penser un objet ne suffit pas à le déterminer comme existant pourvu qu'il soit pensé adéquatement et avec toutes ses déterminations, de quel droit pourrait-on soutenir qu'en posant la réalité d'un tel objet, l'esprit n'ajoute pas à ce dernier une détermination nouvelle? Au reste, la doctrine qui distingue comme deux opérations irréductibles la pensée de l'essence et la pensée de l'existence n'échappe pas, même à la prendre en elle-même, à toute espèce d'objections.

Et d'abord, c'est déjà un fâcheux préjugé contre une théorie lorsqu'elle aboutit à poser un fait comme absolument dernier et inexplicable : à vrai dire, il ne peut rien exister de vraiment irréductible au sens absolu du mot; ou du moins un fait absolument dernier serait pour la connaissance comme s'il n'existait pas : elle n'aurait aucun moyen par où le saisir. La connaissance ne peut avoir aucun élément qui ne soit sans rapport avec les autres; car elle ne connaît l'un d'entre eux qu'en le reliant à d'autres parties d'elle-même, et ses démarches se réduisent en fin de compte à établir des relations entre ses objets; c'est ce qu'on est bien forcé d'admettre de quelque manière d'ailleurs qu'on entende ces relations. Ce n'est pas à dire, bien au contraire,

que la connaissance ne soit pas résoluble en un nombre déterminé et fini d'éléments au delà desquels on ne peut en distinguer d'autres, ni que ceux-ci ne puissent, en droit du moins, constituer un tout bien défini qui n'entre lui-même dans aucun autre composé : seulement, ce que l'on veut nier en disant qu'il n'y a pas des faits vraiment derniers dans la connaissance, c'est l'existence d'éléments qui n'entreraient pas ou n'entreraient qu'accidentellement, et non en vertu de leur nature, dans des relations quelconques avec les autres termes du connaître; autrement dit, il ne saurait y avoir d'éléments derniers de la connaissance, si l'on entend par là des éléments qui ne se rattachent à rien d'autre qu'à eux-mêmes et ne dépendent, en ce qu'ils ont de propre, que d'eux-mêmes. Pour que la connaissance soit possible, la première et la plus essentielle condition, c'est qu'elle puisse saisir les rapports de ses termes, c'est que de tels rapports existent : en effet, le mouvement de la connaissance ne pourrait s'effectuer, dans la mesure où elle contiendrait des éléments sans rapport entre eux et qui ne seraient pas déterminés précisément par ces rapports : car alors, comment passerait-elle d'un terme isolé par nature de tout autre à un autre élément puisque celui-ci ne serait pas contenu dans celui-là en quelque façon? Admettre des faits derniers dans la pensée, cela revient, dans la même mesure, à condamner l'activité cognitive à l'immobilité.

Il y a plus, les mêmes raisons empêchent d'admettre dans la connaissance des systèmes définitivement isolés les uns des autres : car ceux-ci seraient à l'égard les uns des autres comme autant de termes derniers et irréductibles. En un mot, la connaissance est essentiellement une, dès qu'elle est achevée, comme elle peut en droit toujours l'être; et elle ne peut s'achever que si elle forme un système dont toutes les parties sont solidairement unies par des liens d'interdépendance; elle est un tout, dont les parties dépendent analytiquement et qui lui-même dépend à son tour de ses parties, mais en un autre sens, à savoir synthétiquement; elle est un ensemble de relations de plus en plus complexes dont chacune serait incomplète sans les autres, cet ensemble n'étant, en dernière analyse, que la relation intégrale de ses relations composantes. S'il en est ainsi, il n'y a place dans la connaissance pour aucun fait dernier, à moins que l'on ne veuille donner ce mot à la relation qui embrasse toutes les autres, à la connaissance elle-même prise dans son intégralité : mais elle ne mérite ce nom qu'en tant qu'elle n'entre elle-même dans aucun composé plus riche et qu'elle n'appelle pas, pour se compléter et se

déterminer, d'autres déterminations que celles qu'elle possède déjà; elle est bien le dernier terme du processus synthétique de complications progressives par lequel elle se constitue; seulement elle n'est pas un fait dernier, en ce sens qu'elle ne comporterait aucune analyse, aucune pluralité d'éléments en rapports, et ne supposerait aucune condition en aucune manière; bien au contraire elle suppose en un sens plus de conditions qu'aucun de ses éléments, puisqu'elle a besoin de chacun d'eux et de l'ensemble de leurs relations mutuelles pour exister : si elle est le dernier terme de la synthèse, de la progression, elle est le point de départ de l'analyse, le premier terme de la régression.

Mais s'il en est ainsi, si la connaissance est un système clos qui revient sur lui-même, la position par la connaissance d'un objet affirmé par elle comme existant hors d'elle-même est non seulement inexplicable en tant que fait dernier, mais encore c'est une opération inintelligible en elle-même : comment la pensée pourrait-elle ainsi sortir de soi pour poser hors d'elle-même la réalité d'un objet qu'elle se représente en elle seule? Comment entendre une opération qui consiste à sortir d'une représentation pour affirmer précisément la réalité de cette représentation hors de cette représentation elle-même? Et quand, par impossible, un tel acte serait concevable, il serait incapable de rendre les services qu'on lui attribue; car la connaissance n'aurait aucun moyen de comparer la réalité ainsi affirmée, avec la représentation interne de l'objet de cette réalité, puisque, par hypothèse, cette représentation et l'acte ultérieur qui affirme que l'objet en est réel, sont hétérogènes et sans rapport. En d'autres termes, *l'affirmation de la réalité de l'objet étant étrangère au reste du système de la connaissance*, il n'existe aucun moyen de comparer ce fait dernier avec un autre élément quelconque du système en question ni même de passer de tel de ces éléments à cet acte irréductible et indépendant par hypothèse.

Il suit de tout cela que la réalité elle-même, en tant qu'elle est connue, doit être intégrée dans le système de la connaissance et dans la pensée; que, s'il y a une autre réalité, elle est pour nous comme si elle n'existait pas et que nous ne pouvons en avoir aucune idée; que celle que nous connaissons ou pouvons connaître, la seule qui compte pour nous, est un moment de la pensée, ou plus exactement, la pensée même. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe que des représentations purement subjectives au sens strict : car la notion d'objet

est une représentation au même titre que celle de sujet; la première est corrélative de la seconde, et à cet égard lui est aussi indispensable que la seconde l'est à la première; mais elles ne sont l'une et l'autre que des moments, des termes, de la grande synthèse qu'est la connaissance intégrale.

De ce point de vue la réalité, comme la connaissance avec laquelle elle se confond sous un certain aspect, c'est le système parfaitement déterminé des relations constitutives de la pensée comme telle, c'est-à-dire d'une pensée complètement adéquate : les représentations d'une telle pensée se confondent, dès lors, avec la réalité; et pour elle, penser les choses, c'est les penser comme existantes : étant le concret par excellence, elle est la réalité, et les éléments qui la constituent sont les éléments mêmes des choses et sont réels parce qu'ils empruntent leur réalité à la réalité totale dont ils sont les éléments. Par suite, la pensée adéquate de chacun de ces éléments équivaut à la pensée de leur réalité, et ils sont pensés adéquatement dès que la réalité intégrale est absolument déterminée dans la pensée; car il est nécessaire, et suffisant, pour les connaître dans toutes leurs déterminations, de saisir leur ensemble et celui de leurs relations entre eux, ainsi que leurs rapports au tout dont ils sont les éléments et qui les détermine à son tour. Nous pouvons donc conclure que pour une pensée parfaite, l'être et l'idée, le réel et l'idéal, l'actuel et le possible, la pensée de l'existence et celle de l'essence, et par conséquent aussi l'existence et l'essence, ne font qu'un et qu'il n'y a pour elle, à cet égard, de distinction qu'entre la réalité intégrale et ses parties, et entre les parties elles-mêmes; pour elle, rien d'irréel positivement, mais seulement du plus et du moins réel; comme l'a bien vu Spinoza, une pensée parfaite ou omnisciente ne peut pas concevoir de fiction. En un mot, la pensée parfaite se confond avec l'être, elle est l'être même, elle est son être, c'est-à-dire l'être parfait; et par suite l'idée d'un tel être enveloppe son existence : c'est là le fond solide que recèle la preuve dite ontologique de l'existence de Dieu.

Dès lors le problème est bien moins de savoir comment la réalité peut être objet de pensée, que de comprendre comment la pensée déchoit du réel au possible, à l'idéal qui n'est qu'idéal; et il s'agit d'apercevoir les conditions qui nous font acquérir la notion d'objets de conceptions qui ne sont pas réelles, de fictions; et la question de la notion du réel ne se pose en termes pressants que parce que nous

ne considérons pas toutes nos pensées comme représentatives du réel, ou mieux comme réelles, parce qu'il existe une matière à l'erreur, sa condition négative.

Cherchons donc maintenant à déterminer, dans leur relation réciproque, les deux notions de réalité et d'irréalité avec leurs conditions.

Puisqu'il n'y a de réalité que dans et par la pensée, c'est évidemment dans la nature de notre pensée individuelle, telle qu'elle se manifeste en fait dans les fonctions psychiques de l'homme, qu'il nous faut chercher la source de la distinction entre le réel et ce qui ne l'est pas tout en étant représenté, comme c'était dans la nature d'une pensée parfaite, adéquate et totale, que se trouvait le principe d'existence de toute réalité. — Et d'abord il est évident, d'après ce que nous avons vu, que, puisque d'une part la pensée et la réalité sont identiques pour un esprit qui connaîtrait tout, et qui connaîtrait tout d'une manière adéquate; et puisque d'autre part, sans aucun doute, nous n'avons pas une telle connaissance, notre notion empirique du réel dans son opposition à ce qui n'est qu'idéal a sa première origine dans la nature fragmentaire et bornée d'un autre savoir. La première condition de notre notion du réel et de l'idéal consiste donc en deux choses : à savoir, en premier lieu dans le fait que nous pensons, et en second lieu dans le fait que nous ne pouvons penser le tout de la réalité adéquatement et comme tel, et que notre connaissance est toujours plus ou moins tronquée. La conscience de chacun de nous n'exprime que certaines des relations qui entrent dans le système intégral de la réalité pris dans son ensemble; chaque homme ne perçoit que certains des termes qui constituent l'universalité des choses; et comme les termes de la réalité ne se définissent complètement que par leurs relations entre eux et avec l'ensemble qu'ils forment, il s'ensuit que notre connaissance est non seulement bornée, mais encore que nous ne connaissons adéquatement rien de ce que nous percevons : car pour connaître le tout de l'un quelconque de nos objets de pensée, il faudrait déjà connaître tous les autres éléments de la réalité qui sont en rapport avec cet objet. Il suit de là que chaque esprit humain, chacun à son point de vue, n'exprime qu'imparfaitement l'ensemble de l'Univers; toutefois cette première condition ne suffirait pas à frapper d'irréalité à nos yeux certains de nos objets de pensée; et cette première sélection que notre conscience opère dans l'univers n'empêcherait pas, si

elle était seule, de nous faire considérer comme réel tout ce qui nous serait représenté actuellement.

Dans la mesure, en effet, où nous ne faisons qu'exprimer passivement les relations que nous offrent les circonstances, tout ce que nous pensons est pensé comme réel par là même; l'irréel, dans ce cas, n'est pour nous que ce que nous ne pensons pas actuellement : c'est ce qui littéralement n'existe pas pour nous.

Il n'en est pas de même, dès que nous réagissons sur nos impressions par l'activité propre de nos facultés de connaître. En effet, l'esprit humain n'est pas, dans l'ensemble des relations qui constituent l'univers, un terme comme tous les autres, et dont l'existence et les modes d'action seraient absolument déterminés par le tout et subordonnés à lui : il est doué d'une certaine indépendance relativement à ses conditions; il peut, dans la sphère des relations où il est impliqué, se mouvoir avec une certaine autonomie. Par l'attention, il peut arrêter sous ses regards tel objet perçu qu'il veut, faire abstraction des relations dans lesquelles il lui est immédiatement présenté, pour ne le considérer que sous certaines d'entre elles; ou l'engager par la pensée dans d'autres relations et chercher ainsi à découvrir, et parfois découvrir en effet, de nouveaux éléments de cet objet, et par suite de nouveaux objets. L'esprit humain est ainsi capable de s'élever, grâce à la relativité universelle jointe à ses propres forces, du connu à l'inconnu ou au moins connu, en analysant et en organisant ses perceptions, poussé qu'il est, par sa nature d'être pensant, à mettre le plus d'ordre possible dans ses connaissances, et à réduire en systèmes les perceptions qui lui sont tout d'abord présentées d'une manière plus ou moins chaotique. Tant que dure l'état rudimentaire et relativement inorganisé de la connaissance, — chaque perception étant représentée à l'esprit sans que celui-ci fasse réflexion, ou peu s'en faut, sur les relations qui unissent entre elles et avec le reste du monde ces diverses perceptions, — dans la même mesure, l'esprit humain pense comme réel tout ce qui lui est immédiatement donné; puisque rien, dans ce donné, ne vient contrebalancer et neutraliser la tendance naturelle de l'esprit à poser la réalité de ce qu'il se représente. C'est ainsi que, dans la conscience de l'enfant ou du primitif, le nombre des objets qui sont regardés comme réels est presque illimité; et que parfois des croyances opposées et contradictoires peuvent avoir place dans ces esprits, qui mettent, par exemple, souvent sur le même plan le rêve

et la veille, les conceptions de l'imagination et les objets de la perception sensible. C'est pour les mêmes raisons que lorsque nous rêvons, comme rien ne nous invite à réfléchir sur les rapports des perceptions qui sont alors présentées avec celles que nous considérons comme réelles pendant la veille, nous croyons à la réalité de ces perceptions; et cependant, comme le moindre retour sur nous-même suffit à nous le montrer, les perceptions de nos rêves, même pour l'esprit qui rêve, retentissent dans la conscience, ne fût-ce que du point de vue affectif, d'une manière toute autre que les perceptions de la veille, ce qui prouve assez que ce n'est pas dans leur nature propre, mais bien dans la manière dont l'esprit réagit sur elles qu'il faut chercher l'apparence de réalité de ces illusions des songes.

Mais dès que la réflexion est un peu avancée, dès que l'esprit cherche à mettre de l'ordre entre ses perceptions et entre leurs éléments, commence, parallèlement à ce travail d'organisation et de systématisation, un travail d'élimination, et la notion de réalité, telle que cette notion existe pour les esprits adultes des êtres civilisés, se fait jour davantage et va se précisant. Partant des perceptions qui lui sont données, l'esprit cherche à les élever à la distinction autant que faire se peut, en déterminant leurs éléments d'une manière de plus en plus rigoureuse et en rattachant de plus en plus ces perceptions entre elles et avec le reste de la réalité pour les rendre plus déterminées; ce qui implique par conséquent la recherche d'un nombre de plus en plus grand d'objets restés tout d'abord ignorés. Mais dans ce travail de systématisation, dans cette marche du confus au distinct, dans cette réduction des images en concepts, l'esprit ne peut aboutir d'un coup au succès définitif, et il ne peut procéder que par tâtonnements et perfectionnements successifs; en conséquence, chaque fois qu'il a atteint une certaine systématisation, il se trouve certains éléments de ses pensées demeurés encore réfractaires à l'organisation ainsi obtenue, des perceptions qui n'ont pu rentrer dans le système actuel de nos connaissances, parce que nous ignorons les intermédiaires par lesquels elles se rattachent aux perceptions déjà organisées : de pareils éléments que nous ne savons où rattacher dans ce qui pour nous est la réalité, c'est-à-dire dans le système qui s'est constitué avec d'autres perceptions, sont traités d'irréels et de purement idéaux par l'esprit, malgré leur caractère positif. Ainsi arrive-t-on à concevoir une réalité, opposée au sein même de la connaissance, à une irréalité positive et représentée

avec un contenu déterminé. La réalité commence par perdre en étendue, au regard de l'esprit humain, ce qu'elle gagne en organisation et en détermination. En effet, il est inévitable que dans le travail de systématisation que l'esprit opère entre ses perceptions, certains éléments se systématisent plus facilement et plus tôt que d'autres, bien qu'il reste vrai qu'aucun ne puisse être complètement déterminé ni intégré dans un système définitif, que si la réalité intégrale est perçue adéquatement : mais c'est vers l'adéquation parfaite, et par conséquent vers la systématisation du tout de la réalité, que tendent comme vers leur limite les efforts de nos facultés de connaître : et dans la mesure où cette limite se rapproche, dans la même mesure nos connaissances sont systématisées.

Nous procédons, en quelque sorte, dans toutes ces démarches par une suite d'essais d'organisation, chaque organisation nouvelle servant de pierre de touche à celles qui l'ont précédée, et les divers systèmes ainsi formés successivement servant à se corriger ou à se confirmer les uns les autres; à chaque moment de ce progrès il est naturel que ce qui est déjà, provisoirement ou non intégré, tant bien que mal dans un système, soit considéré comme constituant la réalité véritable, le reste étant rejeté dans le monde des illusions en attendant qu'une systématisation plus parfaite fasse à ces prétendues illusions leur place dans la réalité, lorsque cette place pourra être déterminément assignée. De la sorte la notion de la réalité se transforme avec nos connaissances et elle varie avec les esprits selon le degré de culture de chacun : c'est ainsi que la réalité du savant, par exemple, diffère de celle de l'homme étranger aux spéculations scientifiques. Remarquons en outre qu'au cours de ces transformations, ce qui change ce n'est pas seulement le contenu respectif des notions de réel et d'irréel, mais encore nos idées sur les divers degrés de réalité. Ainsi il arrive souvent que les perceptions qui ont été tout d'abord le point de départ et le centre d'une certaine systématisation se trouvent reléguées au second plan de la réalité, quand la systématisation proposée est terminée; et cela parce que cette nouvelle organisation assigne aux perceptions à propos desquelles elle s'est produite une place secondaire, à tort ou à raison selon les cas, dans le système obtenu. D'autres fois des substitutions de ce genre se produisent par ce seul fait qu'on découvre, dans les perceptions qu'il s'agissait tout d'abord de systématiser, ou en rapport avec elles, les éléments qui sont eux-mêmes plus faciles à systématiser avec le

reste de nos connaissances que ne sont ces premières perceptions en question; et si ces dernières restent rebelles à toute systématisation, alors elles tombent au rang de simples apparences illusoires. Tel est le cas, aux yeux de la science physique dans son état actuel, pour les qualités dites secondes de la matière : réelles pour le sens commun, elles sont rejetées dans le domaine des illusions par la physique, qui n'a pu saisir la nature de leur rapport aux qualités premières, ou géométriques et mécaniques, dont elles dépendent, et qui seules sont regardées *comme réelles par les physiciens*, parce qu'ils les ont reliées d'une manière passablement cohérente avec le reste de nos connaissances.

Il ne faut pas croire toutefois que la systématisation de nos perceptions se fasse d'une manière absolument simple et unilatérale par complication croissante successive : la notion de réalité ne se construit pas seulement, fût-ce dans une même conscience, par une addition unilinéaire de systèmes progressivement plus complexes; elle se fait aussi par construction de divers systèmes simultanés. Le travail d'organisation se commence et se poursuit sur plusieurs points à la fois, autour de plusieurs centres : il se produit ainsi dans chaque esprit un certain nombre de systèmes d'objets tenus pour réels, systèmes qui attendent une organisation plus parfaite pour les unir dans son unité en comblant les intermédiaires qui les séparent. Ces systèmes sont ainsi pour l'esprit où ils coexistent côte à côte, comme autant de réalités secondaires dont chacune est irréelle comparée aux autres : c'est ainsi que celles d'entre les sciences qui ne sont pas encore suffisamment coordonnées entre elles ont chacune comme un monde à part : par exemple, les qualités sensibles dites secondaires, réelles pour la psychologie, sont illusoires pour la physique.

Ainsi se produit, aux divers degrés de l'organisation de la réalité dans l'esprit humain, un processus analogue à celui par lequel a débuté cette organisation, les systèmes isolés de perceptions jouant, pour l'esprit cultivé, le même rôle que les perceptions elles-mêmes et les impressions sensibles pour l'enfant et le primitif. C'est toujours, à des degrés divers, le même travail de composition et de décomposition parallèles dans des essais de systématisations de plus en plus cohérentes et de plus en plus parfaites et durables, pour tendre à un état où, la place de chaque chose dans l'ensemble étant rigoureusement assignée par l'esprit, le succès, c'est-à-dire la cohérence d'un pareil système, serait à elle-même sa propre

garantie : ainsi, la connaissance humaine tend, comme à sa limite, à un état qui rappellerait à certains égards l'état, tout opposé à d'autres titres, dont elle est partie. Le point de départ de notre notion du réel était un assemblage d'images dont le lien nous échappait et qui, pour cette raison, nous paraissaient toutes, ou presque toutes réelles; nous avons ensuite, en cherchant à organiser ces perceptions confuses, rejeté du domaine de la réalité celles d'entre elles qui ne se prêtaient pas à une systématisation; et les premiers éléments de notre notion du réel ainsi transformée ont été les perceptions qui, par leur plus grande stabilité et leur plus grande simplicité relatives, étaient plus aptes à s'organiser les premières : telles sont les deux premières démarches de notre construction du réel; elles se sont succédées l'une à l'autre sans solution de continuité; et l'abstraction peut seule les séparer radicalement, bien qu'elles ne soient jamais présentées en fait isolément l'une de l'autre et à l'état de pureté. Par un troisième processus, l'esprit, partant maintenant de ces perceptions déjà systématisées, cherche à réintégrer dans sa notion de réalité les éléments qui se sont d'abord soustraits à cette intégration : il enrichit ainsi à nouveau cette notion, et s'efforce de rejoindre de plus en plus, avec les éléments déjà intégrés dans ce qu'il considère comme réel, ceux que leur trop grande complexité et leur trop grande mobilité ont jusque-là soustraits à une systématisation suffisante. La marche de l'esprit dans sa construction du réel est ainsi un travail de distinction, une marche vers l'adéquation la plus parfaite et vers la réduction de toutes les perceptions confuses en perceptions distinctes, de toute image en concept : seulement, tandis qu'à l'origine, tout le domaine de notre connaissance était à peu près tout entier réel pour nous, parce que tout y était également représenté sous forme d'images; au terme où tend le développement de cette connaissance, tout serait réel pour nous, parce que nous connaîtrions adéquatement les éléments de toute chose et la place de chaque objet de pensée parmi les autres; bref, parce que notre connaissance serait entièrement conceptuelle. Mais actuellement, une partie seulement de nos pensées porte sur des réalités reconnues pour telles, parce qu'une partie seulement de notre connaissance est faite de concepts ou de termes que nous pouvons rattacher à des concepts; autrement dit, parce que nos concepts, comme d'ailleurs aussi nos images, sont des abstraits qui n'enferment pas le tout du donné.

Les raisons générales précédentes ne suffiraient pas, toutefois, à

expliquer la notion du réel dans ce qu'elle a de plus déterminé; mais outre les principes fondamentaux qui expliquent comment l'esprit construit sa notion de réalité, il y a aussi des facteurs secondaires qui déterminent cette construction dans tel sens plus tôt que dans tout autre : ce sont eux qui expliquent pourquoi nous prenons pour point de départ de nos constructions du réel telles et telles perceptions, et pourquoi nous choisissons, entre plusieurs systématisations possibles d'un groupe isolé d'éléments, celle-ci plutôt que celle-là. Pour ce qui concerne le premier point, il importe de remarquer qu'outre la première sélection constitutive de toute conscience humaine, et qui est toute passive et soumise en grande partie à des circonstances extérieures au sujet conscient, il en existe une autre qui est active et qui a sa source au plus profond de notre nature psychique. Entre les deux sortes de sélections d'ailleurs, il existe une pluralité de moyens termes par lesquels elles se fondent graduellement l'une dans l'autre; à la limite, la sélection d'espèce passive est celle qui écarte de notre conscience toutes les relations qui, étant donnée notre place dans l'univers, sont nécessairement hors de la portée de notre connaissance. Mais outre ce premier triage opéré automatiquement par l'esprit et par la réalité donnée entre les objets de l'univers, il s'en produit un autre parmi nos perceptions mêmes; nous acquérons une conscience plus vive de certaines perceptions, de celles-là dont l'objet est plus immédiatement en relation avec notre moi et sur lesquelles nous faisons rayonner la conscience éminente que nous avons de nous-mêmes et de notre réalité : ces perceptions, ce sont, avant tout, les sensations ou, plus exactement, les perceptions sensibles dont la sensation n'est qu'un moment abstrait, le moment subjectif.

Ainsi, pour tout homme, l'élément premier de sa notion de réalité, c'est le sensible, quel que soit d'ailleurs le degré de réalité qui est conféré à ce dernier dans les systèmes de perceptions une fois construits. Ce n'est pas tout : notre conscience fait encore une dernière sélection entre les perceptions sensibles elles-mêmes; il en est qu'elle considère, du moins avant toute systématisation ultérieure, comme plus réelles que d'autres, et qui, de par l'attention particulière qu'elle y porte, constituent à l'origine, le point le plus central et comme le pivot de nos constructions de la réalité. Ces objets que, pour ainsi dire spontanément, nous considérons comme réels, qui sont pour nous la réalité pratique, sont ceux d'entre les objets sensibles qui

sont avec notre moi dans une relation particulièrement étroite, et la relation la plus étroite qu'un objet puisse avoir avec notre moi est une relation pratique. En conséquence, la réalité par excellence avant tout examen théorique ultérieur, celle qui sert de point de départ à ces examens et qui dirige en partie nos investigations spéculatives, c'est ce sur quoi nous pouvons agir ou qui peut agir sur nous; et, avant tout, ce sur quoi nous avons une action immédiate ou qui peut avoir sur nous une pareille action. En d'autres termes, ces objets attirent le plus notre attention ou conscience éminente, qui ont pour nous un intérêt pratique, qui font appel à quelqu'une de nos tendances actives; or toute tendance traduit sous forme d'émotion ces vicissitudes à la conscience; et l'émotion est ainsi le grand ressort de l'attention; et, par conséquent, nous paraissent réelles entre toutes, les choses qui ont pour nous quelque intérêt émotionnel, notamment celles qui sont capables de nous causer du plaisir ou de la douleur. Les choses qui intéressent vivement la pratique et qui, par là, éveillent le plus notre conscience, sont ainsi comme la base de notre notion du réel, comme la source d'où dérivent nos jugements de réalité et d'irréalité sur tout le reste du contenu de notre connaissance. Par suite, tout ce qui joue un rôle pratiquement important dans la vie de l'humanité est universellement tenu pour réel, et pour plus réel que toute autre chose, du moins pour la conscience spontanée qui n'a pas encore édifié un système tant soit peu complet de ses connaissances ou qui ne réfléchit pas actuellement sur un système de cette sorte. Voilà pourquoi les qualités tangibles, qui sont celles par où les choses nous affectent immédiatement d'émotions agréables ou pénibles sont, pour la conscience vulgaire, la suprême réalité; outre que leur stabilité et leur simplicité supérieures ne laissent pas de renforcer, en les rendant plus aisément aptes à la systématisation, cette croyance naturelle de l'espèce humaine. Au reste toute sorte d'intérêt pratique est capable de jouer, dans la construction de la notion du réel, le même rôle qu'un intérêt vital et universel; et de même que ce qui intéresse les tendances actives de l'humanité est normalement tenu pour plus réel que quoi que ce soit par la moyenne des hommes, de même il suffit d'un intérêt pratique attaché par un individu à une catégorie quelconque d'objets, pour conférer, aux yeux de cet individu, une réalité éminente à de tels objets : c'est ainsi, par exemple, qu'aux yeux de tel artiste, apparaissent sous cet aspect les objets de son art, en raison de l'intérêt

esthétique qu'il leur porte; car l'émotion esthétique, pour ne pas aboutir directement à la pratique, n'en est pas moins une émotion qui, comme telle, a son principe dans quelque tendance; aussi, les besoins esthétiques ne laissent-ils pas de jouer un rôle dans notre détermination de la réalité, bien que ce rôle soit secondaire, étant donné leur faible caractère actif. Quoiqu'il en soit, on peut dire que, toutes choses égales, nous accordons plus de réalité aux perceptions qui satisfont le jeu de nos facultés esthétiques qu'à celles qui les laissent indifférentes : c'est ainsi, par exemple, que celles-là seules sont pour nous la vraie forme visible d'un objet ou sa vraie couleur, qu'il affecte lorsqu'il est placé dans les conditions d'éclairement les plus convenables du point de vue esthétique.

Ces facteurs secondaires de la notion de réalité ne laissent pas d'être présents aussi pendant toute la durée du processus par lequel nous construisons le réel, et d'y jouer secondairement leur rôle : nos tendances, nos émotions et nos passions vont jusqu'à orienter notre choix entre plusieurs systèmes de perceptions également acceptables au point de vue de la simple cohérence. En effet, bien que dans l'ensemble du donné, un seul système de réalité soit possible, parce que dans cet ensemble chaque élément se définit dans et par son rapport au tout, et sa place dans ce tout; cela n'empêche pas que, pour un esprit réduit à une vue fragmentaire des choses, il n'y ait souvent pas moyen de discerner lequel, de plusieurs arrangements d'un même groupe isolé de perceptions, est théoriquement préférable; et c'est dans des cas de ce genre que les besoins de notre nature active tranchent le débat et permettent ainsi, en mettant fin à l'indécision et en nous incitant à essayer telle systématisation plutôt que toute autre, de faire dans la voie de l'adéquation la tentative d'un nouveau progrès qui, si elle reçoit un démenti des systématisations ultérieures, aura pourtant des conséquences utiles, même au point de vue de la théorie, quand ce ne serait que ce démenti même.

Reste à noter un dernier facteur important de notre notion du réel; s'il n'est pas constitutif primitivement de cette notion, du moins il contribue à fixer les diverses étapes par lesquelles, une fois formée dans l'esprit, elle marche vers sa détermination complète. Nous voulons parler d'un principe qui tient le milieu entre l'activité pratique et l'activité théorique, sorte de besoin intellectuel, de tendance spéculative à l'aisance et à la simplicité : c'est le principe du moindre effort dans le domaine de la théorie. Par là nous entendons que la

conscience, dans ces systématisations théoriques, tend à constituer les systèmes, qui, avec un contenu aussi riche que possible, atteignent le maximum de simplicité et d'harmonie : l'esprit humain n'ayant pas une puissance d'attention illimitée, cherche autant qu'il est en lui et que les choses le permettent à ses yeux, à faire entrer dans des systèmes le plus simples possible le plus de réalité qu'il peut. C'est ce principe que suit l'esprit humain, toutes choses égales d'ailleurs, dans le choix entre divers systèmes possibles, pour grouper tel ou tel ensemble particulier de données.

Il résulte de toute cette analyse de la notion du réel, que cette notion, telle qu'elle se présente dans la pensée adulte, et sa distinction d'avec l'idéal ou irréel positif, ont leur source dans les lois mêmes de notre pensée et de notre nature, comme la réalité intégrale et véritable a sa source dans la pensée comme telle. En soi et pour une pensée parfaitement adéquate, idéalité et réalité, possibilité et actualité ne seraient que deux moments d'une seule et même chose, le possible n'étant alors que l'abstrait indéterminé; le réel, le concret déterminé; et il en est ainsi pour nous dans la mesure où nous pensons par idées claires et distinctes. Mais dans tous les autres cas, l'irréel n'est pour nous qu'un autre nom du confus; c'est ce qui, pour nous, est de plus confus dans nos pensées, ce qui est resté jusqu'à présent étranger ou rebelle à l'organisation; ce qui est, tel quel et sous la forme tronquée et, si l'on veut, indéterminée où nous le pensons, en contradiction avec ce qui, dans nos connaissances, est dès maintenant plus ou moins provisoirement fixé et déterminé, et qui constitue pour lors notre réalité. On peut donc dire que notre notion de la réalité a son origine dans les lois de notre pensée en tant que pensée, et en outre dans la manière spéciale dont ces lois se présentent dans l'esprit humain : elle doit ses divers caractères à la pensée, comme telle, qui est en nous; à la nature bornée et inadéquate de cette pensée; enfin, à la relative indépendance de cette pensée d'avec ses conditions, c'est-à-dire à sa liberté.

La notion d'irréel positif, bien distincte de celle de néant et de celle de subjectif, avec l'une ou l'autre desquelles trop de théories ont de tendance à la confondre, nous semble ainsi un des écueils contre lequel se briseront toujours les philosophies qui ne font pas une large part à la liberté et à l'individualité humaines.

ALBERT LÉON.

ÉTUDES CRITIQUES

« LA THÉORIE PHYSIQUE » DE M. DUHEM

ET LES MATHÉMATIQUES

Dans son récent ouvrage sur la *Théorie physique*[1], M. Duhem est conduit à se demander quelle part revient aux Mathématiques dans l'édification de la science physique et il leur attribue un rôle capital.

Qu'est-ce, pour M. Duhem, qu'une théorie physique? « C'est un système de propositions mathématiques, déduites d'un petit nombre de principes, qui ont pour but de représenter aussi simplement, aussi complètement et aussi exactement que possible, un ensemble de lois expérimentales[2]. » La théorie, ajoute M. Duhem, doit passer par les stades suivants: En premier lieu, le savant choisit un certain nombre de propriétés physiques simples qui jouent pour lui le rôle de qualités premières et d'hypothèses, c'est-à-dire de définitions et d'axiomes. Puis il combine ensemble ces définitions et ces axiomes suivant les règles de l'Analyse mathématique. Enfin, il traduit les résultats obtenus en un certain nombre de jugements susceptibles d'être confrontés avec l'expérience[3].

A première vue, cette conception de la physique ressemble bien un peu à celle de tout le monde. Ce qui en fait l'originalité, c'est précisément la haute importance que M. Duhem attribue, dans le développement de la Physique, au calcul mathématique.

En effet, tout en reconnaissant qu'il est nécessaire de recourir à l'algèbre pour déduire des axiomes physiques les conséquences

1. *La théorie physique, son objet et sa structure* (Bibliothèque de Philosophie expérimentale, Paris, Chevalier et Rivière, 1906).
2. P. 26.
3. P. 27.

qu'ils comportent, nombre de physiciens se défient de la spéculation *a priori*. Ils ne veulent voir dans les Mathématiques qu'un instrument, un langage commode, exprimant, sous une forme brève et facilement maniable, les faits concrets fournis par l'expérience. Ils exigent que la Physique mathématique ne soit, d'un bout à l'autre, qu'une traduction juxtalinéaire de la réalité sensible. Ils demandent que toutes les transformations algébriques utilisées par cette science aient un sens physique. Ils ne consentent à raisonner, suivant une formule de Gustave Robin[1], « que sur des opérations réalisables. »

Contre une pareille doctrine, M. Duhem s'élève de toutes ses forces. Il adopte une attitude exactement opposée à celle de Gustave Robin. « Les exigences de la logique algébrique, écrit-il, sont les seules auxquelles le théoricien soit tenu de satisfaire. Les grandeurs sur lesquelles portent ses calculs ne prétendent point être des réalités physiques, les principes qu'il énonce dans ses déductions ne se donnent point pour l'énoncé de relations véritables entre ces réalités[2]. » Selon M. Duhem, la confrontation entre la théorie mathématique et l'expérience ne doit venir qu'à la fin, lorsque la théorie est achevée. Elle ne doit venir qu'à la fin pour une raison fondamentale; c'est qu'auparavant elle est impossible. C'est là un point sur lequel M. Duhem insiste avec ampleur. Il n'est pas possible de contrôler une théorie physique proposition par proposition au fur et à mesure de son développement : une théorie ne peut être examinée qu'en bloc parce qu'elle se compose de parties indissolublement liées les unes aux autres. « Le seul contrôle expérimental de la théorie physique qui ne soit pas illogique consiste à comparer *le système entier de la théorie physique à tout l'ensemble des lois expérimentales* et à apprécier si celui-ci est représenté par celui-là d'une manière satisfaisante[3] ».

A l'appui de cette thèse M. Duhem apporte une longue suite de preuves. Lorsque, dit-il, on cherche à interpréter en langage théorique une expérience de laboratoire, ce n'est pas une loi que l'on affirme, c'est un très grand nombre de lois. Pour faire une expérience il faut des instruments : or l'usage de l'instrument le plus simple suppose que l'on adhère à tout un ensemble de théories. S'agit-il, par exemple, d'interpréter exactement une opération faite à la loupe? On

1. Cité par Duhem, p. 340.
2. P. 27.
3. P. 328.

est obligé de faire appel aux lois de la dioptrique, à la théorie de la dispersion[1]. Que si, pour vérifier une première loi, on voulait utiliser le résultat brut d'une expérience, on devrait apporter à ce résultat une série de corrections, et, pour faire ces corrections, on s'appuierait nécessairement sur des lois non encore vérifiées. « En résumé[2], le physicien ne peut jamais soumettre au contrôle de l'expérience une hypothèse isolée, mais seulement tout un ensemble d'hypothèses; lorsque l'expérience est en désaccord avec ses prévisions, elle lui apprend que l'une au moins des hypothèses qui constituent cet ensemble est inacceptable et doit être rejetée : mais elle ne lui désigne pas celle qui doit être changée. »

Que conclura-t-on de là si l'on raisonne, comme M. Duhem, en dialecticien rigoureux? C'est que l'appui de l'expérience ne vient en aide au physicien que lorsqu'il a fini de composer son œuvre. Toute la peine jusque là, tout le travail constructeur incombe aux Mathématiques. Je ne veux pas m'en plaindre, et j'admets que l'Analyse ait le pouvoir de créer (la théorie, dit M. Duhem, devance l'expérience[3]). Mais ne sera-ce pas sous certaines conditions, dont précisément M. Duhem paraît ne pas tenir compte?

Si l'on veut tirer des Mathématiques tout ce que M. Duhem attend d'elles il ne faut pas commencer par leur couper les ailes. Or il semble que cette même tendance qui a conduit M. Duhem à rejeter l'invention du praticien sur le théoricien l'incline à identifier les Mathématiques avec une Logique un peu étroite. A maintes reprises, M. Duhem emploie les mots *logique*, *abstrait*, comme synonymes de *mathématique*. Il déclare que le théoricien n'est tenu d'obéir qu'à la Logique. Il nous propose comme un modèle de science parfaite la géométrie grecque, où il discerne les opérations suivantes[4] : l'abstraction qui fournit les notions de nombre, de ligne, de surface; l'analyse philosophique qui de ces notions tire les axiomes et les postulats; la déduction rigoureuse « qui s'assure que ces postulats sont compatibles et indépendants, qui patiemment, dans un ordre impeccable, déroule la longue chaîne de théorèmes dont ils sont gros. » « A cette méthode, ajoute M. Duhem, nous devons les chefs-d'œuvre les plus parfaits dont la justesse et la profondeur d'esprit

1. P. 249.
2. P. 307.
3. P. 39.
4. P. 98.

aient doté l'humanité, depuis les Éléments d'Euclide et les traités d'Archimède sur le levier ou sur les corps flottants. »

Le type de science ainsi défini par M. Duhem est bien celui qui approche le plus, à ses yeux, de la perfection. Dans un de ses plus brillants chapitres, nous voyons M. Duhem partir en guerre contre les physiciens anglais, qui n'écrivent pas une formule sans en chercher immédiatement une représentation matérielle, qui ne peuvent concevoir la science sans une collection compliquée de modèles mécaniques. « Voici, s'indigne M. Duhem à propos d'un ouvrage de O. Lodge[1], voici un livre destiné à exposer les théories modernes de l'électricité : il n'y est question que de cordes qui s'enroulent sur des poulies; de tubes qui pompent de l'eau, d'autres qui s'enflent et se contractent, de roues dentées qui s'engrènent les unes dans les autres... ; nous pensions entrer dans la demeure paisible et soigneusement ordonnée de la raison déductive; nous nous trouvons dans une usine. » S'inspirant de Pascal, M. Duhem établit un parallèle entre deux sortes d'esprits : les esprits amples mais faibles, les esprits profonds mais étroits. Il range les disciples de Maxwell, chez qui l'imagination prime la faculté logique de raisonner, parmi les esprits amples, en compagnie de Shakespeare et de Napoléon. Mais il donne lui-même la préférence aux esprits profonds, tels que Descartes, Newton, et la plupart des physiciens continentaux. Faire de la science « une théorie abstraite et logiquement ordonnée », bannir l'imagination qui gêne le savant en dispersant son attention, telle est la bonne méthode selon M. Duhem. « Pour un Français, ou pour un Allemand, une théorie physique est essentiellement un système logique. »

On croirait, à lire une pareille formule, qu'elle a été écrite par quelque représentant de l'école logique contemporaine. Que, cependant, la Logistique ne se hâte pas de triompher. M. Duhem classe les logisticiens parmi les esprits amples, mais faibles. Et c'est pourquoi, dit-il, les Anglais ont une prédilection pour les diverses formes du calcul symbolique[2]. Déjà l'algèbre est une concession faite à l'imagination, une concession que M. Duhem semble regretter un peu. « Les mathématiciens, dit-il, ont imaginé des procédés qui substituent à cette méthode purement abstraite et déductive [la méthode d'Euclide] une autre méthode où la faculté d'imaginer ait plus de

1. P. 111.
2. Pp. 120-122.

part que le pouvoir de raisonner. Au lieu de traiter directement des notions abstraites qui les occupent, de les considérer en elles-mêmes, ils profitent de leurs propriétés les plus simples pour les représenter par des nombres, pour les *mesurer*; alors, au lieu d'enchaîner dans une suite de syllogismes les propriétés de ces notions elles-mêmes, ils soumettent les nombres fournis par les mesures à des manipulations opérées suivant des règles fixes, les règles de l'algèbre... L'auteur de certaines découvertes algébriques, un Jacobi par exemple, n'a rien d'un métaphysicien; il ressemble bien plutôt au joueur qui conduit à une victoire assurée la tour ou le cavalier. En maintes circonstances, l'esprit géométrique vient se ranger, auprès de l'esprit de finesse, parmi les esprits amples, mais faibles[1]. »

Voilà qui fixe bien l'opinion de M. Duhem. L'esprit profond qu'il nous vante cherche à traiter directement des notions mathématiques et procède par voie de syllogismes. Cet esprit, il ne faut pas nous le dissimuler, s'insurge ouvertement contre les préceptes de Kant et de Descartes lui-même.

Que la science *faite* puisse prendre la forme d'une suite bien enchaînée de syllogismes, nul ne voudra, certes, le contester. Mais M. Duhem ne s'occupe pas de la science faite : il s'occupe de la science qui se fait. Personne ne croira, en effet, que la physique de la lumière, l'électro-dynamique et la mécanique chimique soient arrivées, comme la géométrie euclidienne ou la théorie des équations du second degré, aux derniers stades de leur évolution. Les livres que l'on écrit sur ces matières sont des œuvres provisoires qui seront plus tard aussi oubliées et aussi abandonnées que les écrits de Boèce, de Tartaglia, de Viète sur les équations algébriques. Or, qui reprocherait à ces vieux auteurs de n'avoir pas suffisamment suivi l'ordre logique dans des ouvrages que nous ne lisons pas? On ne demande qu'une chose aux créateurs, c'est d'avoir des idées, quitte à laisser à d'autres le soin de ranger ces idées à la place exacte qu'elles doivent occuper dans l'édifice logique de la science.

La seule question en litige est donc la suivante : quel est, dans la physique théorique, le principal instrument de la découverte? M. Duhem ne veut pas que ce soit l'expérience : car, dit-il, on ne peut établir expérimentalement une ou plusieurs lois physiques sans pécher à chaque instant contre la Logique. Il s'adresse donc aux

1. P. 98.

Mathématiques. Mais, nous le demandons, les Mathématiques peuvent-elles être une science féconde et créatrice sans transgresser, à leur tour, les règles de la pure logique, qui, d'après M. Duhem, seraient inviolables? Certes, c'est un grave problème que de savoir comment une science fondée sur les faits peut s'accorder avec la Logique. Mais M. Duhem ne résout pas ce problème : il ne fait que reculer la difficulté en la renvoyant de la Physique aux Mathématiques. S'il se trouvait qu'au regard de la Logique l'Analyse mathématique fût sujette aux mêmes infirmités que la méthode expérimentale, l'argumentation de M. Duhem serait compromise.

Je ne discuterai pas ici sur le rôle de la Logique. Je voudrais seulement poser la question suivante : est-il légitime d'opposer les faits Mathématiques aux faits Physiques comme on oppose la théorie à la pratique? Il y a quelques années j'ai cherché à montrer, après d'autres, que l'Analyse mathématique n'est pas une science parfaite et exceptionnelle, que son évolution rappelle, par bien des traits, l'évolution des sciences physiques. Or, en lisant l'ouvrage de M. Duhem où la structure de la théorie physique est analysée avec tant de précision, il m'a semblé que le rapprochement dont j'avais l'idée se précisait et se justifiait. A chaque instant j'avais l'impression que l'on pourrait appliquer aux Mathématiques ce que M. Duhem disait de la Physique. En entendant énumérer les illogismes dont se rend coupable l'expérimentateur lorsqu'il commence à interroger les faits, je m'imaginais sans peine que M. Duhem visait le mathématicien chercheur, qui tâtonne et qui cherche. Rouvrons donc le livre de M. Duhem et, en le parcourant rapidement, voyons si cette impression subsistera.

*
* *

Notons, au passage, les principaux traits qui, d'après M. Duhem, caractérisent la théorie physique :

Quantité et qualité. — La première phase de la théorie physique est la réduction de la qualité à la quantité. Il en est de même en Mathématiques. « Parmi les sciences, — dit M. Duhem [1] paraphrasant Descartes, — l'Arithmétique seule, avec l'Algèbre son prolongement, est pure de toute notion empruntée à la catégorie de la qua-

1. P. 182.

lité.... Dès la Géométrie, l'esprit se heurte à l'élément qualitatif, car cette science demeure « si astreinte à la considération de la figure qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination[1] ». C'est pourquoi la Géométrie, et après elle toutes les Mathématiques, ont été ramenées par les Cartésiens à la science des nombres. — Les analystes modernes ont fidèlement suivi l'exemple de Descartes. Qu'est-ce pour eux que définir une fonction, c'est-à-dire une correspondance entre deux variables? C'est exprimer ces deux grandeurs en nombres et indiquer un procédé qui permette de déduire le second nombre du premier en effectuant un nombre fini d'opérations connues (additions et multiplications). Tel est le biais qui relie à l'Algèbre[1] élémentaire la science qu'on est convenu d'appeler *Analyse Mathématique*.

Bien que nécessaire, la réduction de la qualité physique à la quantité, ne doit pas, d'après M. Duhem, être poussée à l'extrême : car il s'en faut que les grandeurs seules puissent être exprimées par des nombres. « Le caractère purement qualitatif d'une notion ne s'oppose pas à ce que les nombres servent à en figurer les divers états : une même qualité peut se présenter avec une infinité d'intensités différentes : ces intensités diverses, on peut, pour ainsi parler, les coter, les numéroter[2]. » On construit ainsi une échelle, sur laquelle il est possible de raisonner en toute rigueur.

Cette remarque ne conduira-t-elle pas à opposer la Physique à l'Analyse mathématique? Non, car l'Analyse, elle non plus, ne se borne pas à l'étude des grandeurs. La considération de l'ordre, du rang de certains éléments affectés d'indices, c'est-à-dire numérotés ou cotés, tient une place de plus en plus grande dans les Mathématiques modernes. On en peut citer comme preuve la vogue dont jouit actuellement la théorie des ensembles.

Qualités premières. — Le théoricien de la Physique part d'un certain nombre de qualités premières qu'il traduit en notions mathématiques. Ces qualités[3], considérées comme irréductibles, le sont en fait, non en droit, et toujours à titre provisoire. Effectivement, il arrive souvent qu'une qualité, regardée comme première, n'est en

1. L'*Algèbre* est une science qui enseigne à combiner de toutes les manières possibles un nombre fini de termes à l'aide d'un nombre fini d'opérations.
2. P. 186.
3. Pp. 200 et sqq.

réalité qu'une « combinaison de qualités déjà connues et acceptées ».

Point n'est besoin de commentaire pour appliquer ces vues aux notions mathématiques. C'est en effet par les mathématiciens qu'elles furent pour la première fois formulées, et M. Duhem se borne à les transporter dans le domaine de la Physique. Mais nous nous arrêterons un instant sur le mot « traduction », fréquemment employé par M. Duhem. « Le développement mathématique d'une théorie physique, — nous dit-on, — ne peut se souder aux faits observables que par une traduction. Pour introduire dans les calculs les circonstances d'une expérience, il faut faire une version qui remplace le langage de l'observation concrète par le langage des nombres.... Mais qui traduit, trahit; *traduttore*, *traditore*; il n'y a jamais adéquation complète entre les deux textes qu'une version fait correspondre l'un à l'autre[1]. » — Ces paroles pourraient faire croire que le physicien est obligé de s'exprimer dans une langue étrangère tandis que le mathématicien parle sa propre langue. Il n'en est rien. Le mathématicien, lui aussi, fait une version. Il traduit, comme nous l'avons dit, la qualité en quantité, et sa traduction n'est pas adéquate au texte. Lorsque, par exemple, on exprime la fonction exponentielle par l'égalité

$$y = 1 + x + \frac{x^2}{1 \times 2} + \frac{x^3}{1 \times 2 \times 3} + \frac{x^4}{1 \times 2 \times 3 \times 4} + \ldots,$$

on *traduit* cette fonction dans la langue de l'algèbre; mais, ce faisant, on la déforme : car, pour avoir la vraie valeur de y, il faudrait donner au polynôme qui la représente une infinité de termes. Ainsi, pas plus que le physicien, le mathématicien ne raisonne directement sur les qualités premières qui lui servent de point de départ : force lui est de transformer ces qualités en notions algébriques (finies), offrant une prise au calcul et à la déduction logique.

Rôle de la déduction algébrique. — Dans un chapitre intitulé : *Déduction mathématique et théorie physique*, M. Duhem oppose l'à peu près physique à la précision mathématique. Il montre qu'une infinité de faits théoriques différents peuvent être pris pour traductions d'un même fait pratique. « Dire que la température est 10°, ou 9°,99 ou 10°,01, c'est formuler trois faits théoriques incompatibles;

1. P. 215.

mais ces trois faits théoriques incompatibles correspondent à un seul et même fait pratique si la précision de notre thermomètre n'atteint pas au cinquantième de degré. Un fait pratique ne se traduit donc pas par un fait théorique unique, mais par une sorte de faisceau qui comprend une infinité de faits théoriques différents [1]. » Cette constatation conduit à une remarque essentielle sur laquelle M. Duhem insiste avec beaucoup de force. Supposons que d'un premier fait pratique on veuille *déduire* un second fait pratique. Au premier fait correspond un faisceau de faits théoriques d'où l'on tire, par déduction, un autre faisceau de faits théoriques. Si ces derniers faits sont assez voisins pour représenter, au degré d'approximation voulu, un seul et même fait pratique, la déduction théorique fournit bien une relation entre deux faits pratiques. Si, au contraire, les faits théoriques déduits s'écartent les uns des autres, le calcul que l'on a fait ne conduit pas à un résultat pratique déterminé : il est sans utilité. « Une déduction mathématique n'est pas utile au physicien tant qu'elle se borne à affirmer que telle proposition, rigoureusement vraie, a pour conséquence l'exactitude rigoureuse de telle autre proposition. . Il faut encore prouver que la seconde proposition reste *à peu près* exacte lorsque la première est seulement *à peu près* vraie... Il faut définir le degré d'incertitude que l'on pourra accorder aux données, lorsqu'on voudra connaître le résultat avec une approximation déterminée [2]. » Par là se manifeste, semble-t-il, une différence essentielle entre la déduction mathématique et la loi physique.

Les remarques que fait ici M. Duhem peuvent être parfaitement justes; mais c'est à condition que l'on écrive « logique » ou « algébrique » partout où il a mis « théorique » et « mathématique ». L'opposition, en effet, n'est pas entre les mondes physique et mathématique : elle est entre la complexité, la richesse du donné objectif, et la pauvreté du schéma que nous substituons à ce donné. Comme le physicien, l'analyste est chaque jour arrêté par les difficultés que l'on nous signale. Lorsqu'il traduit une fonction transcendante dans la langue de l'algèbre, il est obligé, avons-nous dit, de simplifier cette fonction; il néglige un certain reste. Or il existe une infinité d'expressions algébriques dont la différence est beaucoup plus petite que le reste négligé. Qu'est-ce à dire, sinon qu'à un fait mathématique donné il correspond une infinité de faits algébriques? Nous voilà

1. P. 217.
2. P. 231.

dès lors ramenés aux remarques de M. Duhem. Un calcul algébrique ne devra être regardé comme fécond par l'analyste que sous certaines conditions. En effet, pour déduire les propriétés d'une fonction de celles d'une expression algébrique, il ne suffit pas de savoir que la fonction et l'expression sont très voisines en tel point donné : il faut encore s'assurer qu'elles restent très voisines lorsque le point varie d'une manière quelconque. Comment verra-t-on s'il en est ainsi? On considérera un faisceau d'expressions algébriques qui, au point initial, sont très voisines de la fonction donnée, et l'on cherchera si ces expressions restent très voisines, ou s'écartent au contraire les unes des autres, lorsque la variable décrit un chemin quelconque. Cette recherche, de tous points semblable à celle que décrit M. Duhem, joue un rôle considérable dans l'Analyse moderne; elle a renouvelé en particulier la théorie des équations différentielles. Par conséquent, ce qu'on nous présentait comme constituant une différence entre les Mathématiques et la Physique nous apparaît au contraire comme un trait de ressemblance.

L'expérience. — L'expérimentation est, par excellence, la méthode des sciences naturelles. Il serait cependant inexact de croire qu'elle n'a rien à voir avec les Mathématiques. Le mathématicien expérimente souvent. Veut-il étudier une famille de fonctions? Il prend un exemple numérique et en observe l'allure, en étudie les caractères distinctifs. Veut-il se renseigner sur un type d'équations différentielles? Il considère d'abord un cas particulier dont les propriétés peuvent être *calculées*, et il s'élève par induction de ce cas au cas général. En même temps qu'une méthode de recherche, l'expérience est d'ailleurs pour le mathématicien un moyen de contrôle. Lorsqu'un élève soumet un énoncé de théorème à un professeur, comment s'y prend celui-ci pour en contrôler l'exactitude? Presque toujours il commence par prendre un exemple et il regarde si cet exemple obéit au théorème proposé. C'est ainsi que sont relevées la plupart des erreurs commises par les analystes : un jour arrive où quelque expérience simple met en défaut les lois inexactes qu'ils avaient énoncées.

Ainsi l'expérimentation est d'usage courant en Mathématiques. La regarderons-nous cependant comme un instrument de recherche

1, Pour le mathématicien comme pour le physicien (p. 223) certaines déductions algébriques sont à tout jamais inutilisables.

parfaitement sûr et rigoureux? Non, et cela pour les raisons mêmes que M. Duhem a mises en lumière en parlant de la Physique et que nous avons rapportées plus haut. En général les faits mathématiques ne sont pas isolables. Lorsque j'aborde l'étude d'une nouvelle famille de fonctions (dont je ne connais encore que la définition) et que je veux en organiser, en déduire rationnellement les propriétés, je suis obligé de faire à la fois un très grand nombre de suppositions, *susceptibles*, par leur combinaison, d'expliquer ces propriétés. A supposer alors qu'une expérience contredise mon système, elle le ruine indubitablement, mais elle ne me dit pas quelle est, parmi mes suppositions, celle qui était fausse. Que conclura de là un dialecticien rigoureux? Il soutiendra que l'expérience ne doit pas servir comme instrument de découverte, que logiquement le mathématicien n'a le droit d'y recourir qu'une fois son œuvre accomplie, une fois sa théorie édifiée. — C'est, — appliquée aux Mathématiques, — la conclusion même de M. Duhem.

Sans doute, on nous dira qu'il n'y a pas lieu de comparer sur ce point les Mathématiques à la Physique. Le contrôle d'une théorie mathématique est si aisé et si rapide qu'à peine est-il besoin de spécifier comment et à quel moment on doit le faire. Dès que l'analyste s'est assuré qu'il n'a pas commis d'étourderies, son œuvre est définitive. En Physique, au contraire, le rôle de l'expérience est capital parce qu'une théorie physique ne saurait être regardée comme solidement établie qu'après un contrôle de plusieurs siècles. Et même, n'est-elle pas, à vrai dire, toujours provisoire?

C'est ici le cas de répondre que le temps ne fait rien à l'affaire. Peu nous importe qu'un mathématicien habile arrive parfois (rarement) au bout de sa tâche après quinze jours de tâtonnements, tandis qu'à telle théorie physique il a fallu plusieurs générations pour sortir de l'enfance. Le mathématicien n'en a pas moins été aux prises, pendant quinze jours, avec les difficultés auxquelles se heurtent les physiciens.

Peut-on dire, d'autre part, qu'une théorie physique — mise à l'abri des étourderies possibles de ses auteurs, — soit moins définitive qu'une théorie mathématique?

M. Duhem admet[1], avec la plupart des savants contemporains, que les postulats de la Physique sont inaccessibles aux démentis de

1. Pp. 342 et sqq.

l'expérience. Il y a donc du définitif en Physique comme en Mathématiques. Seulement ce définitif est toujours sujet à revision : corrections de détail d'abord et quelquefois bouleversement [exemple : Copernic]. « Un jour peut-être, en refusant d'invoquer des causes d'erreur et de recourir à des corrections pour rétablir l'accord entre le schéma théorique et le fait, en portant résolument la réforme parmi les propositions qu'un commun accord déclarait intangibles, il (le savant) accomplira l'œuvre de génie qui ouvre à la théorie une carrière nouvelle[1]. » Mais, en tout cas, le bon sens seul est juge des hypothèses qui doivent être conservées ou abandonnées[2].

Il en est exactement de même en Mathématiques. Une théorie, définitive au regard de la Logique, n'est pas pour cela intangible. Il peut devenir opportun de l'englober dans une théorie plus générale. Ainsi, pour un algébriste d'autrefois, la fraction $\frac{1}{1+x^2}$ appartenait au type des fonctions *toujours continues*. Pour un moderne, cette fraction est du type *méromorphe* : elle présente deux discontinuités isolées aux points $\pm\sqrt{-1}$. Et qui sait si nos points de vue actuels ne disparaîtront pas à leur tour[2]. L'étude des fonctions transcendantes, par exemple, a été fondée originellement sur la théorie algébrique des polynômes (séries possédant un nombre illimité de termes). Mais peut-être une autre théorie, plus souple, plus nuancée, sera-t-elle un jour édifiée qui s'adaptera plus exactement aux faits que nous nous proposons de figurer. A quel moment conviendra-t-il d'abandonner pour un autre ce vieux modèle de série convergente

$$a_0 + a_1 x + a_2 x^2 + \ldots$$

auquel nous sommes si habitués et qui nous a rendu tant de services[2]? Cela, nous ne saurions le décider *a priori* : le bon sens seul doit en être juge.

Et ainsi, sur ce point encore, nous concluons à une similitude entre les Mathématiques et la Physique.

*
* *

De cette rapide analyse que résulte-t-il? Nous avons examiné les principaux caractères attribués par M. Duhem aux théories phy-

1. P. 348.
2. P. 356.

siques, et nous avons reconnu que ces caractères se retrouvaient, pour la plupart, dans les théories mathématiques. Nous aboutissons dès lors à ce dilemme : Ou bien la dialectique de M. Duhem est inattaquable : alors il faut imposer à la découverte mathématique le même joug qu'à la découverte physique ; il faut exiger qu'elle procède uniquement de la logique et du calcul algébrique ; il ne faut autoriser qu'*après coup* la confrontation extralogique de la théorie avec son modèle analytique. Ou bien l'argumentation de M. Duhem est forcée — forcée, parce que la science, étant toujours et nécessairement un compromis, n'est pas tenue de proférer ses premiers vagissements dans la langue de la Logique, et qu'avant tout il faut qu'elle grandisse et qu'elle se développe —; en ce cas, expérimentateur et analyste reprennent tous leurs droits, et il n'y a plus lieu de subordonner complètement le rôle du premier au rôle du second.

Des deux conclusions posées par ce dilemme, la seconde seule me paraît acceptable pour des raisons qu'il serait trop long de répéter ici. Mais, — demandera-t-on, — quelle idée M. Duhem se fait-il lui-même du progrès de la Physique?

« La Physique, dit M. Duhem, ne progresse pas comme la Géométrie [entendons : la Géométrie euclidienne]; c'est un tableau symbolique auquel de continuelles retouches donnent de plus en plus d'étendue et d'unité, dont l'ensemble donne une image *de plus en plus* ressemblante de l'ensemble des faits d'expérience [1] ». Ainsi la Physique est née d'une succession de théories dont chacune est venue prendre la place de la précédente. D'où sont sorties ces théories? Elles ont été adoptées en vertu d'un choix [2], et ce choix reposait sur une intuition. « Seule l'intuition, qui devine la forme de la théorie à établir, dirige le choix [3] ». La logique n'y a donc pas eu de part. D'ailleurs « toute exposition des théories physiques sera forcément un compromis entre les exigences de la Logique et les besoins intellectuels de l'étudiant [4] ».

M. Duhem admet tout cela. Il pense que la valeur d'une théorie physique est chose subjective et passagère. Par contre il exige que la théorie, en elle-même, soit un produit pur-sang de la Logique, garanti contre toute influence étrangère. Comment justifier une

1. P. 336.
2. P. 279.
3. P. 326.
4. P. 424.

pareille exigence? Si nous consentons à accorder au choix (principe de raison suffisante) et à l'intuition une place dans la science, pourquoi ne pas les laisser présider à la construction des théories aussi bien qu'à leur utilisation? Tolérerons-nous, du moins, l'intuition intellectuelle ou supra-sensible dont parle Descartes (qui est, pour M. Duhem, l'« esprit profond » par excellence)? Mais, alors, pourquoi nous arrêter en chemin? S'il est vrai que l'esprit ne peut s'affranchir du corps, s'il est vrai que l'entendement, indissolublement lié à l'imagination, est fait pour agir de concert avec elle et non pas en dehors d'elle, — pourquoi ne pas accueillir l'intuition sensible comme auxiliaire de l'intuition intellectuelle? Au nom de quel rigorisme étroit refuser ce secours au théoricien? « Le corps, disait Descartes, à qui l'on prête souvent à tort une opinion opposée, le corps, c'est-à-dire l'extension, la figure et le mouvement, se peuvent connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination[1]. »

PIERRE BOUTROUX.

1. *Lettre à la princesse Élisabeth*, Éd. Cousin, t. IX, p. 130.

QUESTIONS PRATIQUES

LA PENSÉE CATHOLIQUE EN FRANCE

AU COMMENCEMENT DU XXe SIÈCLE

I. — Les faits.

Depuis dix ans, un grand mouvement remue la pensée des catholiques de France. Il fut tumultueux. Philosophie et exégèse, théologie et histoire, orthodoxie et hérésie, vraie valeur et méchant succès, conquêtes d'avenir et caprices de la mode, tout s'y mêlait. Maintenant que certains enthousiasmes et certaines colères se sont apaisés les uns les autres, des lignes directrices apparaissent dans ce chaos. On peut juger. C'est ce regard en arrière que nous allons jeter. Encore ne s'agit-il pas d'une appréciation de doctrines. Objectivement, nous résumerons des thèses, nous rappellerons des conversations, nous marquerons des dates, et nous expliquerons celles-ci par celles-là et toutes par leur lieu et par leur temps. Ce sera l'esquisse d'une histoire, d'une psychologie ou d'une sociologie de ce que l'on a nommé tantôt la crise, tantôt la renaissance de la pensée catholique.

Un fait s'impose d'abord, la récente vitalité des études chez les catholiques, surtout dans le clergé. M. G. Sorel écrivait, il y a peu d'années, dans cette Revue : « Il ne saurait plus être question d'ailleurs d'attaquer le colosse du catholicisme avec de misérables chicanes d'une érudition plus brillante que sûre : la science catholique a fait ses preuves, et il faut prendre garde à ne plus l'attaquer sans être parfaitement certain d'apporter des démonstrations incontestables[1] ». A l'appui, M. Sorel ne citait pourtant que le cours

1. La crise de la pensée catholique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, sept. 1902.

autographié de Mgr Duchesne : peut-être ignorait-il d'autres travaux parus ; sûrement il ignorait ceux qui se préparaient. C'était en 1902. Les cinq années suivantes n'ont pas été perdues. Si on examine l'ensemble de la période, on remarque des écrivains comme : en histoire, le R. P. Baudrillard, Mgr Battifol, l'abbé Vacandard, l'abbé Labourt ; en écriture sainte, l'abbé Loisy, le R. P. Lagrange, l'abbé Touzard, F. Thureau-Dangin ; en théologie positive, l'abbé Turmel ; en droit canon, l'abbé Boudinhon ; en philosophie, M. Blondel ; en sociologie, l'abbé de Tourville ; etc., etc. Ces « etc. » ne sont pas un artifice : ils remplacent des noms assez notables : le savent bien ceux qui fréquentent à l'Institut. Mais il ne s'agit point de faire un palmarès.

Il s'agit encore moins de faire un prospectus. Et pourtant c'est une forme de réveil religieux que le succès des nouvelles revues : la *Revue biblique*, fondée en 1892 par les Dominicains de Jérusalem, la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, fondée en 1896 (travaux de Mgr Duchesne, l'abbé Loisy, l'abbé Turmel, l'abbé Boudinhon, l'abbé Hemmer, l'abbé Lejay, P. Fournier, J. Zeiller, M. Masson, etc.) ; les *Annales de Philosophie chrétienne*, réorganisées en 1905 par le R. P. Laberthonnière, pour enrichir une philosophie à laquelle il a contribué, ainsi que M. Blondel ou M. Le Roy ; la *Revue catholique des Églises*, donnant, depuis 1904, des renseignements sur l'état de l'Église et des Églises séparées (articles de M. Paul Viollet, abbés Turmel, Boudinhon, Hemmer, Calvet, MM. Jacques Chevalier, Maurice Legendre, Lord Halifax, Stchoukine etc.) ; le *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse* (1897) qui publie les travaux de Mgr Battifol et de son école ; la *Revue pratique d'Apologétique* (1905) et la *Revue du Clergé français* (1893), qui font souvent de la très bonne vulgarisation ; enfin la toute récente revue dominicaine, *Revue des sciences historiques et théologiques*, dont les premiers numéros sont d'une excellente tenue. Ici encore, je passe des périodiques plus qu'estimables.

En même temps que les périodiques, les collections, comme la *Collection d'histoire des Dogmes*, chez Beauchesne, et la *Collection des textes anciens*, chez Picard, qui annonce encore une série sur *les Églises chrétiennes* inaugurée par une *Histoire de la papauté* de M. Turmel. Mais deux librairies surtout se sont transformées, la librairie Lecoffre et la librairie Bloud. Naguère encore, elles n'avaient pour clientèle que des dévots de province. A présent elles

comptent comme librairies scientifiques. Qu'on se rappelle, à titre d'exemple, chez Lecoffre la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique* (MM. Paul Allard, J. Labourt, Jean Guiraud, etc.); chez Bloud, les volumes de *la Pensée Chrétienne* (MM. Brémond, Victor Giraud, Georges Goyau, P. de Labriolle, etc.), et une foule de collections à bon marché qui pénètrent dans les publics les plus divers. Les études tiennent une large place même dans les journaux comme *Demain*. Aujourd'hui « la religion se vend bien », note brutale autrement instructive que des dithyrambes sur des génies isolés. Des cercles savants, le progrès a passé dans le grand public. Le fait littéraire est devenu fait social.

Pour douter de la science catholique, il n'y a plus guère que M. Houtin. Son histoire de *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle* est une diatribe anecdotique contre le concordisme ou la méthode d'autorité. Le livre eut un succès de scandale. Il retarde[1]. En ce moment les exégètes français valent les Anglicans et dépassent les Allemands. Ce brusque sursaut après une longue torpeur prouve une force dont il resterait à trouver les causes, et c'est l'argument apologétique que M. Houtin fournit, sans le savoir, à de plus clairvoyants. Du reste l'exégèse ne fut pas seule à se transformer. L'histoire fit de même. Les premiers mémoires de l'abbé Duchesne reçurent les insultes d'une certaine presse réactionnaire et ses *Fastes épiscopaux* lui attirèrent une « réfutation » de Mgr Bellet : *Les Origines des Églises de France et les Fastes épiscopaux*. Il faut croire pourtant que la nouvelle histoire avait apporté contre les pieuses légendes des preuves bien fortes, car, quelque huit ans après, en revisant le Propre diocésain du Bréviaire de Valence, c'est Mgr Bellet lui-même qui supprimait des Saints qu'eût tolérés son adversaire : protonotaire apostolique et membre de la Congrégation des rites, Duchesne avait la sanction officielle, et c'est lui maintenant qu'on trouvait trop conservateur. Ces faits sont significatifs. Une science qui progresse si vite peut progresser beaucoup. Le positif dit moins encore que le comparatif. Si le catholicisme est un mouvement, il faut le juger à sa vitesse[2].

Cependant il ne faut point que les catholiques s'exagèrent la portée

1. L'état d'esprit manifesté par M. Houtin dans ce premier livre s'est encore aggravé dans un ouvrage plus récent : *La crise du clergé*.

2. Cf., à ce sujet, l'étude de M. Le Roy dans le livre-enquête du Dr Rifaux : *Des conditions de retour au catholicisme*, 1907.

de cette apologétique par l'exemple. Ce n'est pas une preuve de l'éminence de leur foi que des savants aillent à la messe. Que m'importe que le R. P. Scheil soit, en face d'un cunéiforme, un merveilleux devin, et que l'abbé Rousselot ait renouvelé la phonétique? On peut vivre en partie double. Spécialiste indépendant dans son laboratoire, on n'aurait, à l'église, que la foi du charbonnier. Si les sciences annexes ont grandi, — je veux dire l'exégèse ou l'histoire, — sans que grandisse la reine des sciences, — j'entends la théologie, rien n'est fait. Le développement de l'érudition religieuse et l'immobilité de la pensée religieuse prouveraient simplement que les fidèles, à l'étroit dans leurs doctrines, ont cherché des débouchés dans des méthodes étrangères, et l'honneur serait aux catholiques, non au catholicisme. Même l'étude du fait religieux, tel que l'abbé Klein le propose[1] et telle que l'ont entreprise, de points de vue divers, un William James ou un Delacroix, montrerait que la foi existe, mais au même titre qu'une émotion. On la diminuerait en la classant. L'admiration qu'on lui concéderait cacherait la main mise des études laïques sur les sujets sacrés. Si bien que ce qu'on prenait pour un succès de la science catholique ne serait au fond que le triomphe de la science tout court.

Ce qui serait probant, au contraire, ce seraient des études entreprises sans parti pris, soit en histoire, soit en philosophie, et aboutissant à reconnaître des réalités transcendantes, puis à emprunter, pour les saisir, les disciplines du christianisme. Ce ne serait plus la conversion de l'Eglise vers la science, mais la conversion de la science vers l'Eglise. Or c'est ce phénomène qui est en train de s'esquisser, ce me semble. Mais, pour le comprendre, il faut pénétrer plus avant dans le mouvement de la pensée contemporaine.

II. — Les tendances.

La plupart des publications que nous avons citées sont contemporaines. Elles datent d'une dizaine d'années. Ce ne peut être fortuit. Il n'en faut pas du reste chercher la cause dans l'apparition de savants pour y écrire, mais dans le groupement d'un public pour les lire. Leurs lecteurs sont surtout des ecclésiastiques. Or entre 1895

1. F. Klein, *Le fait religieux*, Lethielleux.

et 1900 sortent du séminaire des jeunes gens exceptionnels. Ils sont nés peu de temps après la guerre. Peut-être faut-il attribuer une partie de leur valeur aux conditions de leur naissance et de leur première éducation, au milieu des élans de régénération qui suivirent 1871. Séminaristes, ils ont eu vingt ans après le ralliement : ils n'ont pas eu de peine à se persuader que le sort de l'Eglise n'était pas lié à celui de la monarchie et que, chez un prêtre, les préoccupations politiques devaient céder aux préoccupations intellectuelles. Etudiants, ils durent préparer leurs licences pour professer : mais beaucoup prirent goût à leurs études et au lieu de rentrer dans leurs diocèses se donnèrent à la science. Du reste, ils avaient reçu à la fois deux cultures très différentes : au petit séminaire, une formation classique plus pure que celle des lycées, à la Sorbonne, la formation positive de tous les étudiants : la première les habitua aux idées générales et aux jugements nuancés; la seconde leur donna le goût du réel et du travail : également respectueux et également détachés et des systèmes et des faits, ils furent des esprits uniques. Ils furent mieux encore, car ils subirent une crise à laquelle leurs contemporains laïcs et leurs cadets clercs eurent le malheur d'échapper. De leur temps, il y avait, dans les séminaires, quelques vieux professeurs qui ignoraient Kant et redoutaient Vigouroux; mais par contre on y recevait une formation morale à laquelle n'ont pas toujours songé ceux qui critiquaient le système du vase clos. Dans le vase clos s'infiltraient fatalement les travaux d'un Sabatier ou d'un Réville. Pour y répondre, on attendait ceux d'un Loisy ou d'un Blondel. On se mit à lire en cachette, non pour le plaisir de l'acte défendu, mais parce qu'on savait que demain on aurait charge d'âmes nourries de ces doctrines; et, comme on tenait à sa foi plus encore qu'à sa science, on redoubla de vie intérieure : dans le désarroi des idées trop jeunes et des préceptes trop neufs touchant la liberté de la critique et les droits de l'Eglise, on dut se faire soi-même son orthodoxie. Les jeunes prêtres de cette époque eurent les tâtonnements, et les souffrances, et les mérites, et l'influence des inventeurs.

Voilà le milieu où naquirent les « tendances nouvelles ». Elles eurent deux origines et deux développements à peu près indépendants, d'une part, en histoire et en exégèse, de l'autre, en philosophie et en théologie. De là deux chapitres dans notre étude.

1° *En histoire et en exégèse.*

Le renouvellement des études historiques date de plus de vingt ans. Le talent de Duchesne fut un accident qui le hâta. Néanmoins il était fatal. Les esprits originaux étant inquiétés s'ils touchaient aux systèmes, c'est vers les documents qu'ils se tournèrent. Mais comme, en tant que prêtres, ils s'intéressaient plus à certaines idées qu'à certains faits, ils ne tardèrent pas à revenir à leur premier souci en étudiant l'histoire des dogmes. C'est la rubrique à l'ordre du jour. Elle a groupé plusieurs monographies. L'une des plus caractéristiques est « *Le dogme de la Rédemption, essai d'étude historique, par l'abbé J. Rivière*[1] ». Nous l'analyserons mais brièvement, à titre d'exemple pour en dégager la méthode.

Un type d'histoire de dogme : la Rédemption. — Jusqu'à ces dernières années deux opinions extrêmes prétendaient résoudre la question de l'histoire des dogmes : pour les scolastiques conservateurs, le dogme était invariablement constitué dès les temps apostoliques; pour des protestants comme Ritschl ou Sabatier, il y a discordance absolue entre l'Évangile, les Pères grecs, les Pères latins et le moyen âge. Enquête faite, M. Rivière ne peut donner raison ni aux uns ni aux autres. Il note une croyance, immuable, si on la réduit à « son essence, c'est-à-dire à une efficacité salutaire, mais réelle et objective, reconnue à la mort du Sauveur[2] », mais en même temps il remarque « une théologie progressive et variée[3] ». Cette théologie n'est qu'en germe dans le Nouveau Testament, qui affirme surtout les réalités pratiques des mystères : les idées de rançon, de dévouement généreux, d'obéissance réparatrice, de sacrifice expiatoire, de substitution pénale, sont à peine ébauchées dans saint Paul, les idées de lumière, de vie et de résurrection sont à peine ébauchées dans saint Jean[4]. La théorie s'est fait attendre encore quelque temps, car « les premiers efforts de l'Église ont été trop absorbés par les soucis également apostoliques de l'expansion, de la défense ou de l'organisation pour qu'elle eût le temps de se livrer à une investigation de ses richesses doctrinales[5] ».

1. Paris, Lecoffre, 1906.
2. P. 489.
3. P. 490.
4. P. 491.
5. P. 492.

La théologie patriotique se développa donc du IIIe au VIe siècle. Or, malgré les différences de lieux, de temps et de personnalités, un même principe inspire la doctrine rédemptrice dans l'Église grecque comme dans l'Église latine : « C'est que la mort de Jésus-Christ est la destruction effective du péché et de ses conséquences. On voit aussitôt que les deux membres de cette proposition, quoique distincts, sont corrélatifs : on peut donc les étudier séparément et, par exemple, mieux approfondir la notion de péché, ou analyser de plus près l'efficacité de la mort rédemptrice; mais toute modification de l'un doit nécessairement avoir son contre-coup sur l'autre[1]. » Sous l'influence de saint Jean, les uns examinent les conséquences les plus générales du péché, la déchéance de l'état surnaturel où le Rédempteur nous fait remonter par toute son humanisation dont sa mort n'est qu'un épisode : c'est le point de vue des Pères grecs. Sous l'influence de saint Paul, d'autres remarquent que le péché nous soumet au démon, donc que la Rédemption est un rachat : le démon étant le rival de Dieu, Dieu lui-même doit être la rançon; c'est le point de vue populaire. Fidèles et docteurs spéculent de la même façon sur les autres éléments du mystère. Mais aucune de leurs idées « n'est passée à l'état d'idée dominante, parce qu'aucune n'a été l'objet d'une analyse profonde ». Chez eux, la doctrine rédemptrice n'était qu'objet « de commentaires et d'homélies, où elle s'exprimait par lambeaux, au hasard des occasions[2],... idées disparates, aussi faciles à comprendre isolément que difficiles à grouper, expressions touffues, oratoires ou poétiques, où la métaphore en tout cas déborde l'idée[3]. » Changement complet avec la scolastique. On approfondit la question. Ses diverses parties s'harmonisent autour de l'une d'elles. Un système apparaît. Ce que fut la « théologie de la satisfaction », il n'est pas nécessaire de l'expliquer ici. Ce que nous avons dit suffit pour que nous comprenions l'opinion de M. Rivière. Certains critiques prétendent que, chez les Pères, la doctrine a varié. Mais l'incohérence des Pères, si on se donne la peine de suivre sa filiation jusqu'à l'Évangile, montre simplement qu'ils travaillaient sur une révélation originairement trop riche. « C'est bien, entre tous, le cas du dogme rédempteur, qui embrasse à la fois les plans éternels de Dieu, les exigences de sa miséricorde et de sa jus-

1. P. 492.
2. P. 495.
3. P. 496.

tice, la gravité du péché, les sens divers de la mort du Sauveur et les conditions de son application. Il faut naturellement s'attendre à ce que cet immense problème ait d'abord et plus d'une fois reçu des solutions imparfaites [1]. » Les mêmes critiques soutiennent qu'avec la scolastique le dogme a surgi comme par génération spontanée. Mais les scolastiques n'ont fait qu'ajouter des liens de dépendance entre l'idée de satisfaction et les idées déjà acquises. La doctrine a été acceptée sans secousse. « C'est qu'elle était l'expression plus profonde et plus simple des données traditionnelles : aussi fut-elle accueillie comme un trait de lumière, et, comme telle, on peut dire qu'elle était attendue, cherchée et préparée par les longues expériences de la pensée chrétienne depuis les Pères [2]. » La conclusion, c'est que le dogme était tout entier impliqué dans l'Évangile: s'il semble avoir varié, c'est parce qu'on n'a jamais mis en lumière qu'un aspect de sa richesse; s'il semble avoir progressé, c'est dans sa formule, non dans sa réalité, dans la systématisation, non dans la révélation; et nous voici également éloigné des thèses arbitraires des conservateurs et des évolutionnistes. Nous avons conclu d'après une seule monographie, mais le cas de la Rédemption est « d'autant plus intéressant que le travail de la pensée chrétienne n'y a été contrarié par aucune influence extérieure, — et peut-être n'y a-t-il pas d'autre exemple, dans la théologie catholique, d'un dogme qui se soit développé de lui-même, sans avoir presque jamais rencontré d'opposition, et, en tout cas, sans avoir été l'objet d'une définition proprement dite. Ce fait prouve que, quel que soit le rôle des hérésies, il est en somme accidentel et que le développement dogmatique et théologique s'accomplit aussi naturellement sous la propre poussée intérieure de la pensée chrétienne [3]. »

Rien ne montre mieux, dans les mouvements de la vie catholique, l'existence d'une continuité qui est, au moins partiellement, l'Église. L'Église s'affirme sous d'autres aspects, notamment dans les travaux touchant les origines. Mais nul n'en a fait une plus large description que M. Loisy dans son fameux petit livre rouge.

La notion d'Église, d'après M. Loisy. — « L'Évangile et l'Église » contient, sur l' « Église » [4], un chapitre pour lequel il semble bien que

1. P. 499.
2. P. 498.
3. P. 499.
4. Paris, Picard, 1902.

tout le livre ait été écrit. C'est celui qu'ont le plus cité les enthousiastes et qu'ont le plus épargné les critiques. L'autorité de Loisy et l'accord de ses commentateurs font de sa théorie de l'Église sinon une vérité, du moins un symptôme. C'est comme telle que je l'accueille, jugeant dans le temps présent les faits, non les doctrines.

L'abbé Loisy écrit à la fois contre ceux qui croient que l'Église a été à l'origine tout ce qu'elle est à présent, et contre ceux qui affirment qu'elle a renié la pensée du Sauveur. Pour lui, l'Église dans l'Évangile est tout entière, mais toute en germe. Le but de l'Église? Propager l'Évangile intégral. Ses moyens? L'adaptation aux pays et aux temps. Ce que M. Loisy nous présente est une sorte d'évolutionnisme finaliste.

Dès le début, dit-il, l'Église contient les organes qui se développeront plus tard, mais à l'état rudimentaire, car point n'est besoin de grandes différenciations pour faire vivre la Bonne Nouvelle dans des communautés orientales. Mais bientôt la hiérarchie du dévouement ne suffit plus. Les premières difficultés nécessitèrent les premières autorités. « Il est certain que le christianisme et l'Évangile auraient sombré dans la crise gnostique, sans l'opposition que fit au débordement des hérésies l'épiscopat monarchique, qui s'affermit définitivement dans cette lutte[1] »... En même temps que l'épiscopat grandissait l'Église romaine. C'est près d'elle que les principaux docteurs de la gnose vinrent se faire condamner. Chaque Église avait le souci de l'Unité générale. Mais il fallait un centre qui la garantît. Rome s'imposait. « C'est incontestablement à son rang de capitale qu'elle doit d'attirer à elle les deux personnages les plus importants de l'Église apostolique[2]. » Qu'ensuite sa position centrale « ait mis son évêque à même d'exercer une influence que nul autre n'aurait pu avoir dans un autre endroit, il n'y a pas lieu de le contester[3] ». En y venant, Pierre et Paul cherchent avant tout « le centre providentiel de l'évangélisation[4] », mais ils ne peuvent pas ne pas pressentir qu'ils font par là, de l'Église romaine, « la mère et la reine des Églises du monde entier[5] ». Cette suprématie n'eut pas besoin, pour se préciser, d'expédients. On a dit qu'en créant un gouvernement les Papes avaient copié les Césars. Ce gouvernement se préparait

1. P. 95, 1re édition.
2. P. 97.
3. P. 99.
4. P. 100.
5. P. 101.

dès les origines, même en Orient. « L'Église avait des biens, une discipline, une hiérarchie. Elle ne pouvait se passer d'un droit; mais le droit ne peut subsister sans une autorité qui le garantit. Les papes du IVe et du Ve siècles veulent être les juges en dernier ressort de toute la chrétienté, comme ceux des deux siècles précédents voulaient que l'Église romaine servît de type aux autres pour l'enseignement, l'organisation et la discipline... Rome ne s'arroge pas un nouveau pouvoir, ou bien il faut dire que le pouvoir n'est pas plus nouveau que la situation en vue de laquelle on le réclame... Un centre idéal, sans puissance réelle, comme le concevait saint Cyprien, aurait été inutile... Les conciles particuliers pouvaient n'avoir pas un prestige suffisant. Les conciles généraux n'auraient jamais été qu'un tribunal extraordinaire, et l'expérience montrait que ces assemblées n'étaient pas sans de très grands inconvénients. Le tribunal supérieur et permanent auquel devraient naturellement ressortir toutes les causes majeures, et qui avait mission de résoudre définitivement tous les conflits, ne pouvait être que dans l'Église apostolique entre toutes, qui avait la tradition de Pierre et de Paul, et dont les chefs n'hésitèrent plus à se dire successeurs du prince des apôtres[1]. » Ce gouvernement devient, par la force des choses, gouvernement temporel. Au déclin du XIe siècle, le pape a toute autorité, non seulement sur les églises particulières, mais encore sur les peuples. « Les deux rôles ne se distinguent pas l'un de l'autre. Bien que le premier ne lui soit pas conféré directement en vertu d'un principe purement religieux, évangélique et catholique, il s'est trouvé comme renfermé dans le second par l'effet des circonstances. Dans le chaos où s'était effondré l'empire d'Occident, l'Église avait maintenu ses cadres; elle seule avait survécu, et c'est dans son sein, sous son influence et sa direction, que se fondaient les royaumes nouveaux et qu'ils avançaient vers la civilisation. L'Église n'avait pu mener à bien l'œuvre de leur conversion sans se faire leur institutrice dans l'ordre temporel. Elle avait dû être leur maîtresse en toute science et leur enseigner les éléments de la sagesse antique en même temps que l'Évangile du salut; elle avait dû même se faire craindre dans l'ordre temporel, pour n'être pas anéantie dans l'ordre spirituel. L'individualité des nations naissantes commençait à peine à se dessiner; sur toutes planait encore le sou-

1. P. 105.

venir de l'empire romain, de l'unité romaine, idéalisé dans le sentiment de l'unité catholique; une sorte de grand État, fait d'États encore informes, se constituait, république universelle qui était une Église, et dont le vrai chef, le seul chef naturel, était le pape ayant sous lui, bon gré malgré eux, les souverains temporels. Dans cette mêlée qu'elle avait besoin de dominer pour ne pas disparaître, l'Église se transformait et grandissait toujours; elle grandissait pour durer, parce que les changements qui s'opéraient en elle étaient la condition même de son existence. Avec l'autonomie des Églises particulières, on aurait eu la submersion complète du christianisme dans la superstition et la féodalité germaniques. Des réformes devinrent possibles dès que Rome eut tout pouvoir pour les appuyer, lors même qu'elle n'aurait pas eu toujours l'initiative de les provoquer. La grande situation temporelle des papes, aux XIIe et XIIIe siècles, n'a été que la garantie de leur indépendance dans l'ordre spirituel; et, dans cet ordre, les papes ont dû être ce qu'ils étaient, ce qu'ils sont devenus, pour que l'Église fût encore l'Église, pour qu'elle ne cessât pas d'être le christianisme et la religion de Jésus[1] .»

J'arrête ces citations. Elles suffisent pour montrer ce que M. Loisy appelle « la vie de l'Évangile par l'Église ». Par l'Église, l'Évangile a évolué, mais ce n'est d'aucune des deux manières dont on se représente d'ordinaire l'évolution. Pour beaucoup, quand on évolue, c'est par concession : l'Église aurait transigé avec le siècle au risque de dénaturer l'Évangile. Pour d'autres, quand on évolue, c'est par accroissement; l'Église aurait innové d'elle-même afin de perfectionner l'Évangile. Rien de cela ne s'est passé. Le développement de l'Église a été tout ensemble autonome, mais sans arbitraire, et forcé, mais intérieurement. Les temps et les lieux changeant, il a fallu qu'elle s'adaptât, rien que pour rester efficacement elle-même. Elle ne se modifie que pour que l'Évangile soit immuable.

Il y a dans cette histoire beaucoup de la grandeur et un peu de l'artifice des systèmes. M. Loisy l'a écrite sous diverses influences qu'on aperçoit dans les détails : le désir, en répondant à un protestant[2], d'exagérer le rôle de l'Église, fût-ce aux dépens de celui du Christ, et le besoin, bien naturel chez un prêtre latin, de faire l'apologie non pas tant de l'Église que de sa forme romaine, ce que des

1. P. 106-108.
2. Harnack.

romains n'ont trouvé qu'à demi catholique. Telle quelle, l'œuvre est considérable.

Ce qui en augmente la portée, c'est sa place dans la vie de son auteur. L'abbé Loisy est un exégète avant tout. Il a renouvelé l'exégèse. Dans ses articles de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, ses *Études bibliques*, ou sa *Religion d'Israël*, il a montré le premier, et définitivement, que les emprunts faits par la foi des Hébreux aux pensées des voisins — emprunts dont on faisait grand cas contre la Révélation — étaient assez accessoires pour ne point altérer l'originalité de leur intuition religieuse. Si cette intuition est le fait essentiel que rapporte la Bible, ne pourront l'y reconnaître que ceux qui l'ont déjà. La critique biblique n'est plus une dissection mécanique à la portée du premier venu : le sens religieux y est désormais nécessaire comme instrument scientifique. Voilà pour l'Ancien Testament. A partir du Nouveau le point de vue s'élargira. Puisque l'Église est le grand fait nouveau, au simple sens religieux il faudra ajouter un sens proprement ecclésiastique. Il faut avoir adhéré à l'Église dans le présent pour la comprendre dans le passé. C'est comme savant qu'on peut prononcer l'anathème : Hors de l'Église, point d'historien. Qu'on le veuille ou non, qu'il le sache ou non, l'abbé Loisy est le moins indépendant des critiques.

Là est l'originalité suprême de son œuvre. Il n'est point resté « objectif ». Il a tiré des conclusions qui sont devenues des méthodes; en langue vulgaire, il a fait « de la philosophie ». De là la témérité de ses synthèses et la fécondité de ses aperçus. De là aussi la passion qu'on a mise à le dénigrer comme à le vanter. Quoi que la science et l'orthodoxie répudient de ses travaux, ce qu'elles garderont suffira à en faire dans l'histoire de la pensée chrétienne un personnage de premier plan.

Mais ce personnage n'est pas un isolé. En particulier, le souci de l'Église comme procédé de recherche est répandu. J'en chercherai une preuve dans une école qui fut souvent l'adversaire de M. Loisy.

L'adhésion à l'Église comme méthode de travail : le R. P. Lagrange. — Le R. P. Lagrange, qui dirige la *Revue Biblique*, a fait imprimer six conférences sous le titre « La méthode historique »[1]. Est-il besoin de dire qu'aucun ecclésiastique n'admet plus, en

1. Paris, Lecoffre, 1904.

histoire, l'argument d'autorité? Mais il est besoin de dire que beaucoup ne se contenteraient point de la méthode indiquée par MM. Langlois et Seignobos. On lit en effet, dans le petit volume du R. P. Lagrange :

« Nous suivrons une excellente méthode en pratiquant la critique sans jamais perdre de vue l'autorité de l'Église, parce que la règle même de la critique, c'est de tenir compte du milieu, et que l'Église est précisément le milieu où a paru l'Écriture [1]. »

A propos de la critique textuelle, le R. P. Lagrange ajoute : « Lors donc que nous répugnons invinciblement, simplement comme critiques, à admettre un texte contraire au dogme actuel de l'Église, nous tenons compte de deux impossibilités morales, ce qui est la loi même de la critique. Si ce texte est authentique, l'Église a donc changé sur un point important, malgré un texte formel qu'elle avait d'abord accepté et qui fût devenu sa règle; ou bien vous donnez comme authentique un texte que l'Église n'a jamais accepté. Dans les deux cas on peut dire que l'impossibilité est absolue, si on songe à la date de nos manuscrits. Tout ce qu'on peut concéder ici, c'est que le scrupule dogmatique est devenu avec le temps plus impressionnable et plus intolérant. On a adouci des termes qui ne paraissaient pas assez respectueux pour la divinité ou assez conformes à la stricte exactitude des formules dogmatiques. Nous ne songeons pas à le nier. C'est une enquête à poursuivre. Mais si ces exigences n'existaient pas dès le début, si l'Église, encore sous la main des apôtres, avait plus de réceptibilité doctrinale, si elle ne songeait pas à réagir contre les textes, à les recenser ou même à les corriger, nous insistons sur l'autre côté de l'argument. Elle se serait donc assimilé le dogme proposé, et rien n'aurait pu prévaloir contre cette impression première, à l'époque, nécessairement tardive, des recensions inspirées par la critique ou par le souci de l'orthodoxie. — On devra raisonner de la même façon en matière de critique littéraire ou réelle [2]. »

Ces déclarations sont importantes, parce que le R. P. Lagrange représente à la fois l'orthodoxie scientifique et l'orthodoxie religieuse. Leur alliance ne s'est pas faite sans peine. Sa dernière histoire comprend trois périodes. D'abord, pendant la plus grande partie du XIXe siècle, les catholiques ignorent toute critique. Ensuite

1. P. 19.
2. P. 21-22.

(après que Renan eût posé la question en France), jeunes clercs et jeunes laïques réhabilitent toute critique, mais ils font une trop servile amende honorable à la pensée rationaliste qu'ils ont pourtant de quoi dépasser. Enfin, un Loisy ou un Lagrange perfectionne la méthode historique en la christianisant. L'histoire leur indique un fait hors pair, l'Église; par l'obsession de l'Église, ils rendent à l'histoire une méthode hors paire; la méthode ébauchée saisit mieux le fait, et le fait mieux compris rend la méthode plus aiguë. L'orthodoxie y gagne en sécurité et l'histoire en largeur. Du reste l'aventure n'est pas spéciale aux études religieuses. Toutes les sciences la subissent aujourd'hui. Plus elles se spécialisent, plus elles se solidarisent. Dans la recherche du passé, la philosophie s'avoue insuffisante : elle appelle au moins l'archéologie. Dans l'étude de la terre, la géographie descriptive échoue si elle ne s'achève en géographie humaine. Géographie humaine ou archéologie sont des sciences sociales. Dans l'histoire et dans l'exégèse chrétiennes, le point de vue sociologique s'appelle le point de vue de l'Église.

L'école de science sociale de l'abbé de Tourville. — On ne peut omettre ici une école importante par des travaux profanes, mais qui ont leur répercussion sur les études religieuses. Henri de Tourville a précisé, après Frédéric Le Play, une méthode d'observation des phénomènes sociaux [1], dont les résultats occupent les quelque quarante volumes de la revue *La Science sociale*, fondée il y a plus de vingt ans et toujours dirigée par M. Edmond Demolins [2]. Parmi ces mémoires, les catholiques auront profit à lire, du R. P. Schwalm, une intéressante série d'articles touchant l'influence du milieu sur l'apostolat de saint Boniface et de saint Colomban [3], — de M. Champeaux, sur le type social d'Abraham, des pages auxquelles il ne manque que de tenir compte de l'exégèse classique [4], — tout récemment, de M. Demolins, une courte et forte note sur « Le conflit actuel entre l'Église et l'État [5] », — et on peut y rattacher un livre qui vient de paraître hors de la collection, mais qui s'inspire des mêmes méthodes et est signé par un des membres marquants de l'École : « La crise morale des temps nouveaux », par Paul

1. Exposée dans trois articles d'Henri de Tourville : « La Science sociale est-elle une science? » *Science sociale*, 1886.
2. Depuis 1886. Chez Firmin-Didot.
3. *Science sociale*; année 1890 et suiv.
4. *Id.*; année 1897 et suiv.
5. *Id.*; avril 1907.

Bureau [1]. — Ne pas oublier des notes inédites où Henri de Tourville lui-même esquisse une théorie du « miracle social » : il commence par montrer combien sont solides les lois sociales qui, dans l'Ancien Testament, relient la vie des Hébreux à leur milieu et à leur passé; mais, à certains moments, des « faits exceptionnels », comme la vocation d'Abraham, la sortie d'Egypte ou la captivité rompent la suite du déterminisme antérieur, pour le remplacer du reste par un déterminisme aussi rigoureux, qui dépend du nouveau lieu où les Hébreux sont transportés; quant à ces « coups de la Providence », ils sont, en raison de leur rareté même, inexplicables pour les contemporains, mais, après des siècles, on comprend qu'ils furent presque nécessaires pour préparer la venue du Messie, écartant les Patriarches de la corruption chaldéenne, affinant leurs descendants au contact de la civilisation d'Égyte, leur faisant faire l'apprentissage de la guerre au désert, du petit commerce dans la Palestine, du grand commerce à l'exemple des Babyloniens, et les envoyant fonder partout des Synagogues où les Apôtres trouveront, pour prêcher, des chaires et des fidèles tout prêts : trame d'une histoire surnaturelle dont les événements, au lieu d'être déterminés par leurs causes, sont ordonnés par leur fin : donc, d'une part Dieu n'intervient dans l'histoire qu'en respectant et même en utilisant les lois sociales, d'autre part son intervention est assez largement réglée pour faire, pour ainsi dire, l'objet d'une science. Ainsi la science sociale montre, dans les phénomènes religieux, d'abord une gangue de causalité humaine, ensuite un résidu de finalité providentielle.

Du reste, sa méthode, dans ses parties essentielles, a été inconsciemment appliquée par des auteurs qui se piquent de n'être d'aucune école : ainsi la *Revue catholique des Églises* a entrepris de publier quelques monographies de diocèses français, où les faits sociaux éclairent les faits religieux, et dont la première, la monographie du diocèse de Cahors, de l'abbé Jean Calvet, est un excellent type [2].

De quelque façon que cette méthode s'applique au christianisme, elle l'étudiera socialement, c'est-à-dire en commençant par l'Église : or la sociologie est aujourd'hui, dans le meilleur sens, la science à la

1. Chez Bloud, 1907. — Je me permets de citer, comme dérivant de la même méthode, le volume que je viens de publier chez Bloud : « L'avenir de l'Église russe ». C'est une brève étude des répercussions de l'état social de la Russie sur l'état de son Église.

2. *Revue catholique des Églises*; février 1905.

mode, et cette sociologie-là, entre toutes, a prouvé la solidité et la fécondité de ses procédés : nous pouvons donc espérer que même après les recherches d'un Battifol, d'un Lagrange ou d'un Loisy, elle contribuera largement à attirer notre attention sur le fait de l'Église.

Notion d'Église et méthode ecclésiastique sont encore aujourd'hui l'aboutissement de la philosophie religieuse, bien qu'ici le but soit plus lointain et la démarche moins directe.

2° *En philosophie et en théologie.*

On a confondu, ces dernières années, sous les noms d'apologétique nouvelle et de théologie nouvelle, des tendances qui souvent n'avaient de commun que des noms. Elles ont deux origines : d'une part, une critique des sciences, d'autre part, une philosophie de l'action. De là on trouva sage de ne tirer d'abord que des apologétiques. Elles furent distinctes au début. Nous en parlerons séparément.

L'apologétique issue d'une critique des Sciences : M. Le Roy et ses amis. — Voici des questions familières aux lecteurs de la *Revue de Métaphysique et de Morale* qui en a été le principal organe : il nous suffira donc de les résumer en très peu de mots.

Nous sommes à l'époque du scientisme, qui prétend remplacer les dogmes religieux par des dogmes scientifiques, dont le résumé est un mécanisme universel; même la conscience n'est qu'un épiphénomène : tout ordre moral est supprimé. Sous sa forme radicale le scientisme n'était qu'une doctrine de club. Mais le postulat du mécanisme dominait certaine physique, certaine biologie, certaine linguistique, voire la psychologie des romans d'analyse : l'obsession valait une certitude; et beaucoup de jeunes gens, n'osant sonder leur foi, ne tenaient plus à l'Église que par la mystique et les œuvres sociales. Il était temps que, contre ces tendances, la conscience religieuse fît appel aux compétents.

C'est alors que M. Le Roy s'inspire des doctrines contingentistes de M. Boutroux, de la critique du sens commun de M. Bergson et s'appuie, en les complétant, sur les analyses fragmentaires que MM. Poincaré, Duhem, Milhaud, ont données des procédés de la science. Il conclut que les faits, lois et principes physiques n'existent pas tels quels dans les choses, mais qu'ils sont partiellement construits par notre esprit, et que les plus artificiels sont précisément les grands prin-

cipes, comme l'éternité de la matière, la conservation de l'énergie ou le postulat même du déterminisne, c'est-à-dire ces dogmes que le scientisme considérait comme acquis. Ce qui est acquis, c'est le contraire. Cette critique est purement négative, mais cette négation fut une conquête à son époque. Elle contenait du reste une impulsion positive. Si la science dévoile le réel, ce n'est que dans l'acte de l'invention. Or l'invention exige de véritables qualités morales, si bien que celui qui ne prétend qu'à une vie de chercheur entre, sans s'en douter, dans une vie supérieure. Non seulement la science ne ruine pas la foi, mais elle y prépare. Tout de même, la critique des sciences est une entreprise trop spéciale pour qu'on en tire une apologétique complète. C'est une importante préface, mais une préface.

L'apologétique issue d'une philosophie de l'action : M. Blondel et le R. P. Laberthonnière. — Naturellement le scientisme reprochait au catholicisme de manquer des qualités qu'il n'était pas capable d'apercevoir parce qu'il ne les avait pas lui-même. Autorité stérilisante, formalisme étroit, concepts archaïques, tout dans l'Église n'était bon qu'à mettre au musée. A cela il fallait répondre. Un Ollé-Laprune ou un George Fonsegrive dirent, en d'éloquentes pages, que le catholicisme est une vie[1]. Cette éloquence était le meilleur argument pour les actifs et les délicats qui repoussaient le scientisme rien que parce qu'il les blessait. Aussi la pensée diffuse chez Ollé ou chez Fonsegrive ne fut-elle mise en thèse que par M. Maurice Blondel dans « l'Action[2] » et la « Lettre sur l'Apologétique[3] », et par le R. P. Laberthonnière en des opuscules aujourd'hui réunis en un volume, sous le titre « Essais de philosophie religieuse[4] ».

D'abord une critique de l'intellectualisme, pour montrer que ce n'est point par la pensée abstraite qu'on peut atteindre Dieu : Dieu est accessible à quelque chose de plus confus, mais de plus riche, que les auteurs nomment l' « action ». Or l'action humaine n'est jamais satisfaite d'elle-même. Nos désirs, toujours immenses, sont toujours déçus, notre volonté est tour à tour ou tout ensemble ardente et lâche, notre pensée veut tout expliquer et ne s'explique

1. Ollé-Laprune, *Le Prix de la Vie*; Fonsegrive, *le Catholicisme et la Vie de l'Esprit*.
2. Paris, Alcan.
3. Dans les *Annales de Philosophie chrétienne*.
4. Paris, Lethielleux.

pas elle-même. Rentrez en vous : vous y verrez l'inassouvissement, l'inquiétude, l'appétit du divin. Cette méditation à laquelle on nous convie aboutit à un résultat négatif encore, car notre besoin de l'infini ne montre pas à lui tout seul que l'infini soit autre chose qu'une illusion nécessaire. La soif prouve le désert, mais non la source. Cependant, nos contemporains sont si éloignés du christianisme qu'avant d'en essayer sur eux la moindre preuve, il faut leur prouver qu'il y a en eux une misère qui les décide à écouter. De même que tout à l'heure, il fallait la critique des sciences pour nous faire sortir de la quiétude des formules incomprises, de même à présent il faut la philosophie de l'action pour nous tirer de la torpeur du bonheur sans Dieu. La soif ne prouve pas la source, mais pour qu'on aille chercher la source, il faut que l'on sache qu'on a soif. Peut-être même quelques-uns verront-ils, dans cet élan, un appel, ils avoueront avoir perçu directement la grâce, et ne voudront point d'autre argument que le mot de Pascal : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé ». Mais ceux-là seront toujours exceptionnels. Aux autres, il faut encore des preuves extérieures, la prophétie et le miracle. Elles porteront mieux sans doute, car la méthode blondélienne n'a tendu qu'à les rendre assimilables. C'est pourquoi elle non plus n'est qu'une préface.

Ces deux préapologétiques avaient trop de traits communs : ici, une attaque contre l'intellectualisme scientifique, là, une attaque contre tout intellectualisme, ici, un appel à la vie intérieure de l'inventeur, là, un retour à la vie intérieure du mystique, des deux côtés, le souci de se mettre au point de vue de l'adversaire, si l'on reconnaît encore un adversaire : c'était assez pour que le public les englobât sous le titre de néoapologétique. Le retentissement de l'une servit l'autre. Leurs fruits ne furent point négligeables. Il vint à leurs auteurs de belles lettres d'hommes dont ils avaient raffermi la foi. Mais ceux qui auraient dû leur être les plus reconnaissants, c'étaient, semble-t-il, les défenseurs de l'apologétique traditionnelle, qui sentaient que leurs arguments n'avaient plus d'écho dans le monde moderne et à qui ces précurseurs se chargeaient de repréparer les voies. Pourtant non. C'était à l'époque où les néoapologistes faisaient — non sans l'exagération de tous les novateurs — une propagande d'articles et de conférences. Articles et conférences suscitèrent de violentes ripostes. Les plus acharnés contre eux étaient des théologiens scolastiques. Pour l'historien, la thèse des uns et l'antithèse

des autres sont des faits au même titre. L'antithèse ne peut s'expliquer par l'incompétence de quelques contradicteurs, car d'autres étaient hommes de valeur et il paraît bien que Rome leur a donné raison en mettant récemment à l'index deux livres du R. P. Laberthonnière. Pourquoi? C'est que l'apologétique avait rapidement cessé de n'être qu'une apologétique; au lieu de prêcher à l'extérieur, elle se mettait à réformer au dedans, et, devant la bousculade de certaines doctrines, l'autorité, index, évêque, directeur de séminaire ou professeur d'institut catholique, était dans son rôle en s'alarmant.

Reste à expliquer ce changement d'attitude des apologistes eux-mêmes. Il était inévitable. A cela deux raisons. Leur méthode ne consistait pas à apporter des preuves connues, mais à présenter les preuves classiques d'une manière originale, et l'originalité consistait à passer de la position de pensée à l'attitude d'action. Mais pour forcer les contemporains à vivre de la vie religieuse qu'on souhaite, ce n'est point des livres qu'il faut, même persuasifs, c'est une atmosphère sociale, seule contraignante. L' « apologétique de l'action », pour être conséquente, devait se transformer en « action apologétique ». Les promoteurs n'avaient le droit d'écrire qu'une page, leur programme. Tout de suite, ils devaient se faire directeurs d'âmes, organisateurs de collèges, inspirateurs de sciences, législateurs. Manifestement ce n'étaient pas des tâches de philosophes. Donc ils restèrent penseurs, quitte à changer quelque peu de pensées, et l'œuvre primitive, provisoirement, resta en plan. Ces pensées adventices, la seconde raison nous les indiquera. Supposons qu'ils aient ôté à un incrédule ses préventions contre le christianisme au point qu'il leur en demande lui-même un exposé. Mais les exposés classiques sont faits d'un certain point de vue, qui fut celui d'un sens commun ancien et qui est, à peu près, celui qu'on a dû quitter pour commencer sa conversion. Pour l'achever, il faudrait traduire toute la doctrine dans le même langage que les préambules apologétiques. Tâche immense, mais tâche de philosophe. C'est elle que les apologistes entreprirent. Il y a peu d'années, ils cessèrent leurs conférences publiques, pour préparer entre eux la « Somme » future. Qu'on ne croie pas d'ailleurs qu'il n'y a là qu'une fantaisie académique d'apôtres manqués qui échouent dans la librairie. Le besoin de renouveler la théologie est général chez le jeune clergé que n'absorbe pas le ministère, et, dans beaucoup de villes de province, des prêtres se réunissent, pour y contribuer. Assurément ces

activités préparent l'apologétique de demain, mais en renonçant à celle d'aujourd'hui. Les travaux qui en sortiront garderont encore quelque temps leur ancien titre, par modestie ou prudence. Au fond, l'apologétique nouvelle a vécu. Il n'y a plus que la théologie nouvelle. Ou, si l'on préfère, la nouvelle apologétique est dans le renouvellement de la théologie.

Ses principaux sinon ses seuls représentants sont naturellement le R. P. Laberthonnière et M. Le Roy. Quel avenir attend ces essais? Leurs critiques les reçoivent avec autant de respect que de réserve.

Impossible même d'analyser des thèses qui se sont déjà modifiées et que des précisions peuvent changer bientôt. Un exemple seulement dans chaque auteur.

La théologie du R. P. Laberthonnière. — Le R. P. Laberthonnière a toujours eu un grand penchant vers la théologie. Le plus important de ses opuscules, « Le Problème religieux [1] », était une esquisse théologique sous couleur apologétique. L'analyse de l'acte de foi le conduisait à une théorie du surnaturel et de la grâce.

Pour le psychologue qui n'examine que le phénomène, la foi n'est ni l'aboutissement d'un raisonnement, bien qu'elle soit raisonnable, ni l'effort d'une volonté, bien qu'elle soit libre : elle est cela et autre chose. Et pour le chrétien qui considère les causes, la foi résulte d'une collaboration entre Dieu qui donne sa grâce et l'homme qui donne son consentement. Ces divers points de vue nous montrent l'acte de foi comme l'acte capital qui réalise la fusion de deux ordres. « C'est par la foi, par l'acte de foi que se fait dans notre vie voulue et réfléchie la synthèse du naturel et du surnaturel. Mais antérieurement à cette synthèse qui est la foi, synthèse à laquelle nous coopérons, il y a une synthèse qui se fait par grâce. Par la foi en effet nous ne faisons que ratifier le don que par grâce Dieu fait de lui-même. Le principe fondamental de la solidarité des deux ordres, c'est donc la grâce qui met Dieu en nous et qui nous met en Dieu. Par la grâce le surnaturel nous pénètre; malgré l'hétérogénéité des deux ordres, il y a ainsi en nous unité de vie, et les deux ordres se trouvent par le fait même solidaires pour nous [2]. »

Leur unité ne peut donc se trouver qu'en nous, par une *méthode d'immanence*. Immanent, ce désir de posséder Dieu que l'apologiste

1. Paru dans les *Annales de philosophie chrétienne*. Réimprimé dans les *Essais de philosophie religieuse*.
2. *Essais de philosophie religieuse*, p. 169.

a déjà signalé à l'incrédule. Mais le théologien ajoute : « Ce désir n'est pas naturel, je veux dire que l'homme ne saurait l'avoir par lui-même, car on ne peut pas posséder Dieu malgré lui, comme on possède une chose; il faut que Dieu se donne. Et si l'homme désire posséder Dieu et être Dieu, c'est que déjà Dieu s'est donné à lui. Voilà comment dans la nature même peuvent se trouver et se trouvent des exigences au surnaturel. Ces exigences n'appartiennent pas à la nature, en tant que nature, mais elles appartiennent à la nature en tant que pénétrée et envahie déjà par la grâce. S'il n'est pas légitime, ni même possible, en un sens, de s'en tenir à une philosophie séparée, c'est qu'en fait il n'y a pas de nature séparée[1]. » C'est là le centre de la méthode. On l'a souvent mal compris. Beaucoup ont cru voir dans l'immanence la négation du surnaturel. C'est qu'ils n'ont pas su quitter d'anciens points de vue. M. Le Roy l'a fort nettement expliqué. « L'erreur est de croire qu'en énonçant le principe d'immanence on puisse conserver la notion scolastique de nature.... Avec une telle notion de nature close et séparée (et l'attitude scolastique ne diffère pas beaucoup, à cet égard, de l'attitude kantienne), l'alternative est fatale. Ou bien on pose le principe d'immanence; et alors on ne peut que nier radicalement le surnaturel : c'est ce que font les kantiens. Ou bien on admet le surnaturel; et alors on ne peut que rejeter totalement le principe d'immanence : c'est ce que font les scolastiques[2].... En réalité nous ne conservons pas telle quelle, dans l'espèce, cette notion de nature qui rend le conflit radicalement insoluble.... La nature humaine est plus un *progrès*, un *devenir*, qu'une *chose*. Elle n'est pas exprimable par un concept constitué une fois pour toutes. Elle n'est pas définissable dans l'intemporel ni dans l'abstrait[3].... Et le principe d'immanence ne résume pas une *doctrine*; il caractérise une *méthode* et se rapporte moins à la vérité en soi qu'à notre manière d'entrer en rapport avec elle. Ce qu'il dit, c'est qu'une vérité qui viendrait à nous purement du dehors, comme une *chose* radicalement extérieure, étrangère, hétérogène à notre esprit, sans préparations préalables en nous, sans dispositions préexistantes, sans nulles postulations (même latentes) de notre part, c'est, dis-je, qu'une telle vérité — si tant est

1. *Essais de philosophie religieuse*, p. 171-172.
2. Réponse à l'abbé Wehrlé (*Revue biblique*) et *Dogme et critique*, Bloud, 1907, p. 60-61.
3. *Ibid.*, p. 62.

qu'on puisse encore employer ce nom — serait inassimilable, un pur néant pour nous, et, — pour autant qu'on l'accepterait néanmoins en la *subissant* comme une sorte de consigne verbale, — un principe de mort spirituelle. Tel un caillou dans l'organisme : il ne nourrit pas, mais tue. Tel un aérolithe tombant du ciel : il ne vous atteint pas ou vous casse la tête[1]. »

Le principe d'immanence une fois admis, restait à trouver par son moyen ce qui, *en* nous, n'est pas *de* nous. On pouvait l'appliquer à la révélation et aux miracles. Mais il faut avouer qu'au début on a manqué au moins de clarté. Sur la révélation, il n'y a que quelques lignes du R. P. Laberthonnière : « La révélation extérieure sans la grâce intérieure n'aurait pas de sens pour nous. Pour être compris quand il parle du dehors, il faut que Dieu parle aussi du dedans. Mais cela même est-il suffisant?... Il ne suffit pas que Dieu nous parle intérieurement, il faut qu'intérieurement nous écoutions sa voix[2]. » Sur le miracle, M. Blondel avait seulement écrit : « Il n'y a sans doute, si l'on va au fond des choses, rien de plus dans le miracle que dans le moindre des faits ordinaires. Mais aussi il n'y a rien de moins dans le plus ordinaire des faits que dans le miracle. Le sens de ces coups d'état qui provoquent la réflexion à des conclusions plus générales, en rompant l'assoupissement de la routine, c'est de révéler que le divin est, non pas seulement dans ce qui semble dépasser le pouvoir accoutumé de l'homme et de la nature, mais partout, là même où nous estimerions volontiers que l'homme et la nature se suffisent[3] ». Il n'est pas étonnant que ce langage ait été pris quelquefois pour une négation pure et simple de la révélation et des miracles.

Mais la méthode d'immanence ne comporte pas nécessairement cette imprécision. C'est encore M. Le Roy qui devait travailler à la dissiper. A propos de la révélation, par exemple, il écrira : « Distinguons, s'il vous plaît, entre *les hommes* et *l'esprit humain*. Les premiers, en effet, reçoivent sous forme externe et claire l'enseignement des prophètes: la genèse de leur foi s'appuie ordinairement et légitimement sur des motifs de crédibilité qu'ils n'empruntent pas toujours et uniquement à leur histoire personnelle intime; la source

1. Réponse à l'abbé Wehrlé (*Revue biblique*) et *Dogme et Critique*, Bloud, 1907, p. 63.
2. *Essais de philosophie religieuse*, p. 175-176.
3. *L'Action*.

de grâce est pour eux dans certaines réalités historiques extérieures ; Jésus-Christ, ses leçons, ses actes, sa naissance et sa mort, son sacrifice et sa glorification. Encore faut-il reconnaître cependant que le Verbe s'est fait chair pour leur parler, que l'esprit de Dieu s'est manifesté aux hommes par des hommes, que les faits constitutifs du Christianisme furent des faits humains en même temps que divins ; et ainsi l'extériorité n'est pas aussi totale qu'elle pourrait paraître au premier coup d'œil.... A plus forte raison le principe d'immanence est-il vrai quand il s'agit de *l'esprit humain* lui-même et non plus seulement de tels ou tels esprits individuels. L'histoire, externe en quelque mesure pour ceux-ci, ne l'est pas à l'égard de celui-là. Avant Jésus, toute révélation n'arrive jamais qu'à travers la conscience d'un prophète, sous la forme dont cette conscience l'a revêtue, comme expression d'expériences vécues par elle. Avec Jésus, c'est du sein même de l'humanité que sort la voix révélatrice, et, suivant la significative locution des théologiens, qui exclut si clairement tout morcelage, elle traduit une intuition théandrique[1]. »

Cette citation prouve que le principe d'immanence a admis, à l'usage, des distinctions et des enrichissements. Peut-être aussi M. Le Roy était-il plus qualifié que personne pour le manier. Sa philosophie laïque repose, elle aussi, sur un principe d'immanence. Étudiant la perception à la suite de M. Bergson, il a reconnu que dans ce que nous nommons les objets il y a une part d'élaboration humaine, et c'est en défaisant ce qui, en eux, est notre œuvre, que nous pouvons tendre vers un réel indépendant de nous. Examinant la science en même temps que M. Poincaré, il a conclu que dans ce que nous nommons des lois il y a aussi la trace de notre activité, et il faut encore la retrancher du résultat factice pour atteindre le donné brut. Toujours la vérité est « immanente » à l'esprit, mais en défaisant ce que l'esprit y a mis, on peut aller à la vérité « transcendante ». Le « principe » d'immanence n'est que le point de départ d'une méthode de « désimmanentisation ». Cette méthode a précisément pour but de séparer le réel de l'humain. C'est un travail « expérimental » aussi différent de l'affirmation passive des scolastiques, qui ne sortent pas de l'objet, que de celle des kantiens, qui ne sortent pas du sujet, et un travail assez général à tous les ordres de

1. Réponse à M. Portalié et à Mgr Turinaz, *Dogme et critique*, p. 308-309.

pensée pour que M. Le Roy ait osé dire du principe d'immanence : « En avoir pris conscience claire est le résultat essentiel de la philosophie moderne; qui refuse de l'admettre ne compte plus désormais au nombre des philosophes[1] ».

Après avoir appliqué heureusement cette méthode à la recherche de la vérité objective dans l'ordre du sens commun et dans l'ordre de la science, il était naturel que M. Le Roy s'en servît dans les questions religieuses. Jusqu'ici il a publié deux études importantes. L'une, « Sur la Notion du Miracle[2] », a paru dans les *Annales de philosophie chrétienne*, et l'autre : « Comment se pose le problème de Dieu[3] », est en cours de publication ici même. Ici et là M. Le Roy fait de la théologie en fonction de la pensée moderne. Il serait trop long d'analyser et de discuter ses tentatives. Qu'il suffise d'en marquer l'intérêt.

Cependant il est probable que le plus célèbre des ouvrages de M. Le Roy sera, pendant longtemps, un très court article intitulé : « Qu'est-ce qu'un dogme? » M. Blondel s'était contenté de dire : « Qu'est-ce que la foi? » A M. Blondel on eût pu répondre sans laisser voir dans quelle mesure on était croyant. A M. Le Roy, on ne pouvait répondre sans se confesser à fond. Ainsi précisée, la question était poignante. Aussi remonterons-nous un peu plus haut dans son histoire.

J. WILBOIS.

(*A suivre.*)

1. *Dogme et critique*, p. 9.
2. *Annales de philosophie chrétienne*, octobre, novembre, décembre 1906.
3. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1907.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE MAI 1907)

LIVRES NOUVEAUX

La Raison pure et les Antinomies, par F. Evellin, 1 vol. de 316 p., Alcan, 1907. — Ces analyses de la doctrine kantienne des Antinomies, que les lecteurs de la *Revue* connaissent bien, enveloppent toute une métaphysique. Avec une dialectique élégante et subtile, qui ne se lasse pas de revenir sur les mêmes idées, et veut les insinuer à la longue dans l'esprit du lecteur grâce à la finesse nuancée de l'expression et au soin constant d'animer et presque de dramatiser les concepts abstraits, M. Evellin livre ici un nouveau combat en faveur de sa thèse favorite, celle du discontinu, du fini et de la liberté. Il se rattache par là au néo-criticisme, dont il accepte les doctrines essentielles, prétendant, comme lui, fonder la négation de l'infini sur le principe de contradiction; mais il se sépare tout à fait de Renouvier, au moins du Renouvier des *Essais*, en ce qu'il fonde toute son argumentation sur la distinction du réel et du sensible, de la métaphysique et de la science, du noumène et du phénomène. — Les quatre antinomies de Kant reviennent en effet à une seule, pour M. Evellin : celle de la raison et de l'imagination. La raison est contrainte à affirmer, sous peine de se contredire, des unités absolues et des premiers commencements, que la confusion des impressions sensibles nous incline à nier. L'infini, par exemple, n'est jamais achevé, jamais donné, il ne peut donc être réel; il ne se conçoit que comme l'*indéfini* de la puissance qu'a notre esprit d'imaginer des possibles. — De même, le continu ne peut être dit réel sans contradiction, puisqu'on ne peut le décomposer en éléments derniers, qu'il est dès lors une somme toujours inachevée, et ne pourrait donc jamais être donné, accompli. (Argumentation qui se retrouve chez Renouvier, et qui contient peut-être un cercle vicieux, si elle consiste à poser que tout ce qui est donné est nécessairement une somme d'éléments, ce qui est justement en question, au lieu de considérer le continu comme d'une seule teneur sans composition ni décomposition réelles.) M. Evellin ajoute que le continu lui-même ne se distingue de l'indéterminé pur qu'à la condition de se pénétrer déjà de discontinuité, grâce à la ligne et au point, qui le déterminent en le limitant; le continu n'est donc que l'illusion créée, dans la perception sensible, par la confusion des éléments simples et discontinus; et il n'hésite pas en conséquence à admettre, sous la ligne et l'espace géométriques, une ligne et un espace réels, qui seraient *ponctuels*, c'est-à-dire constitués en soi par la juxtaposition et l'ordre d'unités irréductibles. (Mais comment entendre qu'un *ordre* existe en soi?) — De même, la nécessité ne se conçoit que si l'on considère des phénomènes donnés, des *états*, passés et inertes; mais elle ne laisse apercevoir nulle part la causalité, la force, l'action, c'est-à-dire la réalité véritable. Le déterminisme suppose des lois extérieures aux phénomènes et les contraignant comme du dehors, tandis que si la loi est inhérente et immanente à la réalité même, elle n'est plus que sa manière de faire ou d'agir constante, elle exprime sa spontanéité, elle traduit la tendance et le désir spontané qui définit et constitue l'être comme tel et non tel autre; mais, dès que cette spontanéité s'est posée en rapport avec d'autres phénomènes également accomplis, elle apparaît nécessaire à la connaissance sensible. De la spontanéité, « par laquelle l'être se pose », à la liberté, « par laquelle il se possède », il n'y a plus, selon M. Evellin, que différence de degrés, et progrès dans une même manière d'exister, c'est-à-dire d'agir. — Enfin, après avoir montré, par une analyse intéressante, que la quatrième

antinomie de Kant est peut-être double, il établit que la raison réclame un inconditionné comme elle réclamait l'un et le simple, tandis que l'imagination seule le repousse, puisqu'elle ne pourrait se le représenter que comme un premier phénomène en rapport avec tous les autres, et conditionné par là même. — Quant à l'opposition finale de la raison et de l'imagination, elle ne constitue pas une antinomie véritable, mais une simple différence de points de vue, qui se résout en harmonie, si l'on a soin de subordonner le point de vue de l'imagination à celui de la raison. Seul, celui-ci rend compte de celui-là, en y introduisant, avec le nombre, la limite, l'individualité qualitative, un élément d'intelligibilité; seul il peut « poser ce réel que requiert absolument la pensée pure pour expliquer le sensible sans toucher à ce qu'il y a de fondamental dans la pensée, savoir le principe de contradiction » (p. 299).

Il ne saurait être question de discuter la métaphysique du fini. Mais, du point de vue même de M. Evellin, on pourrait se demander si l'inconditionné est nécessaire dans une doctrine de discontinuité et de premiers commencements spontanés. On voit bien que l'esprit est incliné, par *analogie* avec les commencements partiels, à admettre un commencement inconditionné; mais y est-il contraint *logiquement*? Le finitisme de Renouvier a été « pluralitaire » et polythéiste, avant d'être unitaire et monothéiste, et des raisons surtout morales et de finalité en ont déterminé sur ce point la variation : il s'agissait d'expliquer l'*ordre* du monde. — Il faut bien remarquer d'ailleurs, malgré la séduisante symétrie des conclusions de M. Evellin relatives aux quatre antinomies, combien est inquiétante la divergence des métaphysiques en ce qui regarde les conditions de la liberté : chez M. Bergson par exemple, ses intérêts ne paraissent-ils pas solidaires de ceux du continu? — Mais il y a mieux. Un autre philosophe, avant M. Evellin et Renouvier, avait cru trouver la solution des antinomies de Kant dans la diversité de points de vue de deux facultés humaines, celles-là mêmes que met en cause M. Evellin, l'imagination et la raison : c'est Vacherot. Seulement, il se trouve que, pour celui-ci, c'est l'imagination qui croit voir et réclame partout le fini, ne se représente que le limité et le déterminé, tandis que c'est la raison qui pose et affirme comme nécessaire l'infini pur. — N'est-ce pas l'indice, peut-être, que toute doctrine qui continue à opposer, pour choisir entre eux, le fini et l'infini, la liberté et la nécessité, la raison et l'imagination, a quelque chose d'incomplet et d'arbitraire encore, et qu'il y a là un dualisme qui doit être dépassé?

Essai Critique et Théorique sur l'Association en Psychologie, par le Dr Paul Sollier. Leçons faites à l'Université Nouvelle de Bruxelles, (1905), 1 vol. in-16 de 187 p., Paris, Alcan, 1907. — M. Sollier se propose d'étudier l'association en général, non seulement l'association des idées, mais celle de tous les états psychiques, ou même corporels (les mouvements par exemple). Il y a association, lorsque deux (ou plusieurs) événements psychiques (cérébraux), « conscients ou inconscients, surgissent toujours simultanément, et dans un ordre de succession nécessaire et invariable, réversible ou non. » Selon M. Sollier, le phénomène de l'association se ramènerait à un phénomène de résonance nerveuse, analogue à celui qui se produit dans deux résonnateurs acoustiques vibrant à l'unisson. C'est la théorie « dynamique » de l'association. Des phénomènes ayant des caractères communs quelconques déterminent dans le cerveau des états dynamiques semblables, qui, lorsqu'ils se reproduisent, « amènent les représentations correspondant aux impressions ayant accompagné ces phénomènes et leur donnent ainsi l'apparence d'une association ». Ainsi ce serait le caractère de la ressemblance qui prédominerait dans les états associés. Les autres caractères se ramèneraient à celui-là. « Qu'elles soient contigües dans le temps ou dans l'espace, simultanées ou en série successive, semblables ou contrastantes, liées par la causalité ou par le rapport qui unit la partie au tout, etc., les impressions ne tendent à s'associer que si elles concourent à former un *même* état dynamique cérébral ». Cet état peut être déterminé par la répétition des mêmes impressions, ou bien par des impressions dissemblables, mais ayant provoqué le même état de la personnalité, ou étant survenues au cours d'états de personnalité semblables. M. Sollier fait, on le voit, une part très large à l'influence de la personnalité, et en particulier de la cœnesthésie. La conservation de l'association n'est qu'une « façon de parler ». Ce qui persiste, c'est la « tendance » de l'état dynamique de certains centres à se reproduire. La même théorie « dynamique » expliquera les formes d'évocation et l'évolution de l'Association.

La première partie du livre est consacrée à une critique très vive, souvent injuste (par exemple pour les expérimentateurs allemands), mais souvent aussi très pénétrante, des théories et des études récentes sur l'association. M. Sollier a

bien mis en lumière les insuffisances et les lacunes de la science actuelle. Il est regrettable que cet exposé soit entaché, plus souvent qu'on ne le voudrait, d'assez graves erreurs. L'auteur prétend, par exemple, que pour M. Claparède association des idées signifie seulement association de faits *conscients*, alors que ce dernier a dit formellement et expressément le contraire (à la p. 8 de son livre). On demeure également surpris qu'un si bon critique ne se soit pas mieux rendu compte du caractère malgré tout hypothétique de ses explications physiologiques (pour séduisantes et ingénieuses qu'elles soient d'ailleurs). « Nous quittons, dit-il, la physiologie de l'Association pour entrer dans *le domaine obscur de la conscience* » (p. 104). A l'heure même où, dans la physiologie cérébrale, tout paraît être remis en question par des découvertes récentes, il peut sembler hardi de venir reprocher aux psychologues leur obscurité. Il faut pourtant bien reconnaître que sur cette question de l'association, tout ce que nous savons de précis nous vient de l'observation intérieure, plus ou moins perfectionnée, et qu'une théorie physiologique ne saurait même se formuler sans une élaboration préalable de concepts psychologiques.

La Morale Sexuelle, par le Dr Antoine Wylm, 1 vol. in-8 de III-327 p., Paris, Alcan, 1907. — Il faut savoir gré au Dr A. Wylm d'attirer une fois de plus l'attention sur une question aussi grave et d'intérêt aussi actuel. L'auteur, qui s'adresse évidemment au gros public (ce qui explique, mais n'excuse pas à nos yeux une absence totale de références et de bibliographie), connaît, pour l'avoir vue à l'œuvre en sa qualité de magistrat, l'immoralité hypocrite et barbare de notre législation surannée, et il sait le danger de quantité de préjugés moraux qui n'ont d'autre effet, dans la pratique, que d'aboutir à consacrer, en feignant de les ignorer, les plus grands abus. Sur la réforme du mariage et du divorce, sur la réglementation des obligations créées par l'union libre, sur la recherche de la paternité, sur « les maladies transmissibles », on trouvera dans son livre quelques-uns des arguments des réformateurs, un résumé de l'état de la législation française et parfois aussi étrangère, et de temps à autre enfin l'indication d'une formule législative nouvelle. Dans cette partie pratique (livre IV), l'auteur, quelque hardies que puissent paraître certaines de ses propositions, se montre dans l'ensemble soucieux de ne pas violenter à l'excès, par des mesures trop rapides, les idées et les mœurs actuelles. — Mais au fond ces idées et ces mœurs ne sont à ses yeux que préjugés, tradition, essentiellement contraires à la vérité biologique, à ce que l'auteur appelle la logique sexuelle. Logique bien étroite en vérité, bien simpliste. C'est à la lumière d'un évolutionnisme presque exclusivement biologique, où toute la question du mariage — ou à peu près — est ramenée à une question de reproduction, que le Dr Wylm étudie l'histoire de la société conjugale et qu'il définit l'idéal de l'avenir. L'école sociologique moderne nous a rendus plus exigeants. A-t-on le droit de déclarer préjugés et conventions tout ce qui n'est pas strictement conforme aux besoins de l'espèce? L'auteur lui-même fait parfois appel à des principes (comme la liberté individuelle) qui certainement n'en dérivent pas. La monogamie demeure pour lui l'idéal, mais il pense qu'elle ne devrait plus être imposée par la loi, car déjà ce n'est plus l'idéal — et depuis longtemps ce n'est plus la pratique — de tout le monde. Est-ce bien sûr? Sauf de très rares exceptions (sauf le cas, par exemple, où une épouse stérile *consentirait* au « dédoublement » de l'époux : on ne peut nier ici la force des arguments du Dr Wylm en faveur d'une bigamie légale), sauf des situations toutes spéciales, n'est-il pas clair que la prétendue polygamie de nos contemporains n'est en rien (si l'on tient compte des *sentiments*, et non seulement du commerce physique) une polygamie véritable? N'exclut-elle pas précisément (si on laisse de côté, bien évidemment, la pure débauche) ce qui est l'essentiel de la polygamie : *le consentement de tous au partage*? L'analyse psychologique des sentiments qui rendent ce consentement impossible ou douloureux et comme involontaire, l'analyse historique et sociologique de leur formation eût sans doute conduit à une autre appréciation de leur rôle social. De telles recherches eussent peut-être évité à l'auteur de ne voir dans la monogamie et dans le sentiment de fidélité conjugale que de simples préférences ou manières d'être individuelles : nos mœurs n'admettent en somme que la polygamie *successive*, et la différence n'est pas négligeable. — Un détail enfin qui a son importance : le livre est mal divisé. Les grosses questions (polygamie, union libre, interventions de l'État) sont traitées en plusieurs endroits du livre, sans que cela paraisse exigé pour la clarté; et bien souvent le contenu des chapitres ne correspond que fort mal au titre ou aux divisions annoncées. C'est

ainsi que la question de l'avortement est étudiée dans les rapports de l'État et de l'individu *avant* la réalisation du désir, et que, dans le chapitre intitulé l'*État et l'enfant*, on ne trouve pas l'étude de la protection et de l'éducation de l'enfant (c'est dans le chapitre intitulé, on peut se demander pourquoi : *la conception sociale de la vie sexuelle*, qu'il faut l'aller chercher) — mais on y trouve une étude des droits de la femme abandonnée.

La Philosophie de l'Impérialisme. III. *L'impérialisme démocratique*, par Ernest Seillière, 1 vol. in-8 de 333 p. Paris, Plon, 1907. — M. Ernest Seillière a du talent, de la pénétration philosophique, beaucoup d'érudition. Pourquoi est-on condamné à lui adresser tant de critiques?

Par « impérialisme », M. Seillière entend trois choses distinctes. D'abord une philosophie de l'histoire, en vertu de laquelle toute l'évolution du genre humain s'explique par des conflits d'intérêts et de forces. Puis une morale, celle en vertu de laquelle la vertu, c'est essentiellement l'art de la domination, domination sur les autres hommes, domination sur les choses, domination sur les passions (« impérialisme individuel »). Puis une autre morale, — et c'est là, si nous comprenons bien M. Seillière, ce qu'il entend par un « impérialisme rationnel », — suivant laquelle l'individu, connaissant les limites de sa puissance, « discipline son effort impérialiste » dans l'intérêt de sa puissance elle-même, et crée la Morale et le Droit. L'ouvrage classique où M. Seillière trouve l'expression la plus adéquate de sa pensée personnelle, c'est le *Programme d'une Histoire universelle écrite au point de vue cosmopolite*, où Kant, en 1784, a essayé de démontrer le progrès nécessaire du genre humain vers un état de droit et de paix universelle, sous l'action purement mécanique des antagonismes entre nos dispositions naturelles. Mais est-on préparé à entendre le mot d' « impérialisme » en un sens aussi large? « Jadis synonyme en France de Bonapartisme, écrit M. Seillière, ce mot a pris, depuis vingt ans environ, une tout autre signification dans nos échos de presse et dans nos conversations politiques. On ne l'emploie plus guère que dans son acception anglaise, et... l'Impérialisme, pour nos voisins d'outre-Manche, est le souci de leur *empire* colonial. » M. Seillière a donc raison de s'excuser en commençant (pp. 1-2) de ce qu'il y a « quelque nouveauté, et, sauf explication, quelque ambiguïté » dans l'emploi qu'il fait du mot. Il l'emploiera, il nous en avertit, « dans le sens philosophique d'*Utilitarisme impérialiste* »; formule elle-même ambigüe et dont on n'aperçoit pas le sens tout de suite. La terminologie de M. Seillière est très obscure.

Et quel ouvrage mal composé! Sur 333 pages, 140 pages d'introduction. Les pages qui suivent divisées en deux parties. Première partie : l'impérialisme plébéïen au XVIIIe siècle : Jean-Jacques Rousseau. Seconde partie : l'impérialisme prolétarien au XIXe siècle : Pierre-Joseph Proudhon. Or, pourquoi le choix de ces deux hommes représentatifs? On comprend bien que M. Seillière ait choisi d'étudier en détail la doctrine de Proudhon. Car Proudhon est un doctrinaire de la force; et son livre de « la Guerre et la Paix », où sa pensée semble avoir trouvé sa forme définitive, est conforme aux principes directeurs de la philosophie de M. Seillière. Mais Rousseau, le théoricien de la bonté naturelle, le moraliste de la sensibilité? M. Seillière effectivement discute et combat la doctrine de Rousseau, qui est l'antithèse même de son impérialisme. Il n'en persiste pas moins à voir en Rousseau un impérialiste déguisé ou involontaire. Le secret de la doctrine de Rousseau, nous dit-il, « c'est qu'elle est un déguisement mystique, prodigieusement habile et séducteur, de l'aristocratisme et de l'impérialisme plébéïens. En effet — Nietzsche l'a rappelé avec éclat à la génération présente, — les aristocraties de tous les temps ont appuyé par instinct leur utilitarisme impérialiste sur un mysticisme fort propice à l'enthousiasme de la conquête. Elles ont donc jugé et proclamé sans hésitation : « *Nous sommes les bons*, les favoris de Dieu, et tout le reste est mauvais, inférieur, incapable, dégradé, maudit du ciel ». — Or tel est précisément le sens de la bonté rousseauiste : elle est en apparence une embrassade attendrie; en réalité un cri de guerre, une explosion de haine, de vengeance et de mépris ! » (p. 194). Et voilà comme il est possible de consacrer à J.-J. Rousseau la moitié d'un volume consacré à l'étude de l' « Impérialisme démocratique ».

Dernier grief enfin. M. Seillière est un autodidacte; et les autodidactes peuvent rendre de grands services à la spéculation philosophique. Ils ont peu lu, et lu sans méthode; mais ils ont été hommes de guerre, ou diplomates, ou hommes d'état : ils ont connu le monde; ils pourraient rajeunir la philosophie au contact des choses. Pourquoi donc M. Seillière est-il aussi empétré dans l'histoire des systèmes que le plus enraciné des professeurs d'une

université allemande? C'est à travers les livres qu'il voit les choses, à travers l'histoire des doctrines qu'il étudie l'histoire du genre humain. Et les érudits trouveront dans son livre des remarques ingénieuses et nouvelles sur des filiations ou des analogies de doctrine (p. 80 : Mandeville et Nietzsche; p. 221 : Proudhon et Marx; p. 227 : Fourier et Proudhon). Mais comme on préférerait, dans ce vaste ouvrage de philosophie réaliste, quelques remarques directes, à la Gobineau, sur le conflit des races ou le conflit des classes !

Et cependant, répétons-le, M. Seillière a du talent et de la pénétration. Dans ce pêle-mêle de documents et de théories, on trouve à s'instruire.

Le Solidarisme, par C. Bouglé, professeur de philosophie sociale à l'Université de Toulouse, 1 vol. in-12 de 338 p. (Collection des Doctrines Politiques), Paris, Giard et Brière, 1907. — M. Bouglé étudie successivement les origines historiques du solidarisme (chap. I); ses bases scientifiques (chap. II); ses bases juridiques (chap. III); ses rapports avec l'individualisme et le socialisme (chapitres IV, V et VI). En appendice, M. Bouglé publie une série d'articles parus les uns dans la *Revue Bleue*, les autres, plus nombreux, dans la *Dépêche* de Toulouse, « sur le réformisme », « sur le patriotisme », « sur le syndicalisme », « sur le christianisme social », qui constituent un document intéressant; et le volume tout entier a les mêmes qualités que les autres ouvrages de M. Bouglé : éloquence, lucidité, exactitude et probité. Mais pourquoi M. Bouglé s'attèle-t-il à la tâche ingrate d'exposer, avec une apparente sympathie, une doctrine usée par le patronage d'un trop grand nombre de personnages officiels, et peut-être, en fin de compte, inexistante? Sur quelles bases repose cette doctrine? Sur des bases scientifiques? Les sciences de la nature, nous dit M. Bouglé, en révélant la solidarité de fait qui existe entre les êtres vivant à la surface du globe, montrent que cette solidarité est aussi fréquemment funeste que bienfaisante. Qu'à cela ne tienne : quand la solidarité de fait est bienfaisante, le solidarisme travaillera à la conserver et à la maintenir; quand elle est funeste, le solidarisme (au nom de quel principe? et pourquoi l'appeler encore solidarisme?) travaillera à la détruire, où à la corriger. Ou bien est-ce sur des bases juridiques que la doctrine repose? Nos livres de droit nous enseignent, au chapitre des quasi-contrats, qu'il existe des obligations auxquelles nous sommes astreints, « sans que nous y ayons souscrit formellement, mais *comme si* nous y avions souscrit ». Appelons (par un emploi assez abusif du mot : car le mot « solidaire » a une autre signification juridique) relation de solidarité la relation ainsi créée entre deux personnes : le solidarisme consistera dans la généralisation indéfinie du procédé juridique en question (Léon Bourgeois; Charles Andler). Fort bien : mais cet expédient juridique pour réaliser une espèce de socialisme, en quoi constitue-t-il une doctrine philosophique distincte du socialisme? Faisons mieux entendre, par l'exemple d'une autre doctrine, notre principale objection au solidarisme. Il existe, en Allemagne, en face du socialisme marxiste, un socialisme d'État, à tendances chrétiennes et autoritaires, qui est un socialisme authentique, et qui se distingue philosophiquement de l'autre socialisme, parce qu'il repose sur un principe différent, parce qu'il ne conçoit pas la société dont il réclame le contrôle sur les actes des individus de la même manière que le socialisme démocratique : il vise à la soumission, non à l'émancipation de l'individu. Mais nous cherchons en vain par où le solidarisme se distingue du socialisme démocratique. Même étatisme anticlérical et, aussi, même syndicalisme, même coopératisme. Nous entendons bien que le solidarisme, sur l'application intégrale et immédiate du programme socialiste, fait de nombreuses, et peut-être très sages, réserves. Mais ces réserves ne reposent sur aucun principe doctrinal que nous puissions découvrir dans les pages de M. Bouglé. Doctrinalement, *le solidarisme n'existe pas.*

L'Individu, l'Association et l'État, par Eugène Fournière, 1 vol. in-8 de 260 p., (Bibliothèque générale des sciences sociales), Paris, Alcan, 1907. — Voici la France libre, gouvernée par ceux à qui il plaît à la majorité des Français de déléguer le pouvoir. Pas d'opinion qui soit obligatoire. Pas de forme d'association qui soit interdite, à l'exception de celles qui sont présumées aboutir à l'asservissement de l'individu. Il se fait l'expérience d'un régime nouveau, profondément différent de l'ancien régime français, royaliste ou bonapartiste. Ce régime nouveau, M. Fournière l'appelle « socialisme »; il cherche à déterminer à quelles conditions l'expérience réussira; il nous dit quels sont, en ces matières, ses vœux, et du même coup — car il est naturellement optimiste — ses espérances. Il commence (chap. I, les conditions de l'association moderne) par définir « l'association selon l'individualisme moderne » (p. 46) : ouverte, égalitaire, limitée à son

objet propre, et n'engageant ses membres que pour cet objet, « s'étendant par propagation, incorporation, fédération, et non par contrainte, conquête ou subordination des éléments extérieurs », « se développant à l'abri et dans les limites des lois, tout en les transformant d'instruments de contrainte en instruments de contrat ». Il finit (chap. v), par traiter de l'Association dans ses rapports avec l'État : elle est, suivant M. Fournière, « un agent de transformation de l'État ». « Le syndicat des fonctionnaires, écrit M. Fournière, compte encore beaucoup d'adversaires parmi les représentants de la démocratie, dont la plupart n'ont pu voir sans scandale, aux élections dernières, un simple professeur disputer son siège de député au ministre de l'Instruction publique... Ils admettent la division du travail et des fonctions dans la société, mais ils ne l'admettent pas encore dans l'individu, et cependant ils pousseront les hauts cris s'ils apprennent qu'un fermier ou un industriel a contraint ses ouvriers à voter pour son candidat sous peine de renvoi. — Ce mouvement d'association ne s'arrêtera pas, cependant... Rien, à présent, ne pourra empêcher le surgissement et la généralisation de ce phénomène nouveau : les services publics échappant par le syndicat au régime ancien et se reformant sur le plan de la démocratie (pp. 242-3); et ainsi se réalisera « le fédéralisme social par l'association ». Trop verbeux, trop verbal, le livre est l'œuvre d'un auteur extrêmement honnête, extrêmement libéral (plus libéral encore, dirions-nous, que socialiste). Les problèmes qui y sont posés, ce sont les plus pressants sans doute pour la société française contemporaine; il est seulement permis de douter que la solution doive en être aussi aisée que le pense M. Fournière.

L'Idée du juste prix, *Essai de psychologie économique*, par Alfred de Tarde, docteur en droit, avocat à la Cour d'appel, 1 vol. in-8 de 372 p., Paris, Alcan, 1907. — M. A. de Tarde prend, en économique, une attitude moyenne entre celle des économistes classiques de l'école anglaise et française : séparation absolue entre le domaine économique et le domaine de la justice, — et celle des économistes chrétiens : subordination de la science économique à la morale et à la religion. Les uns et les autres sont d'accord pour considérer « le juste prix » comme « un simple précepte, qu'il est désirable, ou qu'il est dangereux au contraire, d'insinuer en règle de la vie économique » (p. 2). Selon M. de Tarde, « le juste prix est un fait; il est l'un des éléments du prix »; et encore : « C'est bien là notre point de vue et notre méthode. *Le juste prix n'est pas pour nous un problème à résoudre; il est toujours résolu plus ou moins consciemment par l'esprit*, et cette solution se dissimule dans le jugement même de valeur. Nous entendons donc par juste prix : cette *notion d'ordre éthique qui forme la base profonde, et souvent inconsciente, de tout jugement de valeur* » (p. 241). M. de Tarde divise son ouvrage en deux parties. Dans la première, qui est théorique, il discute différentes théories de la valeur : d'abord, la doctrine canonique du juste prix, où se mêlent, à des considérations de droit et de morale, des recherches d'économie politique proprement dite : puis les théories modernes, que M. de Tarde répartit en deux groupes principaux : théories assignant à la valeur une origine subjective et psychologique (Turgot, J. B. Say; l'école autrichienne); théories donnant à la valeur un fondement objectif et quasi-matériel (théorie de la valeur-travail : Ricardo, Karl Marx). Dans la seconde partie de l'ouvrage, qui est pratique, M. de Tarde étudie certains prix déterminés, salaire, intérêt, fermage, prix de vente des produits, et détermine l'influence de l'idée commune de justice dans la formation de ces prix, soit sous l'influence de la coutume, soit par l'intervention du législateur.

Le livre de M. de Tarde est très étudié, très instructif : il faut, semble-t-il, en approuver la tendance et la méthode. Cette méthode, M. Tarde croit pouvoir (pp. 3-10) la définir par opposition à la méthode de M. Durkheim; il n'admet pas la définition que propose M. Durkheim de l' « objectif » en psychologie; il se refuse, fidèle aux enseignements de son père, à « considérer les choses sociales comme des entités dominantes et distinctes des consciences individuelles ». Il a raison. Mais, d'autre part, si nous considérons les conclusions auxquelles il arrive, M. A. de Tarde se rapproche singulièrement de M. Durkheim, et va même jusqu'à invoquer son autorité (p. 117), lorsque, critiquant les analyses de l'école autrichienne, il affirme la nécessité de « compléter et renouveler l'ancienne psychologie sociale ». « En l'absence d'un prix de coutume, qui s'impose aux échangistes comme base de la discussion, celle-ci, écrit encore M. de Tarde (p. 251), est absolument affolée et incohérente ». Sans doute il ajoute aussitôt : « Est-ce à dire que le prix est une chose sociale qui s'impose toute faite à nos volontés particu-

lières, et qu'il faut accepter comme un bloc sans chercher à expliquer sa formation? » et cette opinion, qu'il réfute, il l'attribue à M. Simiand, dans son *Étude sur le prix du charbon*. M. Simiand avait cependant pour objet, dans cette étude, précisément d'expliquer la formation des prix. Mais, si M. de Tarde interprète, selon nous, de travers les intentions scientifiques de M. Simiand, la faute n'en est-elle pas, pour une part, aux formules où se complaisent M. Simiand et ses amis de l'*Année sociologique*?

L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte, par Pierre Arminjon, 1 vol. in-8 de 294 p., Paris, Alcan, 1907. — Après un historique des universités égyptiennes et une description de leur organisation, l'auteur étudie sommairement le droit et la philosophie islamiques. En ce qui concerne la philosophie, son idée la plus neuve consiste à soutenir que la pensée musulmane s'est développée librement jusqu'à une date assez récente : c'est seulement depuis un siècle ou deux qu'elle aurait perdu toute originalité. Cette idée est-elle exacte? Il nous semble qu'il faille distinguer, dans l'histoire de cette philosophie, non pas deux périodes (l'une de progrès, l'autre d'arrêt) mais trois. Dans la première, les philosophes font preuve d'une véritable indépendance. Dans la seconde, l'orthodoxie les asservit, mais leur liberté reparaît dans leurs commentaires du Coran. Dans la troisième ils se bornent à répéter les commentaires de leurs prédécesseurs. C'est cette dernière qui ne date que d'un siècle ou deux; mais dès la seconde la véritable originalité a disparu. Sur certains points de détail, l'opinion de M. Arminjon nous paraît également discutable. Il ne voit en Ghazzali, par exemple, qu'un orthodoxe et un mystique : rend-il un hommage suffisant à sa liberté intellectuelle? Le mysticisme s'accompagne, chez Ghazzali, d'une critique quasi-sceptique de la connaissance. — A l'heure présente, la philosophie est suspecte dans les universités musulmanes; on n'en confie l'enseignement qu'à des docteurs d'une orthodoxie éprouvée. L'enseignement de la logique, tout comme au moyen âge, s'inspire de la philosophie grecque : le manuel le plus employé est l'*Isagougi*, dans lequel plusieurs arabisants ont cru reconnaître l'*Isagoge* de Porphyre. M. Arminjon ne partage pas cette opinion; entre l'*Isagougi* et l'*Isagoge*, dit-il, il n'y a de commun que le titre. Mais encore faut-il expliquer cette ressemblance. Le mot « Isagougi » n'est pas compris des savants musulmans qui, en Égypte, le prennent pour un nom de fleur et à Tunis pour un nom d'homme; son origine grecque n'est pas douteuse. Ce qu'on peut retenir de l'opinion de M. Arminjon, c'est que le livre qui porte ce nom n'est pas une simple traduction de l'*Isagoge* : c'est un traité complet de logique. Il est très possible, comme le croit notre auteur, que les Arabes, après avoir résumé dans ce livre tout l'Organon, y compris l'introduction de Porphyre, aient donné à l'ouvrage entier le titre de la préface.

Montaigne, par Fortunat Strowski, professeur à l'Université de Bordeaux, 1 vol. in-8 de viii-356 p., de la collection *Les Grands Philosophes*, dirigée par Clodius Piat, Paris, Alcan, 1906. — M. Piat a eu l'idée heureuse d'annexer l'écrivain qui est à tout le moins le représentant le plus pur de la *libre-pensée* aux *Grands philosophes*, et d'avoir chargé de l'étudier celui-là même à qui incombe le soin de publier l'*Édition municipale* de Bordeaux, qui doit être l'édition définitive des *Essais*. On sait que les *Essais* de Montaigne, comme les *Caractères* de la Bruyère, n'ont pris qu'après plusieurs éditions leur forme ou mieux encore leur « volume » définitif. Or le travail que faisait l'éditeur pour séparer du texte primitif les additions ultérieures devait l'amener à une interprétation historique et génétique de la pensée de Montaigne. De là le caractère original qu'il a su donner à la biographie critique de Montaigne et à l'analyse des différentes formes de sa philosophie : elle se cristallise successivement en stoïcisme, en scepticisme, en une sorte de positivisme pédagogique, pour finir dans une sagesse pratique, faite de conservatisme politique, de dilettantisme, et, par delà tout le reste, de cette intériorité humaine qui demeure la qualité singulière et incomparable des *Essais*. Chacune de ces étiquettes ne désigne d'ailleurs qu'une « combinaison instable, et toujours ouverte ». « Peu à peu, continue M. Strowski, les éléments divers qui y entrent en composition se libèrent puis s'organisent autrement : c'est un nouvel état, passager lui aussi, où Montaigne, passagèrement, s'exprime. » A prendre ainsi les choses, et en assouplissant la rigidité des cadres nécessairement un peu factices que l'on emprunte aux écoles de l'antiquité, on obtient de nouvelles perspectives sur cette personnalité, mobile et complexe entre toutes, de l'auteur des *Essais* : la contribution de M. Strowski à l'intelligence de Montaigne est donc excellente. Pour dire tout l'intérêt que les philosophes trouveront à ce livre, il y aurait lieu de signaler aussi

qu'à l'occasion de Montaigne M. Strowski développe des thèses originales, sinon paradoxales, sur les rapports de la religion et de la science au XXe siècle. Ainsi, pour lui, la science « contraint, avec une force infaillible et inflexible. C'est, pour l'esprit, l'obéissance ou la mort. » A la science s'oppose alors l'Église, maîtresse de liberté : « Les dogmes, pas plus qu'un thème musical, n'enchaînent la pensée; ils lui donnent seulement un dogme et une direction. Un Dieu en trois personnes est une formule que selon notre expérience individuelle nous pouvons remplir d'une infinité de façons différentes; car n'est-ce pas une infinité de sens que peuvent prendre ces mots mystérieux de Dieu et de personne? L'Église me permet de mettre sous ces mots toute la vie de mon âme; la seule chose qu'elle m'interdise, c'est de donner de ces mots une définition claire, qui en élimine le mystère, c'est-à-dire qui en épuise la fécondité et la capacité. L'Église — si l'on veut — enchaîne le corps et le cœur; elle laisse libre la pensée, du moins la pensée de ceux qui veulent rester libres » (p. 182 et 183).

Éthique de Spinoza, *traduction inédite du comte Henri de Boulainvilliers* (1658-1722), publiée avec une introduction et des notes par F. COLONNA D'ISTRIA, professeur de philosophie au lycée Carnot. 1 vol. in-8 de XLIII-375 p., Paris, Colin, 1907. — Il existait à la *Bibliothèque municipale de Lyon* un manuscrit de 676 pages « d'une belle écriture régulière, avec encadrement à l'encre rouge » qui portait ce titre à la première page : « *Éthique ou Morale de Benoit Spinoza* traduite du texte latin avec des remarques par le comte Henri de Boulainvilliers, l'auteur d'écrits historiques bien connus ». Après s'être assuré de l'authenticité de l'œuvre, M. Colonna d'Istria s'est demandé s'il ne convenait pas de mettre à la portée du public français une œuvre, qui entreprise, semble-t-il, pour l'usage personnel de l'auteur, avait été écrite « avec l'ardente sympathie du disciple pour le maître » et surtout avait l'inappréciable et l'irremplaçable avantage d'avoir été rédigée peu d'années après l'édition originale. « Un contemporain, dit excellemment M. Colonna d'Istria, alors même qu'il est incapable de pénétrer dans l'intensité absolue d'une pensée comme celle de Spinoza, perçoit les nuances délicates qui plus tard s'altéreront, et, pour exprimer des préoccupations semblables, trouve spontanément les équivalents les plus heureux ». La traduction de Boulainvilliers ne trahit à cet égard aucune des espérances qu'on pouvait concevoir. Il fallait seulement procéder avec tout le soin qu'exige l'érudition moderne au travail de revision que Boulainvilliers n'avait pas eu à faire. M. Colonna d'Istria s'est acquitté de cette tâche dans de très nombreuses notes et dans un des appendices qui terminent le volume. L'*Introduction* est consacrée à la biographie de Boulainvilliers; M. Colonna d'Istria y marque nettement la limite où s'arrête son intelligence et son interprétation de l'*Éthique*. Spinoza est essentiellement pour Boulainvilliers ce que sera le philosophe au XVIIIe siècle; l'ennemi de la superstition religieuse.

Logik, par BENNO ERDMANN, 1er volume : *Logische Elementarlehre*, seconde édition complètement refondue, 1 vol gr. in-8 de XVI-814 p., Halle, Max Niemeyer, 1907. — Avant même que le second volume, consacré à la Méthodologie des Sciences, ait paru, une seconde édition du premier volume a été rendue nécessaire et Benno Erdmann en a profité pour remanier et enrichir son livre. Nous avons déjà eu l'occasion, dans le Supplément de septembre 1895, de définir les caractères et de dire les mérites de l'ouvrage du célèbre philosophe. Nous avions exprimé seulement des réserves sur le parti-pris, trop manifeste chez l'auteur, d'ignorer le mouvement logique qui s'était développé en France à la fin du XIXe siècle. Nous ne pouvons aujourd'hui qu'étendre nos regrets à tout le renouvellement de la discipline logique dont les premières années du XXe ont été le théâtre un peu dans tous les pays; il est à craindre que dans ces conditions la nouvelle édition ne marque la clôture d'une ère dans l'histoire de la logique plutôt qu'elle n'apporte une contribution utile au progrès de la science.

Das Gefüge der Welt, *Versuch einer kritischen Philosophie*, par le comte HERMANN KEYSERLING. 1 vol. de 382 p., Munich, Bruckmann, 1906. — C'est tout un système du monde que nous propose le comte Keyserling, toute une philosophie nouvelle, dont l'ambition est de rajeunir le platonisme antique, en s'appuyant sur la critique kantienne, et en tirant parti des résultats les plus récents de la science positive. M. Keyserling a fait un effort vigoureux pour abandonner la position anthropocentrique de Kant, et pour s'élever à un point de vue nouveau, qu'il considère comme très fécond, et qui consiste à se placer, non plus à l'intérieur de la connaissance, mais au centre même du monde, afin d'en mieux saisir les relations et l'harmonieuse unité. Sans doute il nous est impossible de sortir direc-

tement de nous-mêmes, et nous sommes réduits à n'atteindre jamais que la *projection* des catégories de l'univers sur notre esprit. Mais, cette projection, ne peut-on pas la redresser? L'homme n'est-il pas une partie de la nature? Pourquoi donc son esprit ne serait-il pas « le produit de la même loi qui a modelé son corps, créé la vie et qui domine aussi toutes les autres catégories de l'univers »? Les formes de notre pensée seraient ainsi une des manifestations de la loi suprême du monde et ne pourraient la déformer. Il suffit dès lors de déterminer quelles lois, quels rapports intellectuels sont vraiment « l'expression de ce qu'est l'homme en tant que produit de l'univers ». Ces rapports devront refléter fidèlement les rapports cosmiques, et en les appliquant au monde : nous pourrons reconstruire *objectivement* le vaste plan de l'univers, où l'homme n'entrera plus désormais que comme un élément dans un Tout.

Armé de cette « méthode projective » qu'il appuie de considérations mathématiques ingénieuses, M. Keyserling développe son système, en se plaçant successivement à plusieurs niveaux différents.

D'un point de vue transcendental, M. Keyserling envisage tout d'abord (chap. I et II) le cadre, la structure même de l'univers, il en détermine les trois formes irréductibles : la *Matière* (ou l'Être), la *Force* (ou le Devenir), auxquelles il faut ajouter la *Vie*. Pour découvrir le principe formel d'unité qui embrasse et coordonne ces catégories hétérogènes, M. Keyserling n'hésite pas à faire appel à la Mathématique. Exprimant dans toute leur pureté les lois de notre pensée, les relations mathématiques ont en effet une valeur objective absolue : elles sont fonction des lois de l'univers, ou plutôt elles sont ces lois mêmes, et il y a entre elles une complète identité d'essence. L'antinomie cosmique de la Force et de la Matière reflète l'antinomie mathématique du Continu et du Discontinu, et se résout, comme elle, au moyen de symboles intelligibles, dans une unité supérieure : la Vie. Le monde nous apparaît comme une « mathématique universelle, où s'unissent Continu et Discontinu, sans que l'œil de l'homme puisse le comprendre ». Ses possibilités sont illimitées : toutes les combinaisons peuvent se réaliser à l'intérieur des grandes catégories du Cosmos.

Du domaine du possible, M. Keyserling descend alors dans le monde de l'expérience (chap. III). A ce niveau, tout lui semble variable et subjectif (dans l'esprit, des impressions sensibles changeantes et instables; dans l'univers, une multiplicité de qualités absolument hétérogènes). Mais, au-dessus de ce domaine de l'empirisme, formant un trait d'union entre les phénomènes particuliers et les formes pures de l'univers, il y a place pour des rapports réguliers et immuables, *rapports numériques*, purement idéaux, qui dominent le chaos des phénomènes mouvants, les enserrent dans des cadres fixes, leur imposent des *limites* infranchissables, rapports constants que le savant retrouve partout identiques, depuis les systèmes planétaires, jusqu'aux atomes, aux cristaux et aux organismes. La Rythmique est la science, encore rudimentaire, qui étudie dans la Nature ce retour continuel des mêmes types et des mêmes proportions, qui découvre leur parenté et les ramène à l'unité.

Mais ces lois rythmiques existent-elles réellement, ont-elles vraiment une valeur objective? M. Keyserling se tourne alors du côté de l'Esprit humain (chap. IV et V), et il s'efforce de démontrer que les rythmes du monde, loin d'être forgés par nous, nous dépassent et nous régissent, comme les autres parties de l'univers. Parmi les produits de l'esprit, l'Art lui apparaît comme la manifestation de l'homme absolu, l'impression la plus directe de notre personnalité et de ses lois. Or dans l'art, en particulier dans le plus parfait, dans la musique, se retrouvent les mêmes rapports, les mêmes rythmes qui guident la nature dans ses créations. « La rythmique universelle se reflète dans l'Esthétique humaine » (p. 223).

Même parallélisme entre l'Esprit et la Nature, si nous remontons du produit à l'acte même de production. Toutes les fois que se déploie l'effort créateur de l'Esprit (dans l'amour, la connaissance...), cette activité exige la coexistence et la collaboration de deux facteurs contraires et complémentaires (matière et fantaisie, réceptivité et spontanéité, pensée et intuition), dualité profonde, analogue à celle de l'univers, et qui ne se résout que dynamiquement, dans la vie et l'action.

Remontons plus haut encore, tâchons de saisir l'Esprit dans son essence même. Le moi nous apparaîtra alors comme un principe d'unité, une loi formelle, reliant les facteurs multiples et opposés qui composent notre être — rapport synthétique embrassant toute notre organisation spirituelle et corporelle, toute notre individualité psycho-physiologique. C'est dans ce moi, dans cette loi immanente et interne que réside notre originalité, notre personnalité, et nous sommes *libres*, précisément dans la mesure où elle déter-

mine pleinement nos actions et nos pensées.

Ainsi l'Univers tout entier se révèle à nous comme la manifestation d'une même loi, et cette loi est une pure forme d'essence mathématique, une « Idée platonicienne qui régit tout et s'exprime dans tout ». Seuls les rapports abstraits et idéaux sont vraiment réels, vraiment objectifs, seuls ils constituent le squelette du monde. L'homme est lui aussi une Loi, une Idée, et se rattache ainsi au grand rapport formel de l'univers. L'esprit est une « fonction de l'équation universelle », une des expressions du Cosmos qui se reflète en lui, et qu'il s'efforce sans cesse de comprendre et de reconstruire. Sa puissance de production est libre, illimitée, et pourtant, quand l'homme s'exprime tout entier dans des œuvres vraiment profondes et originales, c'est la Nature encore qui agit et qui produit en lui : la liberté suprême du génie humain crée spontanément suivant les mêmes rythmes qui régissent éternellement, dans l'espace infini, les combinaisons des atomes et les mouvements des étoiles.

Il serait vain de vouloir critiquer en quelques mots un système aussi touffu et aussi compréhensif. L'œuvre de M. Keyserling est très inégale : à côté de passages faibles et superficiels (cf. la théorie de l'esprit, chap. IV), elle contient de nombreuses pages fort intéressantes, où se manifeste, non seulement une véritable érudition scientifique, mais un grand talent de dialecticien et de penseur. Le livre abonde en remarques profondes qui, transportées sur le terrain du relatif, nous ouvrent parfois des perspectives nouvelles et fécondes (cf. la théorie de l'art, de la liberté). — Quant à la valeur proprement philosophique du point de vue « extra-humain » et de la méthode projective de M. Keyserling, elle peut sembler contestable. Sous des dehors scientifiques et relativistes, le réalisme platonicien de M. Keyserling reste un Ontologisme, qui prétend trouver dans la connaissance un point d'appui pour en sortir, qui veut par une série de paralogismes et à l'aide de produits purement humains, comme l'Art et les Mathématiques, s'élever au-dessus de l'humanité, pour atteindre dans l'Univers et le Sujet, la Loi objective, l'Idée, l'Absolu. Sur cette base peu solide, M. Keyserling a édifié un échafaudage d'hypothèses très problématiques, reliées par des démonstrations insuffisantes, échafaudage qui ressemble, suivant sa propre expression, à un « château aérien », bâti dans le Rêve. D'ailleurs, bien qu'il espère avoir fait œuvre critique, il reconnaît lui-même qu'il s'est abandonné souvent à l'impulsion de sa riche fantaisie créatrice.

Quelle que puisse être dans ces théories la part de vérité, mieux vaut donc envisager ce livre d'un point de vue esthétique : un vaste système s'y déroule harmonieusement, une de ces larges synthèses, de plus en plus rares aujourd'hui, qui ont assurément une portée philosophique très haute, et qui exigent de la part de l'auteur, non seulement un effort considérable dont il faut lui savoir gré, mais une puissance d'invention et de construction qu'il convient d'admirer sans réserves.

Ethische Grundfragen, par G. Störring, 1 vol. in-8 de VII-325 p., Leipzig, Engelmann, 1906. — L'Ethique est-elle possible? Quel est son principe? Tels sont les « problèmes fondamentaux » que veut résoudre M. Störring. Justifier, contre les objections des sceptiques, les tentatives faites pour constituer une morale; discuter, avec les représentants des principales écoles philosophiques, la définition de la moralité, tel est son double but. Dans les deux parties de son ouvrage, l'exposé des doctrines tient une grande place, mais n'apporte rien de nouveau; sauf pour Stirner, dont il s'efforce de « systématiser » les idées, M. Störring se borne à résumer, sans modifier leur plan, les principaux ouvrages des moralistes. Seule, la classification des systèmes de morale contemporains présente quelque originalité. L'auteur distingue des morales métaphysiques (Schopenhauer, Hartmann) et des morales non métaphysiques. Parmi ces dernières, les unes proposent pour but à notre volonté soit le développement de certaines fonctions psychologiques, la sensibilité par exemple (morale eudémoniste de Mill ou de Spencer) ou l'activité (morale « énergistique » de Paulsen), soit le développement de notre personnalité tout entière (Lipps), soit la réalisation de certains effets de nos fonctions psychologiques : production artistique, scientifique, progrès de la civilisation (Wundt). L'Ethique de M. Störring lui-même serait, si nous comprenons bien les formules singulièrement compliquées qui la résument, une espèce de synthèse des différents systèmes contemporains. La moralité comporte des degrés. L'Éthique eudémoniste et l'Éthique « énergistique » signalent les formes inférieures du bien : il est moralement bon de déployer son activité et d'y trouver plaisir; de même, il est moralement bon — comme l'indique

Wundt — de travailler au progrès de l'activité et du bonheur humains. A la condition toutefois que ce culte de l'énergie et ce goût du bonheur ne fassent pas obstacle à la poursuite de fins morales plus hautes. La volonté morale peut, en effet, s'élever au-dessus de ce premier degré par un effort de réflexion : au lieu de prendre pour fin le progrès de l'humanité, elle peut prendre pour fin l'intention d'y travailler; la volonté morale devient, pour ainsi dire, fin en soi : dès lors, le respect de la personnalité humaine en soi et en autrui, le respect de la loi morale caractérisent sa conduite; c'est cette forme supérieure de la moralité que décrit, depuis Kant jusqu'à Lipps, l' « Éthique de la personnalité ». Dans cette synthèse on voit que M. Störring donne à la morale kantienne le rôle le plus important. Mais, outre que l'idée de cette synthèse est peu kantienne, la méthode de notre auteur est très différente de celle de Kant : pour défendre l'Éthique contre les attaques sceptiques, il a grande confiance dans les recherches positives des psychologues et des sociologues : il essaie de montrer que, si nos jugements moraux varient, leurs variations ne sont pas capricieuses, mais obéissent à des lois, et qu'ils ne varient pas si nos fonctions psychiques ne subissent pas de graves altérations. Cette dernière partie de l'ouvrage n'est peut-être pas la plus subtile, mais elle n'est ni la moins intéressante ni la moins solide.

Die Ethik Pascals, par Karl Bornhausen, 1 vol. in-8 de 171 p., Giessen, Ricker-Töpelmann, 1907. — La publication de M. Bornhausen forme le second cahier d'une collection d'*Études pour l'histoire du protestantisme moderne*, dirigée par MM. Heinrich Hoffmann et Léopold Zcharnack. L'auteur est bien au courant de la littérature du sujet; il analyse avec beaucoup de sagacité et beaucoup d'objectivité les différents éléments qui entrent dans les conceptions éthico-religieuses de Pascal, depuis l'attachement à la tradition de l'Église, à l'intervention miraculeuse de Dieu, jusqu'au souci tout moderne de l'individu et de la science : Pascal est le premier *catholique de réforme* et il réussit à opérer une synthèse religieuse de l'ancien et du nouveau, de l'augustinianisme ou du mysticisme et de l'individualisme; à ce titre il est un des précurseurs de l'apologétique contemporaine. Il convient surtout de signaler, dans le livre de M. Bornhausen, l'étude très fine des divers opuscules de Pascal qui se trouve aux premiers chapitres; les réflexions de l'auteur sur la date et pour l'interprétation de quelques-uns, comme l'écrit *Sur la Conversion du pécheur* et la *Prière pour le bon usage des maladies*, méritent d'être prises en sérieuse considération.

G. W. v. Leibnitz philosophische Werke, 4 vol. in-8 de 374, 582, 590 + 120, 553 p., de la Philosophische Bibliothek, Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1906. — Le premier volume contient la traduction allemande des écrits concernant : 1° la Logique et la Méthodologie (en particulier une traduction du De Cognitione, Veritate et Ideis); — 2° la Mathématique (en particulier une lettre à Varignon du 2 février 1762); — 3° la Phoronomie et la Dynamique (en particulier des lettres de Leibnitz à Clarke et le Specimen dynamicum); — 4° la Métaphysique (en particulier le dialogue entre Ariste et Philarète sur la philosophie de Malebranche, publié par Gerhardt au tome VI, pp. 579 et 599 — et les remarques de Leibnitz sur l'Éthique de Spinoza, publiées par Gerhardt au tome I, p. 139-50).

Le second volume comprend la traduction des écrits sur : la Métaphysique (en particulier une lettre de Leibnitz à Varignon sur le principe de continuité dont le texte exact est donné pour la première fois à la page 556 du présent volume; — le Discours de Métaphysique; — le Nouveau Système de la Nature et de la Communication des Substances, — des extraits de la correspondance entre Leibnitz et De Volder; — la Monadologie); — 2° la Morale et la philosophie du droit.

La traduction des écrits contenus dans ces deux premiers volumes est due à M. le Dr Arthur Buchenau. Nous l'avons vérifiée en ce qui regarde le Discours de Métaphysique et la Monadologie. Elle est, à quelques détails près, très satisfaisante, quoiqu'elle ne conserve pas suffisamment à beaucoup de formules leibniziennes leur concision expressive (surtout dans la Monadologie). — Dans ces deux volumes, il y a quatre introductions du Dr Cassirer : la première concerne les écrits logiques et mathématiques, la seconde la Phoronomie et la Dynamique, la troisième les écrits sur la biologie, la quatrième la doctrine des monades.

Nous ne croyons pas utile de nous arrêter longuement sur ces introductions où M. Cassirer a mis la substance de son grand travail sur Leibnitz. Ces introductions, riches à la fois en indications précises et en aperçus, sont écrites dans une langue vigoureuse et nette, plus claire, à notre sens, que ne l'est, dans beaucoup d'endroits, la langue du système de Leibnitz. Composées pour une publication destinée

à faire mieux connaître en Allemagne le système de Leibnitz, ces introductions ont le grand mérite de mettre en lumière, non pas seulement, suivant la méthode de certains interprètes récents de Leibnitz, un aspect unique du système, considéré comme essentiel, mais bien (autant que cela est permis en si peu de pages) le système tout entier, dans sa complexité, dans son détail même et dans son unité. La première de ces introductions doit être tout spécialement notée.

Le tome troisième comprend la traduction des Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain avec une préface sur la vie de Leibnitz, sur le contenu et la signification des Nouveaux Essais, et des notes explicatives par M. Schaarschmidt. La traduction est bonne. Le résumé des Nouveaux Essais, suffisamment précis, renferme des remarques pénétrantes. Dans la conclusion (voyez surtout p. XLVI-XLVIII) le sens des Nouveaux Essais est dégagé assez nettement et leur place dans l'histoire de la philosophie très bien marquée. C'est avec grande raison, selon nous, que M. Schaarschmidt insiste dans cette préface sur le « Dogmatismus des Vernunft » de Leibnitz. Tout en reconnaissant que, dans une certaine mesure, Leibnitz prépare Kant, il dégage assez heureusement les différences essentielles. — Les éclaircissements publiés à la fin du volume sont précieux.

Le tome IV (553 p. in-8) contient une bonne traduction de la Théodicée par M. J.-H. von Kirchmann.

Schopenhauer und Nietzsche, par Georg Simmel, 1 vol. in-8 de XII-263 p., Leipzig, Duncker et Humblot, 1907. — Les huit conférences qui constituent ce livre ne sont pas, l'auteur s'en défend, un exposé intégral, ni même un résumé des idées des deux philosophes dont l'ouvrage porte le nom. Schopenhauer et Nietzsche ont touché à tous les sujets, chacun avec son tempérament; ils ont énoncé, sur une foule de points secondaires, des affirmations piquantes ou violentes qui, en vertu même de leur caractère paradoxal, ont retenu la critique au point de passer, aux yeux de quelques-uns, pour l'essentiel de leur doctrine. M. Simmel laisse systématiquement de côté les polémiques accessoires, les morceaux de bravoure qui lui semblent ne pouvoir servir à caractériser ses auteurs, et se borne à l'examen d'un petit nombre de thèses fondamentales : la métaphysique de la volonté, le pessimisme, la métaphysique de l'art, l'ascétisme libérateur chez Schopenhauer; — les valeurs humaines, la décadence, la morale du surhomme chez Nietzsche. Et, à vrai dire, il a si bien suivi son dessein, dans ce livre vierge de tout emprunt direct aux textes, de toute référence, de toute distinction entre les ouvrages et les périodes, de toute allusion aux caractères, que ce livre nous apporte bien moins une étude historique qu'une série de méditations personnelles à M. Simmel à l'occasion de Schopenhauer et de Nietzsche. Aussi bien les réflexions de M. Simmel sont-elles toujours d'un esprit très alerte et ingénieux, on ne s'ennuie pas en sa compagnie, et l'on éprouverait plus de plaisir encore à le suivre si la pensée n'était parfois plus fine que forte, plus dispersée qu'organique, et si, surtout, l'on n'était rebuté par l'obscurité, disons-le franchement même, par le pédantisme de la forme.

M. Simmel se défend également d'établir un parallèle entre Schopenhauer et Nietzsche. Plus les personnalités sont fortes, pense-t-il, plus il est artificiel de les comparer. Et cependant, ce livre ne se justifierait pas s'il ne procédait d'une intention plus ou moins expresse de rapprocher les deux philosophes. Sinon, pourquoi le titre? Aussi M. Simmel ne peut-il s'empêcher de comparer et, si ce rapprochement n'occupe pas tout le livre, il en est peut-être la partie la plus intéressante. Schopenhauer et Nietzsche sont des penseurs de même famille, en ce sens que leur point de départ est commun : la négation de l'être absolu comme fin, comme valeur. Tous deux prennent violemment le contre-pied de la morale chrétienne, qui invite l'homme à s'attacher à la poursuite d'un bien absolu. Mais leur solution diffère radicalement. C'est qu'entre les deux Darwin a passé. Pour Schopenhauer, la volonté ne trouve rien qui la satisfasse hors d'elle-même ni en elle-même; elle ne trouve donc sa libération que dans le renoncement absolu à l'être. Nietzsche a senti, au contraire, ce qu'il y a de « solennel » dans la vie, le sens que peut prêter, à tout degré de l'existence humaine, la réalisation d'une vie plus intense et plus magnifique. Le fond de son amertume est un « immense optimisme », tandis que l'amertume de Schopenhauer est pessimisme radical, pis encore, ennui profond et sans remède. Logiquement, Schopenhauer aurait dû conclure à la légitimité de la démocratie, à la monotone et triviale démocratie, toutes les volontés d'être et de jouir étant égales dans leur origine; plus conséquent avec lui-même, Nietzsche préconise le droit à l'être de celui qui réellement, par son propre effort, est plus et mieux que

celui qui subit la vie. Enfin, la conclusion logique du schopenhauerianisme était l'eudémonisme, car, si la recherche de l'absolu est dénuée de sens, le plaisir et la douleur, du moins, conservent, pour celui qui jouit ou souffre, une valeur relative; Nietzsche, au contraire, est fondé à nier l'importance du plaisir, à vanter la fécondité de l'épreuve, à justifier la souffrance par les valeurs plus hautes qu'elle engendre. On s'explique ainsi que la sympathie du lecteur moderne de moyenne culture aille d'instinct à Nietzsche, chez qui il trouve, sous l'impitoyable critique des valeurs traditionnelles, l'ivresse contagieuse de la joie de vivre. Au contraire, des deux penseurs, c'est en Schopenhauer seul que les philosophes reconnaissent un des leurs; lui seul a conçu et tenté de résoudre dans sa plus intime profondeur le problème de l'être. Il manque, en somme, à Nietzsche une métaphysique. Car la théorie même de l'« éternel retour », la seule qui s'élève au-dessus de la morale empirique et de la critique des valeurs, n'a elle-même qu'une signification symbolique et morale : nous devons vivre comme s'il devait y avoir un retour éternel du moment présent. Cette théorie n'a d'autre objet que de concilier pratiquement les tendances contradictoires du cœur humain, le besoin de s'attacher à des objets concrets et définis et celui de poursuivre des fins infinies; elle donne une portée tragique à la responsabilité de l'homme dont les actes sont perpétués par un éternel recommencement. La pensée de cet « immoraliste » est infiniment plus préoccupée de moralité que celle de Schopenhauer.

Au fond, — et M. Simmel l'a signalé avec force, — l'antagonisme est irréductible entre ces deux ironistes, dont l'un peut sembler, à plus d'un égard, l'héritier de l'autre. L'impératif nietzschéen se ramène, en définitive, à cette formule : il faut que la vie soit, car l'idéal du surhomme peut bien dépasser la vulgarité des codes autoritaires et des vertus d'obéissance, il n'est pas transcendant à la vie, il est la vie même élevée au sublime. L'impératif de la morale de Schopenhauer est celui du pessimisme; il est la condamnation de la vie. Entre des termes aussi distants, il est vain de chercher une conciliation théorique. La conciliation s'opère dans la vie même, tour à tour joie de vivre et désespoir de vivre.

Schopenhauer, *neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens*, par Ed. Grisebach. 1 vol. in-12 de vi-145 p., Berlin, Ernst Hofman et Cie, 1905. — On devait déjà à M. Grisebach une excellente biographie de Schopenhauer, si riche déjà en documents précis qu'on pouvait douter qu'il fût possible d'y ajouter beaucoup. De fait, les « contributions » à la vie du philosophe qu'apporte le présent ouvrage ne nous apprennent rien que nous ne sachions déjà sur l'homme et sur son œuvre. C'est moins à Schopenhauer qu'à son entourage, à sa mère, à sa sœur, à ses correspondants, à ses amis, que sont relatifs les principaux documents retrouvés ou simplement réunis par M. Grisebach. Parmi ceux qui concernent Schopenhauer, nous relevons avec intérêt un portrait humoristique assez bien tourné, dû à la plume du médecin viennois H. Rollet; une lettre (1845) à un correspondant de Bonn, dans laquelle Schopenhauer désigne les livres de la bibliothèque de W. Schlegel qu'il désire acquérir, pour la plupart relatifs aux littératures asiatiques.

La seconde partie du livre est purement bibliographique. On y trouve le catalogue complet des ouvrages de Schopenhauer : éditions originales, traductions, rééditions, éditions posthumes de manuscrits; c'est une collection commode de titres d'ailleurs connus. Enfin, sous le titre de *Schopenhauer-Litteratur*, M. Grisebach dresse le catalogue des ouvrages relatifs à Schopenhauer, cités par lui ou lui ayant appartenu, et que M. Grisebach possède dans sa propre bibliothèque. Ce n'est donc point, si riche que soit la bibliothèque de ce dévot du schopenhauerianisme, une bibliographie complète que nous avons sous les yeux, et il serait souhaitable que M. Grisebach dressât cette bibliographie intégrale : nul mieux que lui n'est qualifié pour la mener à bonne fin.

An Outline of the Idealistic Construction of Experience, par J.-B. Baillie, 1 vol. in-8 de 344 p. Londres, Macmillan, 1906. — Déjà connu par un bon exposé de la *Logique* de Hegel, M. Baillie tente aujourd'hui de refaire, à titre personnel, *la Phénoménologie de l'Esprit*. En opposition avec les philosophies dualistes, empirisme ou kantisme, et encore avec les prétentions du pragmatisme contemporain, il veut établir que « chaque phase de l'expérience incarne d'une manière particulière un seul et même principe spirituel qui les anime toutes ». Il insiste sur l'universalité absolue de l'expérience qui, au sens large, englobe toutes les formes de connaissance et toutes les formes d'existence, mais présente à chacune de ses étapes progressives des caractères propres et comporte un mode de probation ou de justification particulier. Expérience sensible, perceptive, conceptuelle, conscience réfléchie de soi, sphère de la

raison ou sphère scientifique, sphère de l'esprit fini ou expérience morale, sphère de l'esprit absolu ou expérience religieuse, tels sont les mouvements successifs de cette reconstruction et les principaux chapitres du livre. L'effort de l'auteur consiste à montrer que chacune de ces phases est « reliée avec celles qui la précèdent et avec le tout, en ce qu'elle réalise l'universel principe à un degré supérieur »; l'objectivité véritable, la vérité et la réalité consistent et trouvent leur preuve dans l'ordre même du développement constructif, dans la nécessité de passer de la phase inférieure à la phase supérieure comme si celle-là tendait à celle-ci et avait en elle sa fin, tandis que celle-ci à son tour enveloppe celle-là, l'achève et lui donne sa signification. La vérité ne saurait consister dans l'accord d'un sujet et d'un objet extérieurs l'un à l'autre, pas plus que résulter de l'addition ou de la fusion d'éléments divers dans la conscience : il n'y a rencontre, opposition, donc possibilité d'unification qu'entre éléments de même nature, qui dès l'abord et virtuellement tendaient à l'unité. « Si une diversité est sentie entre éléments, c'est que l'unité n'y existe pas, et pourtant coexiste avec ces éléments dans l'expérience totale » : alors seulement il y a problème à résoudre. « La caractéristique de l'unité est de n'être pas arbitrairement réalisée : elle contrôle tout ce dont elle prend la place »; d'une certaine manière, elle préexistait au changement même qui la réalise, comme la condition qui l'a déterminée en telle direction et non en telle autre. « C'est l'influence contraignante de l'idéal qui force à accepter comme valable tel acte ou telle forme donnée de connaissance. La nécessité réside au cours de la connaissance elle-même » (p. 89).

Il ne saurait être question ni de suivre les divers moments de cette construction ni de la discuter. Elle est, en tout cas, un témoignage intéressant de la vitalité en Angleterre de l'école religieuse et de l'influence de Green. M. Baillie déclare dans sa préface que l'on peut reprocher à Green de manquer parfois de rigueur dans la déduction logique : on s'étonnera d'autant moins qu'on puisse lui faire le même reproche à lui-même qu'il a entrepris d'esquisser en 300 pages l'évolution totale de l'esprit. Par exemple, dans sa théorie de l'expérience sensible, il nous semble bien qu'il prend le mot *universel* tour à tour au sens d'universalité logique et au sens de totalité. Dire que la donnée immédiate d'un sens, caractérisée par les trois démonstratifs *ceci* (qualité), *là* (position, espace) et *maintenant* (date, temps), enveloppe l'universalité, parce qu'elle tient à la totalité des choses, ne s'explique pas complètement sans tout le reste et n'en est donc isolée qu'arbitrairement, c'est en un sens l'essentiel même de la thèse idéaliste : mais s'appuyer pour l'établir sur ce que les mêmes désignations *ceci*, *là* et *maintenant* pourraient s'appliquer à n'importe quelle donnée sensorielle, quelle qu'elle fût, c'est confondre deux ordres de considérations fort diverses, raisonner d'une manière un peu lâche, et favoriser les confusions ou les équivoques.

Dictionary of Philosophy and Psychology, par J.-M. Baldwin, vol. III, 1 vol. in-8 de xxiv-1192 p. New-York et Londres, Macmillan, 1905. — Nous avons indiqué en son temps le caractère et l'objet du Dictionnaire de Philosophie et Psychologie publié sous la direction de M. Baldwin. Le troisième volume, qui restait à paraître et que nous avons présentement, est consacré à la Bibliographie; il a été établi par M. Benjamin Rand, de l'Université Harvard. A cause de ses dimensions matérielles il a dû être divisé en deux parties : la première contient (pp. 1-542) la Bibliographie de l'Histoire de la Philosophie. Jusqu'à quel point elle est exhaustive, ou heureusement inspirée dans ses choix, c'est ce que l'usage seul peut montrer à la longue. Du premier abord il semble qu'elle ait été conçue et exécutée avec beaucoup de soin. Voici en quoi elle diffère de la bibliographie analogue que fournit l'*Ueberweg*. En premier lieu, comme il est ici naturel, le classement des philosophes est alphabétique, non chronologique; ensuite et surtout les travaux signalés sont souvent accompagnés de l'indication d'articles ou compte-rendus dont ils ont été l'objet dans différentes Revues : ce qui peut permettre, avec toutes les précautions à prendre en pareil cas, de se faire une première idée de ce qu'ils renferment ou de ce qu'ils valent. Comme dans l'*Ueberweg* on trouve relatées les premières et les principales éditions des œuvres des philosophes. La seconde partie (pp. 543-1192) contient la bibliographie, également très étendue, des diverses disciplines philosophiques : philosophie générale, logique, esthétique, philosophie de la religion, éthique, psychologie. Les subdivisions adoptées ne répondent pas pleinement à nos traditions françaises ou à nos habitudes de rigueur : il suffit sans doute qu'elles permettent de classer d'une façon pratique le plus grand nombre de renseignements bibliographiques utilisables. Tel quel, dans son ensemble, le Dictionnaire de

est un très précieux instrument il.

Fundamental Principle of s Philosophy, by Ellen Bliss A. B., Ph. D., professor of philo- n Mount Holyoke College, 1 vol. in-8 3 pp. New-York et Londres, Mac- 1906 (Cornell Studies in Philosophy, « L'objet de cette monographie, dit dans sa préface, est de faire une igneuse de la conception du prin- rème chez Fichte. » Dans les dif- écrits du philosophe, ce principe t sous des noms très divers : le idée du Moi, l'ordre moral du Dieu, l'Absolu, l'Être, la Lumière. sous ces vocables variés des idées es? En particulier y a-t-il eu de la e à la seconde période un chan- dans la manière de concevoir la du premier principe, et quel chan- ? Telle est la question qu'examine en Bliss Talbot.

un premier chapitre elle établit ion du système. Fichte, de son veu, a voulu dégager l'esprit de la de Kant. Où donc se trouvent nt les origines du problème que s'est posé : le rapport entre la nce humaine et l'unité idéale, son cessible? Visiblement dans la dis- établie par lui entre la matière orme de la connaissance. Mais e revient l'honneur d'avoir sur- le dualisme, d'avoir nettement et affirmé que l'apparente opposi- la matière et de la forme de onnaissance ne peut-être le dernier la philosophie, que l'objet et le oivent être *un* finalement. Leur peut être une nécessité de notre nce dans sa phénoménalité; leur aperception pure de Kant, le sujet qui dans l'intuition intellectuelle lui-même son propre objet) est à l'idéal et le fondement de la réa- cette conscience. Ainsi s'opère une luation de l'Idéal pur, négation chez Kant, devenu chez Fichte chose de positif.

la recherche du principe d'unifica- ichte se place au point de vue à celui du dogmatisme, au point de l'idéalisme (ce sont les deux ossibles en philosophie); et le fon- de l'idéalisme, c'est le Moi. Mais nt entend-il le Moi? Est-ce une rme, — le pur sujet? Est-ce l'unité orme et de la matière, du sujet 'objet? On peut hésiter : car on dans presque tous les ouvrages nte des textes qui autorisent les nterprétations. L'auteur, à bon droit, selon nous, et en dépit de Schelling qui fait de la Théorie de la Science un pur subjectivisme, opte pour la seconde, et justifie sa thèse par une analyse très approfondie et très pénétrante des principaux ouvrages de la première période (Principes de la Théorie de la Science, les deux Introductions, la Morale, le Fondement de notre Croyance à une Divine Providence, la Réponse juridique à l'accusation d'athéisme), analyse dans le détail de laquelle il nous est impossible d'entrer ici. Elle montre d'ailleurs dans le Moi conçu comme unité du sujet et de l'objet non pas une donnée — mais un Idéal, l'Idéal même de la conscience — celui que notre effort a pour tâche de réaliser, mais qui, étant un infini, demeure au fond inaccessible. Cependant cette idée du Moi n'est rien de transcendant, elle est immanente à notre conscience qui graduellement s'en approche, qui progressivement la réalise.

Miss Talbot passe ensuite à l'examen des œuvres de la seconde période. Quelques auteurs ont cru y apercevoir un abandon des principes qui avaient inspiré les ouvrages de la première période, un changement radical de point de vue. D'autres n'ont trouvé aucune différence entre la philosophie de la première et celle de la seconde période. La vérité se trouve peut-être entre les deux extrêmes. La différence existe, mais elle n'est pas capitale; et voici, suivant Miss Talbot, quelle serait peut-être la solution du problème.

L'Idée du Moi — le principe absolu de la première période — n'est pas simplement notre *Idéal*, un fait psychologique. Elle a, en elle-même et hors de nous, un principe de vie et de mouvement. Elle est une valeur absolue qui se réalise d'elle-même, et prend, en se réalisant, la forme du progrès du monde. Dieu devient ainsi la valeur suprême et le principe immanent du progrès. C'est l'ordre moral du monde — un *ordo ordinans*, un ordre qui n'est pas construit par nous, mais qui se construit en nous et par notre intermédiaire, et cet ordre qui est, pour nous et dans le temps, un devenir et un devoir, a, en soi-même et dans l'absolu, une existence éternelle et immuable.

Cette thèse que le premier principe doit être considéré au double point de vue de l' « en soi » et du « pour nous », Miss Talbot l'étaye fortement à l'aide des ouvrages de la seconde période; elle y rattache finement en particulier la distinction faite par Fichte à plusieurs reprises et en maints ouvrages entre

l'absolu et sa manifestation, Dieu et le Verbe, l'être et la présence (Daseyn), l'absolu et le savoir, la nécessité et la contingence, distinction que Fichte déclare expressément être le point de vue de notre conscience, mais se résoudre dans l'absolu en une unité essentielle. D'autre part Miss Talbot cite certains textes de la première période où cette vue apparaît déjà, en sorte que la différence entre les deux périodes apparait comme de moins en moins tranchée. Elle conclut que l'essence du premier principe de Fichte, c'est l'identification de l'idéal et du réel, du devoir et de sa réalisation ; elle combat la thèse qui prétend hypostasier l'Absolu de Fichte, en faire une substance.

Cette analyse désséchée ne peut,à aucun degré, donner l'idée du prix de ce petit livre. A tous ceux qui aiment la philosophie de Fichte nous conseillons simplement de le lire; ils verront à l'œuvre un esprit d'une pénétration rare, et ceux-là mêmes qui ont étudié de près les œuvres de Fichte s'instruiront. Eux qui en savent les secrètes et profondes difficultés, les subtilités parfois rebutantes, ils admireront avec quelle aisance l'auteur se meut dans ce labyrinthe, avec quelle sûreté elle manie, pour les besoins de sa discussion, les textes les plus obscurs, les moins connus, avec quelle probité elle cherche non seulement tous ceux qui sont favorables à sa thèse, mais encore tous ceux qui paraissent la contredire, et avec quelle clarté. Ils admireront enfin l'étendue de son érudition. Miss Talbot ne s'est pas bornée à apporter sa conception propre de la philosophie de Fichte; elle a étudié et discuté celle des principaux interprètes et de la même façon magistrale. Vaut-il la peine, en présence d'une œuvre si forte, d'indiquer une lacune? Peut-être, et à raison même de l'estime où on la tient. Une étude comparée des ouvrages de Schelling et de Fichte permet, croyons-nous, d'établir qu'à partir de 1801 toutes les œuvres de Fichte sont des œuvres de polémique, des répliques à Schelling; que la nouveauté du problème, que le changement de langage s'expliquent entièrement par là. Elle permet aussi de comprendre, ce qui d'ailleurs confirme la thèse de Miss Talbot, l'unité profonde de la philosophie de Fichte sous ses apparentes variations. Fichte dans la seconde période est bien demeuré fidèle à sa pensée primitive; c'est toujours la philosophie critique qu'il défend et qu'il prétend maintenir et restaurer en face de ce qu'il appelle le dogmatisme substantialiste de Schelling.

Elementi di Etica, par G. Vidari. (2e édition) 1 vol. in-16 de xvi-356 p., Milan, Hœpli, 1906. — Ce petit manuel n'est pas aussi impersonnel que la plupart de ses semblables. La Morale, pour M. Vidari, repose sur un postulat métaphysique, l'affirmation que la vie vaut la peine d'être vécue. Mais, ce postulat une fois admis, on peut apprécier la valeur des fins désirées, en fait, par les hommes: la morale peut donc se constituer comme une science inductive. Étudier, par une méthode positive, les faits de la vie morale, telle doit être sa première tâche. Et la seconde consisterait à tirer de cette science des mœurs une définition de l'idéal moral pour en déduire nos devoirs particuliers dans les diverses situations où nous place la vie. La première partie du livre est, par suite, consacrée aux « bases de l'Éthique » : « bases historico-sociologiques » et « bases psycho-sociologiques », en d'autres termes : étude des coutumes et étude de la volonté. L'étude des coutumes, qui s'inspire largement de l'Éthique de Wundt, est plus intéressante que l'étude, assez banale, de la volonté. L'auteur montre comment la coutume, religieuse à l'origine, perd peu à peu son caractère primitif, mais conserve la nature impérative et coercitive qu'elle lui devait. Soit, par exemple, une des coutumes qui répondent à des besoins individuels : la maison abrite d'abord non-seulement l'homme mais ses dieux; d'où vient la croyance à l'inviolabilité de la propriété, qui subsiste même lorsque la maison n'est plus un temple. M. Vidari étudie de la même façon les coutumes relatives à la famille, à la société, à l'État. Partout, il découvre des applications de la loi de Wundt sur « l'hétérogenèse des fins » : des coutumes sans valeur morale au début finissent par en acquérir; des coutumes religieuses au début finissent par se laïciser. Partout, il découvre aussi que la moralité réside dans l'intime union des membres d'une même société, et que cette union, jadis obtenue par la contrainte, se réalise de plus en plus par la liberté. Cette dernière idée lui sert, dans sa seconde partie, à définir l'idéal moral : solidarité et liberté, tels sont les deux termes qui l'expriment. Leur apparente opposition explique celle des doctrines morales, dont les unes sont individualistes et les autres hostiles à l'individualisme, dont les unes se réclament de la raison et les autres du sentiment. Mais la solidarité et la liberté ne sont qu'en apparence antithétiques; la personne humaine, individuelle par les manifestations de son activité, universelle par les

tendances de sa raison, opère la synthèse de ces deux éléments. Et cette synthèse serait opérée, dans la société, par la justice : non par la « justice juridique », mais par une justice idéale qui assure l'épanouissement de la personnalité. La fin de l'ouvrage est destinée à chercher dans le détail des applications de ces principes généraux.

Nous aurions à discuter un grand nombre des affirmations contenues dans ce livre. La documentation sociologique n'est pas toujours très sûre (a-t-on le droit, par exemple, de dire que la différenciation sociale ne commence pas avant l'âge de l'agriculture?). Nous nous demandons, en outre, si l'affirmation que la vie vaut la peine d'être vécue est l'unique postulat de l'Éthique : suffit-elle pour fonder la distinction des bonnes et des mauvaises actions? suffit-elle pour transformer en idéal moral, en devoir, une fin désirée en fait, une tendance? Il n'en est pas moins vrai que l'Éthique de M. Vidari représente un sérieux effort pour concilier les exigences de la morale métaphysique avec celles de la morale scientifique.

Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, par Benedetto Croce. 1 vol. in-8 de xvii-274 p., Bari, Laterza, 1907. — On devait déjà à M. Croce une traduction en italien de l'*Encyclopédie* de Hegel; le présent ouvrage est une étude critique et philosophique qui, dans la pensée de l'auteur, complète son premier travail. Il s'applique à retrouver les raisons justificatives de la dialectique hegelienne, qu'il défend souvent avec beaucoup de pénétration contre les interprétations superficielles et extérieures, mais dont il dénonce pourtant les applications factices et erronées. Le départ ainsi opéré entre ce qui est « vivant » et ce qui est « mort » dans la philosophie de Hegel dépend de vues personnelles, qui ne sont pas toujours suffisamment objectives ou qui n'apparaissent pas toujours avec une clarté suffisante. Cependant cet effort de revision critique du hegelianisme ne manque pas d'intérêt; il rappelle que cette grande doctrine mérite de susciter autre chose que des adhésions passives ou des répugnances dédaigneuses; expliquée et épurée, elle répond à des tendances essentielles de la pensée contemporaine, qui en face d'elle, ne peut, selon M. Croce, que répéter le vers du poète : *Nec tecum vivere possum, nec sine te.* — On trouvera à la fin de l'ouvrage un essai de bibliographie hegelienne qui, sans être tout à fait complet, est extrêmement abondant, très précis et bien ordonné.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Voprossy Filosofi i Psikhologhi, 1906. — Les *Voprossy* consacrent un numéro spécial au prince Troubetskoy (23 juill. 1862-29 sept. 1905), professeur de philosophie grecque et recteur de l'Université de Moscou, étudiant en lui non seulement le penseur, mais l'homme d'action et le défenseur du peuple russe. Il y eut un Troubetskoy parmi les décembristes qui tentèrent, en 1828, d'obtenir une constitution libérale à la faveur d'un coup d'État; et les poètes, entre tous Nékrassov, surent glorifier le courage dans l'exil du prince et de la princesse Troubétska. En suivant leur exemple, le philosophe observait une tradition de famille. Ses amis, ses élèves, le représentent doué d'une âme généreuse, sensible et croyante, porté à l'action par une foi presque religieuse dont l'ardeur le consuma. Il est mort à peine âgé de quarante-trois ans, laissant son œuvre inachevée.

L. Lopatine consacre à l'analyse de ses travaux un article d'une centaine de pages qui semble traduire fidèlement les caractères de cette pensée en voie de progrès. A part ses deux thèses, la *Métaphysique dans la Grèce ancienne* et la *Doctrine du Logos*, il n'a publié que des articles dans les *Voprossy*, dont deux seulement, sur la *Nature de la conscience* et les *Fondements de l'Idéalisme*, donnent l'exposé systématique de sa pensée. Il avait subi à la fois l'influence de Kant et celle des mystiques — que l'on retrouve partout en Russie : dans l'œuvre de V. Soloviév, de Khomiakov, de Tolstoï. Il s'applique d'abord, dans les deux articles que nous avons cités, à montrer que la pensée ne peut affirmer la réalité : c'est un acte de foi qui nous la donne, mais cette foi a un mérite particulier. Elle opère sur la conscience une sorte d'hypostase qui la fait sortir métaphysiquement hors d'elle-même et la met en relation directe avec le monde extérieur sans toutefois que nous le connaissions en lui-même.

Par une suite du même raisonnement on découvre que la conscience individuelle suppose, comme condition de son existence, une conscience collective, et cette conscience collective, tout à fait différente en nature du monde inanimé, suppose à l'origine un être conscient. Si l'homme perçoit immédiatement la réalité des êtres avec lesquels il vit, par là il en est solidaire, et la moralité se fonde sur une communauté d'existence et plus encore sur une communauté de con-

science. L'absolu ne s'affirme que dans son altruisme, il enferme la possibilité du monde, et il s'affirme en le réalisant comme volonté parfaite. Cette réalisation de l'absolu, le prince Troubetskoy l'appelle idéalisme concret, et il distingue son système du dualisme, qui sépare Dieu et l'homme, et du panthéisme qui confond relatif et absolu. Il critique également l'empirisme, l'associationnisme anglais et l'idéalisme hégélien, et ce lui est une occasion de présenter à leur sujet des remarques ingénieuses.

Il convient de signaler un autre article, signé Mélioransky, et consacré également à l'exposé des idées fondamentales de cette philosophie.

Les études de philosophie générale occupent la moindre place dans les *Voprossy*. Sous le titre *Liberté et Immortalité*, le prince Eugène Troubetskoy, frère du philosophe, se borne à donner quelques indications générales, permettant de déduire l'idée d'immortalité de celle de liberté : ce n'est du reste qu'une leçon d'ouverture.

Dans une série d'articles inachevée encore, M. Lopatine étudie les *systèmes types de la Philosophie*. Il lui paraît que la diversité des systèmes philosophiques n'empêche pas certaines propositions d'être universellement admises : et au surplus, il en serait à grand'peine autrement, puisque les éléments des systèmes sont pris dans l'expérience interne ou externe de chacun. Lopatine n'aperçoit que cinq formes possibles de systèmes — et encore deux d'entre elles lui paraissent dénuées de toute valeur : l'hylozoïsme, qui a disparu, le dualisme qui ne répond pas au désir de la pensée de trouver l'unité; restent le matérialisme, l'agnosticisme et l'idéalisme. Ces trois systèmes peuvent être également bons : ce qui ne leur enlèverait rien de leur valeur théorique — n'admettons-nous pas que plusieurs explications peuvent rendre compte d'un phénomène physique? Cependant, après avoir fait cette très intéressante remarque, l'auteur passe à la critique du matérialisme, critique serrée et sérieuse, et il déclare son rôle fini. La suite des articles nous apportera sans doute la critique des autres systèmes.

M. Saminsky fournit des réfléxions intéressantes dans une étude sur les principes de l'arithmétique et la théorie des nombres. La thèse n'est peut-être pas très nouvelle, mais elle est clairement présentée, et avec solidité. L'idée de nombre ne peut nous venir sans la connaissance de la réalité — mais ce n'est là qu'une condition nécessaire et non suffisante; l'idée du nombre avec ses propriétés mathématiques ne peut être donnée que par la réflexion sur les données de l'expérience. En exposant que la vue d'un groupement d'objets distincts nous donne l'idée de nombre, Saminsky se demande quelle idée du nombre se font les sauvages qui n'ont pas de mot pour dire quatre ou cinq, quand il leur arrive de regarder, par exemple, leurs cinq doigts. Et il distingue une connaissance confuse et une connaissance claire du nombre : c'est la partie la moins claire d'un bon travail. Pourquoi n'avoir pas employé deux mots différents, nombre et pluralité par exemple?

Les études historiques absorbent la majeure partie des fascicules. Une très longue étude de M. Tchÿe, intitulée *Psychologie du criminel*, est consacrée à la biographie du comte Araktchéef, ministre de Paul Ier que sa fureur de réaction rendit fameux. Tchÿe, se plaçant au point de vue du criminologiste, relève avec minutie, et peut-être avec passion, les tares du ministre réactionnaire.

Dans un autre article, la *Psychologie de nos saints*, M. Tchÿe ajoute, comme il le dit lui-même, un chapitre « au beau livre du psychologue connu Henry Joly ». Il paraît que le nombre des saints n'a pas été très considérable en Russie : peu de martyrs et presque pas de saintes. La lecture de l'article fait regretter que les historiens du mysticisme lisent peu les écrivains russes.

M. Golytski-Tsvirko établit, de la loi de Weber-Fechner sur le rapport de l'excitation à l'impression, une formule qui, « introduisant un certain élément d'indetermination en psychologie, éclaire d'un nouveau jour la liberté de la volonté ». Et, en effet, dit-il, à une impression donnée peuvent correspondre une infinité de sensations, car la formule mathématique ne donne que les limites au delà desquelles change la sensation. La formule de M. Golytski permet d'exprimer la réceptivité particulière de chaque sujet.

Signalons des études consciencieuses sur les *Idées morales de Shaftesbury*, chapitres d'un livre à paraître de M. Vinogradof, de M. Markovnikov sur la théorie de l'histoire — analyse des travaux les plus récents sur la philosophie de l'histoire —, de M. Ziénkovsky sur un livre récent de Nétchaev, consacré à l'association des idées, des notes biographiques de M. Tikhomviev sur Ed. von Hartmann.

Pour la psychologie, il faut mentionner les observations de M. Erikson sur la *Psychologie des araignées*, le développement de

leur sensibilité et de leur intelligence : l'auteur n'a pas eu l'occasion d'étudier leur vie affective. Il présente très modestement le résultat de ses recherches. Il a pu constater des cas où se manifestait la spontanéité de l'intelligence. Mais il reconnait du reste que la sociabilité des arachnides est nulle et leur développement intellectuel très inférieur, en général, et très inégal suivant les espèces.

M. Kotliarevsky, dans un article intitulé *Politique et Civilisation*, présente des observations sages et mesurées sur la valeur intrinsèque des principes de nos institutions. Liberté, égalité, suffrage universel, ces idées supposent, pour être efficacement réalisées, un certain niveau de culture; elles ne sont pas des buts par elles-mêmes. On voit sans peine que de telles discussions empruntent leur principal intérêt aux difficultés au milieu desquelles la Russie contemporaine se débat.

M. Chaïkévitch commence une étude sur la psychologie du mouvement émancipateur, il note l'excitation nerveuse d'une population en temps ordinaire sujette aux maladies nerveuses, l'oubli rapide et complet des événements les plus graves : le désastre de Tsouzima est oublié presqu'aussitôt après avoir été annoncé, la journée sanglante du 9/22 janvier ne laisse pas de traces apparentes dans la mémoire du peuple : les impressions se chassent l'une l'autre. Les sentiments moraux sont bouleversés : des gens modérés et honnêtes louent avec joie les crimes politiques; des craintes inexplicables saisissent la population — pareil phénomène ne fut-il pas remarqué lors de la révolution française et ne donna-t-il pas son nom à l'une des grandes années de cette période? La liberté de la parole et de la presse n'est pas comprise par ceux qui la réclament avec le plus d'ardeur : ils n'y voient, faute d'éducation, que la liberté de l'injure. La littérature et la musique populaires de circonstance sont de valeur nulle. M. Chaïkévitch parle de ces manifestations sans parti-pris et ne ménage pas à ses amis politiques — les cadets — des critiques parfois sévères.

Dans la leçon d'ouverture d'un cours sur la philosophie sociale, intitulée *Derrière le drapeau de l'Université*, M. Boulgakov réclame un enseignement guidé par des idées générales, rattaché à une philosophie, mis en relation avec l'encyclopédie des connaissances. L'unité de l'*Université*, dit-il, doit résider non dans les locaux, mais dans les esprits. La discipline positiviste a nui à ces tendances : le spécialiste, confiné dans son domaine, s'est déclaré satisfait du champ étroit de ses études, lorsqu'il a appris que les problèmes philosophiques ne comportaient pas de solutions.

Leçon d'ouverture aussi que l'article de M. Kistiakovsky sur *le gouvernement juridique et le gouvernement socialiste*. Le droit existe-t-il sous un régime d'autocratie comme le régime russe? L'auteur n'hésite pas à dire que non, et il n'a pas grand'peine à démontrer que la doctrine de Hobbes est incompatible avec toute conception du droit basée sur la dignité et la solidarité humaines. Il s'applique à montrer ensuite, pour répondre à des critiques verbales que formulent tels auteurs marxistes, que le gouvernement socialiste sera juridique comme le sont les états constitutionnels : ceux-ci contiennent le germe de celui-là. Et il reprend les idées de Menger sur le système du droit civil en régime socialiste : le droit au travail, le droit de recevoir la pleine valeur de son travail... devenant des droits constitutionnels, de simples droits privés qu'ils étaient; en d'autres termes l'État assurant lui-même la réalisation de ces droits, au lieu d'en laisser le soin aux conventions particulières et aux nécessités de l'individu et du moment. Il ne faut voir là, du reste, que l'expression juridique d'une pensée à chaque instant exprimée en économie sociale, sur l'appropriation collective des moyens de production. Mais la formule était malaisée à donner. Et M. Kistiakovsky recommande à la jeunesse russe d'étudier avec le plus grand soin les formes juridiques des gouvernements, afin de trouver la règle de droit qu'expriment les nouvelles idées économiques.

C'est dans une forme oratoire également qu'est écrite la dissertation de M. Berdaev sur le *socialisme considéré comme religion*. Il admet la justice d'une autre répartition des richesses, et ce n'est pas à cette partie du socialisme qu'il en veut. C'est à sa tendance philosophique ou religieuse. Sous la forme actuelle du socialisme marxiste, cette doctrine tend à créer une religion. Or, en tant que l'évolution sociale est considérée comme nécessaire, la religion qu'elle fonde s'appuie non pas sur les sentiments de solidarité, de justice, mais sur le développement matériel du monde : elle n'est donc pas morale. En tant qu'elle annonce le règne de la justice, la Jérusalem terrestre, elle rattache l'idéal de l'humanité à des biens matériels; en tant qu'elle voit la vraie humanité dans le prolétariat, elle nie l'aristocratie du talent. Cette doctrine qui adresse tant de reproches aux bourgeois, aboutit

ainsi à donner aux prolétaires des âmes de bourgeois. Les rapports doivent être renversés : c'est la religion qui doit être la source du socialisme, lui assigner un idéal et une évolution.

Citons enfin l'essai de M. Novgorodtsev sur la *crise de la philosophie du droit*. Suite d'observations intéressantes et analyse suffisamment complète et claire des idées de Rousseau sur le contrat social.

La traduction, élégante et précise, donnée par M. M. Herrschensohn des *lettres philosophiques* de Tchaadaév contribuera à mettre en lumière ce penseur très peu connu, contemporain de Pouchkine et d'Alexandre Ier.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, r. de Mézières, 5, PARIS

Dernières Nouveautés :

ÉMILE BOURGEOIS et E. CLERMONT

Rome et Napoléon III (1849-1870)

Étude sur les origines et la chute du Second Empire

Un volume in-8 cavalier (23c×16c), broché . . . . . 7 fr. 50

VICTOR BÉRARD

La France et Guillaume II

Un volume in-18 jésus, broché. . . . . 3 fr. 50

Vicomte G. d'AVENEL

Prêtres, Soldats et Juges sous Richelieu

Un volume in-18 jésus de 380 pages, broché . . . . . 4 fr. »

ÉMILE BOUTMY

Études politiques

Un volume in-18 jésus, broché. . . . . 3 fr. 50

PAUL CROUZET

Pour et Contre le Baccalauréat

Compte rendu et Conclusions de l'Enquête de la *Revue Universitaire*

Un volume in-8 carré de 100 pages, broché. . . . . 1 fr. 50

ALBERT DEMANGEON

Dictionnaire-manuel-illustré de Géographie

Un volume in-18 jésus de 870 pages, avec cartes et figures, relié toile . . . . . 6 fr. »

Rappel :

Pages choisies de Jean-Jacques Rousseau

Avec une Introduction par S. ROCHEBLAVE

Un volume in-18 jésus de 420 pages, relié toile, 3 fr. 50; — broché. . . . . 3 fr. »

N. 3020.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

Vient de paraître

Stanford University Library JUN 21 1907

SPINOZA

ÉTHIQUE

TRADUCTION INÉDITE

du Comte HENRI de BOULAINVILLIERS (1658-1722)

publiée, avec une Introduction et des Notes, par

F. COLONNA D'ISTRIA

Professeur de philosophie au lycée Carnot.

Le Comte Henri de Boulainvilliers, un des esprits les plus curieux et les plus hardis du XVIIIe siècle, est le premier qui ait traduit l'*Éthique*. Sa traduction n'est pas seulement un document important pour l'histoire du Spinozisme en France. Malgré sa date et précisément à cause de cette date, elle peut aider à faire bien connaître l'œuvre de Spinoza. Car c'est un contemporain du philosophe, qui transporte dans notre langue la pensée de Spinoza, lui donne la forme la mieux adaptée, découvre les équivalents les plus heureux du texte qu'il traduit; et c'est aussi un disciple qui entre avec sympathie dans les nuances de la pensée de son maître.

En ce moment où toute traduction française de l'*Éthique* est introuvable, cette publication pourra rendre de grands services.

On a joint à la traduction un commentaire dont Boulainvilliers avait fait suivre certaines parties de l'*Éthique;* et l'on n'a rien négligé pour réaliser ce double but : mettre entre les mains de ceux qui étudient et aiment Spinoza une traduction exacte et vivante qui soit aussi un instrument de travail; et apporter une donnée nouvelle à l'histoire du Spinozisme.

Un volume in-8 carré, de 416 pages, broché. . . . . **7 fr. 50**

(Envoi franco, sur demande, du prospectus : ÉTHIQUE)

Précédemment parus :

La Nouvelle Monadologie, par CHARLES RENOUVIER et L. PRAT. Un vol. in-8 carré de 550 pages, broché. . . . . **12 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Prix Estrade-Delcros.

Les Derniers Entretiens de Ch. Renouvier, recueillis par L. PRAT. Un vol. in-18, broché. . . . . **2 fr. 50**

Les Systèmes socialistes et l'Évolution économique, par MAURICE BOURGUIN, professeur adjoint à la Faculté de droit de l'Université de Paris. Un vol. in-8 cavalier de 538 pages, *(2e édition revue et corrigée)*, broché . **10 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Prix Wolowski.

N° 599.

Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD.

15e Année, N° 4. Juillet 1907.

Stanford University Library

Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

SOMMAIRE

R. Jacob..... **Le matérialisme historique**..... 401-420

F. Mallieux... **La méthode des jurisconsultes** (*a suivre*)..... 421-469

E. Le Roy..... **Comment se pose le problème de Dieu** (*suite et fin*)..... 470-513

DISCUSSIONS

G. Lechalas... **Sur un détail des travaux de M. Claparède concernant le témoignage**..... 514-522

Ed. Claparède. **La capacité de bon témoignage**..... 523-525

QUESTIONS PRATIQUES

J. Wilbois.... **La pensée catholique en France au commencement du XXe siècle** (*suite et fin*)..... 526-558

Supplément : **Livres nouveaux. — Revues et Périodiques. — Thèses de doctorat.**

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. — Un an (6 numéros) : France, 12 fr.; Colonies et Union postale, 15 fr.

(Les abonnements partent du 15 janvier.)

Pour l'envoi de toute correspondance, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse: *Librairie Armand Colin, 5, rue de Mézières, Paris, 6e.*

BULLETIN

DE LA

Société française de Philosophie

Administrateur : M. XAVIER LÉON | *Secrétaire général :* M. André LALANDE

SEPTIÈME ANNÉE

Chaque année du **Bulletin de la Société française de Philosophie** comprend huit numéros, paraissant de Janvier à Août, à raison de un numéro par mois.

ABONNEMENT ANNUEL (du 1er janvier)

FRANCE, ALGÉRIE, TUNISIE..... 8 fr. | COLONIES ET UNION POSTALE.. 10 fr.

Le numéro : 1 fr. 50

La Première Année (1901), commencée en mai, s'est terminée en août; le prix de cette *première année* (*4 numéros*) est de 6 fr.

Les 2e, 3e, 4e, 5e et 6e années (1902 à 1906) sont en vente au prix de 12 fr. par année.

SOMMAIRES DES HUIT NUMÉROS DE LA SIXIÈME ANNÉE. — Janvier : Le développement des états mystiques chez Sainte Thérèse. — Février : De l'idée de vie chez Guyau. — Mars : Le contenu essentiel des principes de la thermodynamique. — Avril : La détermination du fait moral (thèse). — Mai : La détermination du fait moral (discussion). — Juin : L'évolution interne des états personnels et la constitution progressive du moi. — Juillet : La causalité en histoire. — Août : Vocabulaire philosophique (F et G).

BIBLIOTHÈQUE

du

Congrès international de Philosophie

4 VOLUMES IN-8° CORRESPONDANT AUX 4 SECTIONS DU CONGRÈS

I. **Philosophie générale et Métaphysique.** In-8° de 482 pages, br. 12 fr. 50

II. **Morale générale** : *La philosophie de la paix; les Sociétés d'enseignement populaire.* In-8° de 430 pages, broché. . . . . 12 fr. 50

III. **Logique et Histoire des Sciences.** In-8° de 690 pages, br. 25 fr. »

IV. **Histoire de la Philosophie.** In-8° de 530 pages, broché. . 12 fr. 50

LE MATÉRIALISME HISTORIQUE[1]

Chacune de nos leçons de morale implique le postulat que les principes moraux constituent des forces spirituelles qui tendent à modeler selon leurs exigences la conduite des hommes. Mais ce postulat, incontestable pour nous, ne l'est pas pour tous, et beaucoup de nos contemporains le rejettent. Parmi les négations auxquelles il se heurte il en est une qui s'impose à notre examen, parce que la doctrine collectiviste l'a rendue populaire : c'est la négation qu'il rencontre dans le matérialisme historique. Contre la tradition des moralistes, qui définissent l'homme comme un être foncièrement raisonnable dont il suffit de modifier les idées pour modifier les actes, les partisans du matérialisme historique affirment que l'être humain est essentiellement un organisme, un être qui a faim et soif, froid et chaud, qui a besoin de se nourrir, de se vêtir, de se loger, bref, qui subit un certain nombre de nécessités vitales et dépend à chaque moment de son existence des moyens propres à les satisfaire, c'est-à-dire des réalités économiques. Il suit de ce point de vue que le facteur économique, dont la complication va croissant à mesure que l'évolution avance, détermine d'une manière plus ou moins visible, mais réelle et décisive, toute action de l'homme, toute question qu'il se pose et tout principe où son esprit se fixe. En d'autres termes il faut dire, en prenant le contre-pied de l'idéalisme classique, que les conditions matérielles de l'existence sont les ressorts de l'histoire individuelle et sociale, les raisons profondes qui expliquent nos sentiments et nos idées, qui prêtent à ces idées et à ces sentiments la force apparente qu'ils possèdent et qui, avec eux ou sans eux, mènent le monde.

1. M. B. Jacob, l'éminent professeur à l'École normale de Sèvres, se propose de publier quelques conférences de morale qu'il a faites au cours de la présente année scolaire. Nous lui avons demandé pour nos lecteurs une de ses leçons où il essaie d'exposer et de discuter sous une forme accessible à ses élèves la thèse du matérialisme historique, sur laquelle se fondent aujourd'hui les deux doctrines de la lutte de classe et de l'antipatriotisme. — N. D. L. R.

Telle est la thèse que Marx et Engels ont soutenue avec force, s'ils l'ont plus d'une fois contredite par l'expression involontaire d'un sentiment opposé. Elle inspire les considérations historiques du livre de Marx sur le Capital, et c'est elle qu'Engels définit ainsi dans l'Anti-Dühring : « La structure économique de la société est toujours le fondement réel par lequel s'explique en dernière instance la superstructure des institutions juridiques et politiques et des conceptions religieuses, philosophiques et autres », ou, plus simplement : « nous expliquons la manière de penser des hommes d'une époque déterminée par leur manière de vivre, au lieu de vouloir expliquer, comme on l'a fait jusqu'ici, leur manière de vivre par leur manière de penser ». Pour emprunter un exemple au *Manifeste communiste* de Marx et d'Engels, l'individualisme philosophique du XVIIIe siècle, qu'on considère habituellement comme un pur produit de la raison raisonnante, fut simplement l'écho dans l'ordre de la pensée d'un individualisme économique qui déjà tendait à prévaloir : la liberté de conscience ne fit « que proclamer dans le domaine du savoir le règne de la libre concurrence ». Lorsque, déclarent les auteurs du *Manifeste*, « on parle d'idées qui révolutionnent une société entière, on énonce seulement le fait que, dans le sein de la vieille société, les éléments d'une société nouvelle se sont formés, et que la dissolution des vieilles idées marche de pair avec la dissolution des anciennes relations sociales ». Ainsi ce n'est pas parce que les hommes ont telle notion de la justice qu'ils organisent de telle manière les relations du capital et du travail, c'est parce les relations du capital et du travail se sont organisées d'une certaine manière que se produit une notion corrélative de la justice. Le monde idéal n'est qu'un effet et un reflet du monde économique.

On entend mieux le sens de cette théorie si on la rapproche d'une doctrine psychologique célèbre, celle de l'épiphénoménisme. D'après Maudsley, Huxley, Sergi et, aujourd'hui, d'après M. Le Dantec, la conscience est dans la vie de l'individu un surcroît accidentel, un aspect subjectif et accessoire, un éclairage de luxe, sans influence sur la constitution des choses et la marche des événements. Elle s'ajoute aux phénomènes corporels et notamment aux phénomènes cérébraux lorsque ceux-ci atteignent un certain degré de complication et d'intensité ; mais elle est un effet sans être une cause, elle traduit ce qui passe et ne le produit pas. Qu'on la suppose anéantie et si, dans cette hypothèse, le cerveau humain continue à être affecté par les

modifications nerveuses ordinaires, les hommes feront les mêmes gestes, prononceront les mêmes paroles, accompliront les mêmes actes qu'aujourd'hui : l'absence de l'épiphénomène conscient n'aura rien changé ni à la nature des phénomènes ni à l'ordre où ils se suivent. Pris à la rigueur, le matérialisme historique est l'épiphénoménisme même appliqué, non plus à la vie individuelle, mais à la vie sociale. Chez l'individu, disent les uns, c'est toujours l'état du corps qui détermine le fait de conscience et le projette comme son ombre, ce n'est jamais le fait de conscience qui suscite l'état corporel et s'y exprime. Dans la société, affirment les autres, c'est le phénomène économique qui produit et commande le phénomène juridique, politique, religieux, ce n'est pas le phénomène politique ou juridique ou religieux qui engendre et gouverne le phénomène économique. Selon les uns et les autres les formes élevées de la vie individuelle ou sociale ne sont que les signes d'un déterminisme matériel sur lequel elles n'ont pas d'action. Ni les premiers ni les seconds ne sont toujours fidèles à leur doctrine, tant elle contredit le sentiment naturel, et, de même que les partisans de l'épiphénoménisme agissent sans cesse comme s'ils croyaient à la causalité de la conscience, les adeptes du matérialisme historique écrivent et parlent, dans le feu de l'action, comme si les idées morales influaient sur les conditions économiques et qu'une certaine conception de la justice pût modifier, en se popularisant, toutes les relations sociales ; mais chaque fois qu'ils prennent conscience de leur pensée propre et la distinguent nettement de ce qu'ils appellent « l'idéologie bourgeoise », ils affirment que les réalités économiques constituent comme la substance active dont les autres phénomènes historiques ne sont que les manifestations superficielles. Demandons-nous donc ce que vaut cette affirmation en montrant d'abord ce qu'elle a de spécieux ou même de solide.

En premier lieu le matérialisme historique fournit une explication souvent très plausible des phénomènes politiques, des discussions et luttes de partis. Marx ne soutient pas une thèse invraisemblable lorsque, dans son opuscule sur le 18 brumaire de M. Louis Bonaparte, il ramène à une opposition d'intérêts l'antagonisme qui divisait en 1848 les deux partis royalistes de France. « Sous les Bourbons, dit-il, la grande propriété foncière avait gouverné avec ses prêtres et ses laquais ; sous les d'Orléans, la haute finance, la grande industrie, le gros commerce, c'est-à-dire le capital, avait gouverné avec sa suite d'avocats, de professeurs et de beaux parleurs. »

Légitimistes et orléanistes croyaient lutter pour des motifs idéaux, se dévouer à de grands principes théoriques incarnés dans les maisons royales que respectivement ils servaient : en réalité, ils se battaient pour deux groupes d'intérêts distincts, et, plus précisément, pour deux formes de propriété différentes, les uns pour la grande propriété foncière, les autres pour la grande propriété industrielle et commerciale. Que les deux classes, l'aristocratie et la bourgeoisie, aient édifié sur la base de leurs conditions d'existence et de leurs intérêts tout un ensemble approprié d'impressions, de sympathies, d'idées, de préjugés, Marx ne le nie pas, mais il refuse d'être dupe de l'idéologie et de la phraséologie des programmes et des manifestes, car de même, écrit-il, que « dans la vie privée, on distingue entre ce qu'un homme dit et pense de lui-même et ce qu'il est et fait réellement, on doit *a fortiori* distinguer, dans les luttes historiques, les phrases et les chimères des partis de leur organisme réel et de leurs intérêts matériels, leur imagination de leur réalité ». La réflexion que Marx applique aux partis légitimiste et orléaniste, il la juge également applicable au parti républicain. En 1848 la petite bourgeoisie était républicaine et pouvait croire que, contre l'égoïsme étroit des nobles et des bourgeois riches, elle défendait des principes désintéressés et soulevait sa pensée au-dessus de ses conditions matérielles de vie : elle ne se rendait pas compte qu'elle instituait dans le régime républicain les conditions particulières de son émancipation propre, qu'une illusion naturelle lui présentait comme les conditions générales du progrès de la société moderne. Et ce qui démontre que la petite bourgeoisie n'a aimé dans le régime républicain que les conditions qui, à première vue, favorisent le mieux son progrès, c'est qu'elle se détourne de la République chaque fois que celle-ci menace ou paraît menacer ses intérêts de classe. N'en faut-il pas conclure qu'en politique l'intérêt est tout, ou plutôt — car l'intérêt suppose un degré de réflexion, de conscience de soi, qu'on ne peut toujours attribuer aux groupes sociaux, — classes et sous-classes — que ce sont les conditions économiques de l'existence qui commandent les sentiments et les principes des hommes, déterminent leurs préférences pour telle ou telle forme de gouvernement, les rangent dans un parti de droite ou dans un parti de gauche?

La même méthode d'interprétation s'ajuste, nous dit Marx, aux phénomènes religieux. Considérons la religion en apparence la plus étrangère aux influences économiques, la religion chrétienne, il

semble que ce soit par les pures idées de grâce divine et de charité humaine qu'elle a conquis les multitudes et renouvelé la face du monde. Erreur! Le christanisme n'est pas une cause, mais un effet; il exprime et reflète les relations que la vie économique des sociétés anciennes avait imposées à leurs membres et les sentiments que ces relations avaient fait naître dans la plèbe opprimée. « Que le christianisme triomphât», écrit un interprète de Marx, « c'était le signe qu'une obscure conscience de masse avait pénétré dans les multitudes réduites en esclavage : celles-ci glorifièrent leur humilité impuissante par leur foi en un empereur des pauvres qui les émanciperait dans une autre vie ». La preuve que le christianisme reste entièrement subordonné dans son action apparente aux données de la vie économique et qu'il ne reçoit de ses éléments purement spirituels aucune efficacité positive, c'est que ses préceptes d'amour et ses protestations passionnées contre l'orgueil des riches ne parviennent pas à empêcher le servage, dont l'économie de l'époque a besoin. Le servage ne disparaît qu'à son heure et pour des raisons nullement religieuses, mais économiques; il disparaît dès que le régime de la production a fait assez de progrès pour qu'il ne puisse se passer de la libre concurrence des producteurs. La productivité supérieure qui appartient au travail libre en un âge de civilisation industrielle est la raison vraie qui, sous la belle apparence de motifs idéalistes, soulève contre l'esclavage des capitalistes d'ailleurs cupides, acharnés à exploiter les femmes et les enfants dans leurs manufactures et leurs usines. Le sentiment de la dignité humaine qu'on loue le spiritualisme chrétien d'avoir exalté chez ses disciples n'a donc jamais libéré les hommes d'une servitude réelle : son rôle a toujours été et reste encore celui d'un pur épiphénomène, impuissant par lui-même et qui, au moment où il semble remuer la terre, ne fait que masquer sous son influence fictive l'action profonde des conditions d'existence et des intérêts matériels qui l'ont suscité et qui le soutiennent. Selon la forte expression du Capital, la religion n'est qu'un « nuage » qui cache la réalité des rapports économiques.

On peut en dire autant de la morale proprement dite : l'idée que les hommes se font de leurs devoirs et de leurs droits terrestres dépend toujours de la nature du système économique où ils sont compris. Quand ce système varie, la morale varie dans la même mesure; selon qu'il est simple ou complexe, elle manifeste un caractère de simplicité ou de complication; s'il est stable, elle se conforme

à sa stabilité par un conservatisme aveugle, et s'il subit des transformations rapides, elle reproduit sa mobilité et son incertitude. L'avènement de l'industrie moderne nous offre un admirable exemple du renversement des idées morales que peut produire un changement radical du régime de la production. Au moyen âge, dit Engels, la vie du travailleur eut le caractère des époques patriarcales : tandis que l'isolement de la campagne entretenait chez les paysans un sentiment vrai de respect pour le seigneur, les ouvriers des villes obéissaient sans peine à leurs maîtres, patrons modestes dont l'atelier était organisé sur le type de la famille, et la fabrication, limitée dans ses débouchés, fixée dans ses méthodes, emprisonnée dans ses règles traditionnelles, perpétuait d'une génération à l'autre un sentiment unanime de résignation. Mais lorsque le mode de production vient à changer et que l'invention d'une technique nouvelle substitue au petit atelier d'autrefois le grand atelier moderne, cette révolution économique, en bouleversant dans la société toutes les relations d'homme à homme, provoque une révolution morale. A l'autorité affectueuse et paternelle de l'ancien petit patron succède l'orgueil ombrageux et despotique du grand patron capitaliste qui, ne distinguant plus les individus dans la multitude qui peine à son service, traite les hommes comme des choses et, selon l'expression de Pecqueur, laisse s'atrophier en lui « la portion expansive et charitable du cœur ». De là naît chez la classe possédante une morale très dure, toute économique, qui ne connaît qu'un mal, la pauvreté, qu'un bien, la richesse, qu'un devoir, le travail sans mesure, qu'une loi, la concurrence acharnée où l'on devance ses rivaux, fût-ce en les écrasant, et dont l'effet inévitable est une « fluctuation anarchique et fébrile » où sombrent toutes les institutions et toutes les vertus anciennes. Quant aux ouvriers, séparés du capitaliste par une distance presque infinie, ils n'ont pour lui ni affection ni respect, mais le craignent ou l'envient ou même le haïssent; si, par accident, il est bon, ils ne croient pas à sa bonté et ne veulent voir dans sa philanthropie qu'une sorte de précaution prise contre les risques d'une révolution brutale; aucune foi dans sa supériorité morale ne vient ennoblir la soumission contrainte qu'ils lui accordent, et l'unique fin obligatoire qu'ils s'assignent est de renverser l'ordre légal qu'il a établi dans son intérêt propre, comme ils font consister toute la vertu à conquérir leurs libertés d'hommes en brisant, avec l'autorité qu'il usurpe, toutes les superstitions juridiques et morales

sur lesquelles il a idéalement fondé son pouvoir. Tel est le désordre où le système capitaliste, en dressant l'une contre l'autre les classes ouvrière et bourgeoise, a précipité la morale, désordre si profond qu'on montrerait aisément qu'il a passé de la morale à l'art et frappé d'incohérence, même chez les artistes les plus grands, un Gœthe ou un Victor Hugo, la conception de l'univers et de l'homme. Ainsi une transformation des mécanismes de la production et de l'échange suffit à mettre en déroute les notions traditionnelles sur les obligations et les fins suprêmes de notre activité, tant il est vrai que le monde économique s'assujettit le système des idées et des sentiments humains et reflète son histoire dans l'histoire des consciences!

Nous acceptons en un sens cette vérité, mais nous jugeons qu'elle est incomplète, et que ceux qui n'aperçoivent qu'elle la transforment en erreur. Il est certain que nous ne sommes pas de purs esprits et que notre place et notre rang dans le système économique, les conditions matérielles d'existence qu'ils nous font, les loisirs qu'ils nous accordent ou refusent, les relations ou les habitudes qu'ils nous imposent ou nous permettent, exercent une action profonde sur nos goûts, nos principes, notre conception générale de la vie. Mais cette influence, pour être puissante, n'est pas exclusive. Nos manières de vivre, nos besoins, nos intérêts déterminent en partie nos sentiments et nos idées; mais nos idées et nos sentiments déterminent partiellement nos manières de vivre et nos intérêts mêmes. Si l'homme subit l'action de ses conditions d'existence matérielle, il répond à cette action avec sa nature propre, et sa réponse même modifie souvent les conditions qui la provoquent. Or sa nature n'a pas la simplicité que lui attribuent ordinairement les marxistes. S'il est un animal condamné par les lois de son organisation à poursuivre des fins égoïstes, il est aussi un être sociable, c'est-à-dire enclin à aimer et aider les autres, et un être raisonnable, donc capable de concevoir et de vouloir entre ses associés et lui des relations justes. Par suite, lorsque change le milieu économique où il prend place, ce changement peut provoquer en lui des mouvements très divers; il peut le conduire à des réflexions et à des pratiques égoïstes, mais aussi susciter dans sa conscience des émotions altruistes ou des considérations de droit contraires à ses intérêts personnels et peut-être aux intérêts de ceux qu'il aime. Si toute modification que l'industrie apporte aux conditions d'existence des hommes ne suggère

aux natures les plus basses que les calculs d'un utilitarisme mesquin, elle fait naître chez les gens de cœur, selon les cas, des élans de pitié ou des mouvements de joie sympathique, et, chez les justes, une satisfaction de justice ou le désir énergique de lutter contre les iniquités nouvelles qui s'introduisent dans le monde. Mais puisque les phénomènes économiques produisent des effets très divers selon les hommes et qu'ils ne sont que des conditions extérieures qui n'agissent qu'à travers des forces intérieures et plus profondes, n'est-il pas chimérique de vouloir qu'ils expliquent toute la vie des individus et des sociétés ?

Assurément ils n'expliquent pas toute la vie politique des peuples. Il y a des périodes de l'histoire où la stabilité relative du régime de la production et de l'échange fait contraste avec l'âpreté des batailles de partis ou même la violence des révolutions politiques, et nul historien exact n'essaie de lier et de proportionner chaque changement de la constitution et des lois d'un peuple à un phénomène économique antérieur ou contemporain.

C'est que les partis ne se battent pas seulement au profit d'une certaine forme de propriété ; il se battent également pour des causes religieuses, morales, intellectuelles, qui leur sont chères indépendamment de tout intérêt économique. Qu'il y ait ou non quelque rapport naturel entre la liberté de conscience et la libre concurrence industrielle, un homme ou un parti peut aimer la première et ne pas se soucier de la seconde, repousser toute intolérance de l'État en matière spirituelle et s'accommoder en matière industrielle d'un protectionnisme étroit. Il existe sûrement des gens qui aiment pour eux-mêmes toutes les libertés, la liberté de conscience, la liberté de la presse, la liberté d'association, la liberté d'enseignement, la liberté du commerce, et qui d'avance en acceptent toutes les conséquences économiques et sociales, quelles qu'elles puissent être, convaincus qu'un régime libéral, même s'il s'accompagne de beaucoup de troubles et de souffrances matérielles, est toujours préférable à un régime prospère sans liberté ! D'autres se montrent sans doute passionnément attachés à un certain mode de la propriété et de la production, mais beaucoup moins à cause des avantages matériels qu'il leur procure que de la garantie qu'il offre à certaines formes de vie sentimentale et morale sans lesquelles l'existence n'aurait pour eux aucune dignité ni aucun prix. D'autres encore règlent leurs convictions sur la logique même, tant dédaignée par le réalisme brutal de

la plupart des marxistes. Ce que beaucoup d'orléanistes et de républicains ont combattu dans la royauté dite légitime, ce n'était pas tant la grande propriété foncière, dont ils ne redoutaient plus la suprématie, que la théorie du droit divin associée au droit du peuple par le plus étonnant des illogismes. « Comment espérer, disait Mignet, que pourraient subsister ensemble deux principes contradictoires provenant de l'ancienne monarchie et de la Révolution, fondés sur le droit divin et sur l'intervention populaire, faisant du prince le maître absolu du pays ou son chef conditionnel; de la loi, une émanation supérieure du trône ou une œuvre consentie par la nation; du gouvernement, une propriété ou un contrat »? Inversement, beaucoup de gens aiment dans la République la seule institution qui logiquement s'adapte à la souveraineté du peuple, rende possibles sans révolution les plus hardies réformes et fasse un devoir aux citoyens de gouverner selon la raison leur conduite publique et privée. Enfin il est des hommes qui se dévouent à telle forme de gouvernement par patriotisme, parce qu'elle a fait la puissance et la gloire de leur pays, lui a conquis dans le monde l'hégémonie militaire ou intellectuelle. C'est donc une erreur que de faire dépendre uniquement de raisons économiques les convictions politiques des individus et des partis. Et nous pouvons remarquer que, là même où les raisons économiques ont l'influence la plus évidente sur l'attitude politique des hommes, elles n'acquièrent toute leur force que grâce aux motifs idéalistes dont elles s'enveloppent. L'intérêt agit rarement sur les groupes humains s'il ne s'idéalise, et presque toujours il est d'autant plus persuasif qu'il se dissimule davantage et s'oublie mieux lui-même derrière des alliés nobles, amour, devoir, honneur : sans eux, il n'a que des effets individuels et restreints, et lorsqu'on le voit faire des prodiges sur un champ d'action un peu vaste, on peut être sûr qu'ils lui ont communiqué une ardeur et un enthousiasme que naturellement il n'a pas. Dans une étude sur Feuerbach, Engels, parlant des révoltes populaires de la fin du moyen âge, reconnaît que, « pour déchaîner la tempête dans les masses, on dut leur présenter leurs intérêts sous un déguisement religieux ». Ce qui fut vrai dans ce cas l'est dans la plupart des autres : l'intérêt n'a presque jamais soulevé les hommes que transfiguré par quelque grand idéal, religieux ou non. Des hommes d'Etat, un Richelieu ou un Bismarck, peuvent pratiquer une politique froidement réaliste : cette politique n'est pas, sauf par exception, celle des larges collectivités humaines.

Si les phénomènes économiques n'expliquent pas entièrement l'histoire politique des peuples, à plus forte raison ne peuvent-ils fournir une explication complète de leur histoire religieuse. Les religions, surtout les plus récentes et les plus hautes d'entre elles, ont leurs sources principales, non dans des modifications de l'industrie, mais dans l'exaltation de certaines facultés spirituelles chez un ensemble d'hommes. Aucun changement du régime de la production en Judée n'a fait jaillir de l'âme des prophètes hébreux les belles paroles qui glorifient aux dépens des rites et des pratiques de la Loi la droiture de l'âme et la pureté du cœur. Aucun procédé de fabrication et d'échange n'a suscité la prédication de Jésus de Nazareth aux bords des lacs de Galilée, et nous pourrions savoir tout ce qui se passait dans une boutique juive du temps de Tibère sans posséder le secret du sermon sur la montagne : certains rêves sont si hauts que les techniques d'atelier et de magasin n'ont avec eux aucune mesure commune. Vainement les marxistes essaient de ramener à une explication économique les émotions religieuses en disant qu'elles naissent de l'asservissement du travail et de la misère matérielle et que le sentiment religieux n'est, au fond, que « le besoin économique renversé ». L'explication est, en vérité, trop simple, car la joie peut aussi bien que la douleur éveiller en nous la vision de l'au-delà, le sentiment de l'infini. Beaucoup d'hommes, lorsqu'ils souffrent, cessent d'apercevoir le sens élevé de la vie universelle et surtout repoussent les interprétations optimistes que les religions en donnent; leur état d'âme est alors celui que décrit Alfred de Vigny : « La terre est révoltée des injustices de la création, elle dissimule par frayeur.... mais elle s'indigne en secret contre Dieu ». Au contraire le bonheur les invite à transfigurer la vie naturelle et humaine, à placer à la source de l'univers quelque principe de bonté et d'amour. L'appellation « Père céleste » fut sans doute le cri qui s'échappa d'une âme, non dans une heure de souffrance et d'abattement, mais dans une minute de joie exceptionnelle et de confiance sublime; et peut-être n'est-il pas paradoxal de croire que, si l'humanité devenait un jour heureuse, elle serait plus spontanément, sinon plus profondément religieuse qu'elle ne l'a jamais été. Mais même si nous accordons aux marxistes que la religion est essentiellement fille de la souffrance et de la misère, la thèse du matérialisme historique reste tout à fait contestable, car, ainsi que nous l'apprennent les physiologistes, la souffrance par elle-même

ne produit qu'un état de dépression organique et cérébrale, de sorte que, si elle développe des rêves mystiques et une haute vie spirituelle, c'est chez des âmes pour qui tout ne se réduit pas au corps, à ses besoins et à ses moyens de satisfaction. De mauvaises conditions matérielles d'existence peuvent surexciter le sentiment religieux, mais seulement lorsqu'il existe déjà, et si elles expliquent en partie son intensité, elles ne rendent compte ni de sa qualité ni des symboles intellectuels où il s'exprime. Tous les dogmes catholiques, depuis la divinité du Christ jusqu'à la Transsubstantiation et à l'Immaculée Conception, se sont constitués par le progrès interne d'une foi mystique et sans liaison nécessaire avec les événements économiques et techniques dont leur histoire s'accompagne. Aucun historien sans parti-pris ne niera l'indépendance au moins partielle de la religion.

Il ne contestera pas non plus l'autonomie partielle de la morale. Si les modernes se font une obligation d'examiner et de juger par eux-mêmes toutes les idées et toutes les croyances, peut-on prétendre sérieusement qu'ils doivent à quelque innovation économique cette conception nouvelle de la moralité? Faire de la liberté de conscience un effet et un reflet de la libre concurrence industrielle est une erreur historique évidente. Descartes proclame la règle du libre examen à une époque où le régime des corporations garde encore toute sa vigueur et ne laisse pas prévoir le développement de l'individualisme capitaliste. Si donc la liberté philosophique et la liberté économique se conditionnent, ce qui n'est pas certain, c'est celle-là qui contribue à produire celle-ci. Maintenant, lorsque la libre concurrence, appliquée à une industrie que renouvelle sans cesse le progrès de la science et de la technique, a donné naissance au régime capitaliste, voit-on qu'elle ait pour effet d'imprimer aux conceptions morales des hommes sa marque propre, ce caractère de brutalité qui, selon Marx et Engels, la définit? Certes, on ne peut nier que, dans la première moitié surtout du XIXe siècle, les chefs d'industrie, qui d'ailleurs sortent presque tous directement du peuple, ne soient des maîtres très durs; mais la morale de l'ensemble de la classe possédante reste sincèrement sentimentale et idéaliste : le bourgeois français de 1840 goûte dans le spiritualisme de V. Cousin à peu près le même idéal que son ancêtre de 1780 goûtait dans le *Credo* du Vicaire savoyard. D'autre part, on ne découvre pas chez l'ouvrier, au moment où triomphe le capitalisme, cet esprit de révolte, ce mépris

de la loi, cette négation violente des idées bourgeoises que le marxisme lui attribue : le prolétariat, ou plutôt une partie du prolétariat ne se fera une morale résolument révolutionnaire que sous l'influence du marxisme même. Marx avoue que la population ouvrière de son temps n'est pas encore « une classe pour elle-même », ce qui implique qu'elle ne s'est pas assigné une fin propre et constitué une morale à part. La remarque est si juste qu'en France, même après la Commune de 1871, les ouvriers ne croient pas à l'antagonisme nécessaire des classes. « Nous n'avons jamais cherché », disent à Paris, en 1873, les membres du Cercle de l'Union syndicale ouvrière, « à constituer les travailleurs en une classe distincte qui s'approprierait une direction exclusive; nous voudrions fermer l'ère des grèves. Notre but est de mettre fin à l'antagonisme existant entre le patronat et le salariat ». Quatre ans plus tard, un Congrès ouvrier qui représente à Paris une centaine de chambres syndicales ne se montre pas moins pacifique et déclare ne chercher l'affranchissement des travailleurs que « dans le principe de l'Association coopérative ». La morale ouvrière de la lutte des classes, actuellement si active, n'a donc pas toute la spontanéité que Marx lui accorde : bonne ou mauvaise, elle est avant tout son œuvre et celle des militants formés à son école.

Au surplus, pour comprendre qu'il est chimérique de traiter la morale d'une société ou d'une classe comme une expression pure et simple de phénomènes économiques, il suffit de réfléchir que ces phénomènes économiques dont on dit qu'elle résulte ont subi son influence. En effet, le régime de la production et de l'échange n'évolue que dans le cadre qui lui est imposé par les institutions juridiques existantes, et jamais un homme raisonnable n'exclura du nombre des causes d'un droit positif la conscience morale de la génération qui l'a établi. De plus, pendant que le mécanisme économique, ainsi limité dans son jeu par les idées morales déjà réalisées dans la loi, produit les conséquences que cette contrainte lui permet, la conscience morale de la génération présente surveille ces conséquences, favorise les unes, contrarie les autres, modifie le mécanisme qui les engendre et détermine un état économique très différent de celui qui se serait naturellement produit. En Angleterre, le capitalisme florissant vient à peine de manifester ses résultats douloureux pour la classe ouvrière que des récits, des enquêtes, des rapports les dénonçent à l'opinion publique et provoquent[1] contre

1. Entre 1828 et 1832.

les tendances inhumaines du capitalisme une réaction sentimentale, puis, presque aussitôt, un « courant interventionniste » qui, par des restrictions légales multipliées, empêche l'ordre nouveau de produire tous ses effets naturels ou, comme dirait Spinoza, de réaliser toute son essence. Il s'ensuit que la morale, dans la mesure où elle subit l'action de l'état économique, est l'effet d'un phénomène complexe dont elle a commencé par être partiellement la cause. Mais il ne faut pas oublier qu'elle subit l'action d'autres facteurs et, en particulier, de la science. Une nouveauté scientifique, comme la découverte que la terre n'est pas au centre du monde, ou comme l'hypothèse qui fait de l'homme le dernier terme d'une immense évolution vitale explicable tout entière par des conditions naturelles, modifie forcément d'elle-même, sans le concours de causes économiques, l'idée que les hommes se font de leur destinée et de leurs devoirs. Selon qu'ils croient ou ne croient pas que l'univers a été créé pour eux par un Dieu qui les surveille et doit les récompenser ou les punir, leurs sentiments et leurs actes s'orientent vers des fins surnaturelles ou s'en détournent. Ce qu'on appelle la crise de la morale moderne est, avant tout, une crise de la pensée. Pourquoi les conceptions de nos interprètes les plus populaires de la vie manquent-elles de fermeté et de cohésion, si ce n'est parce que les négations de la critique philosophique et les révélations encore insuffisantes de la science ont imposé beaucoup d'incertitudes à tout esprit cultivé? Et ne serait-il pas absurde d'imaginer qu'une industrie disciplinée par la pratique régulière du régime syndical, par l'usage des contrats collectifs de travail et par l'arbitrage obligatoire aurait suffi à écarter de la pensée morale et sociale de Gœthe ou de Victor Hugo ce qu'on y remarque d'indécision ou même d'incohérence? Là où la morale présente des éléments disparates, son désordre a des traits propres qui le distinguent de l'anarchie économique.

De tout côté nous aboutissons à la même conclusion : les phénomènes qui composent la « superstructure » de la société ne s'expliquent pas, au moins d'une façon complète, par sa structure économique, mais les idées morales, religieuses ou autres, sont des forces originales, qui possèdent leurs lois propres de développement et dont les effets peuvent être profondément modifiés par les conditions materielles d'existence des hommes, mais ne relèvent pas uniquement de ces conditions. En d'autres termes la civilisation, dans ses parties spirituelles, est relativement indépendante de l'éco-

nomie : et si le matérialisme historique n'aperçoit pas cette vérité, c'est qu'il subit la même illusion dont est dupe l'épiphénoménisme psychologique. Celui-ci confond condition et cause. De ce qu'il n'y a pas pour nous de conscience sans organisme, il conclut que l'organisme explique tout ce qui se passe dans l'esprit. Mais il lui échappe que la conscience constitue un facteur nouveau : des tendances qui se connaissent se comportent d'une autre façon que des tendances qui s'ignorent; les désirs conscients eux-mêmes ont une histoire toute différente selon qu'ils aperçoivent ou non, avec leurs effets prochains, leurs suites lointaines, et cette image des conséquences futures agit diversement selon la nature des principes directeurs que le sujet s'est donnés. L'esprit est donc une force, ou plutôt un système de forces dont les éléments sont tous actifs, quoique inégalement féconds, depuis l'inclination la plus obscurément consciente jusqu'à l'idée distincte que conçoit de la justice un Kant ou un Spencer. Que si l'on nie la causalité de la conscience, on se condamne à doter le corps de toutes les propriétés de l'esprit, et l'on en arrive à soutenir avec l'un des partisans les plus pénétrants de l'épiphénoménisme, M. Godfernaux, que l'organisme est une puissance inventive, créatrice, libre. « Dissimulée dans l'ordinaire de la vie, écrivait M. Godfernaux, la liberté apparaît avec tous ses caractères à ces instants privilégiés de vitalité plus que moyenne qui sont un des moments de ce rythme qui domine notre vie corporelle et consciente. Les déprimés habituels, les faibles ne la connaissent que par ouï-dire; les autres, les normaux, l'éprouvent périodiquement en eux-mêmes. Le sujet se sent alors innovateur, créateur, dégagé du pouvoir des habitudes. » Nous nous demandons comment, si la liberté n'est que la vitalité physique se projetant dans la conscience sous la forme d'un système original d'images et d'idées, cette puissance aveugle choisit un système plutôt qu'un autre, adopte certains principes et non les principes opposés, préfère la discipline stoïcienne à la discipline épicurienne ou inversement, et reste fidèle, à travers les oscillations de la vie organique, aux règles de conduite qu'elle s'est imposées. En réalité l'épiphénoménisme est une thèse illusoire et contradictoire qui ne fait l'esprit passif qu'en conférant au corps toutes les activités spirituelles; et l'illusion s'évanouit dès qu'on envisage le corps tel que le sens commun ou la science se le représente, car on aperçoit aussitôt une disproportion énorme entre la pauvreté de la cause qu'il constitue et l'étonnante variété des

effets qu'on prétend que cette cause explique. La disproportion est la même entre le mécanisme de production et d'échange d'une société et les phénomènes moraux, religieux, esthétiques, etc., dont toute civilisation manifeste la riche diversité. Comme le même tempérament physique peut servir de base à plusieurs types de vie intellectuelle et morale, la même structure économique peut soutenir plusieurs superstructures différentes : celles-ci ont dans celle-là leur condition, mais non leur cause intégrale.

Aussi bien les socialistes doués de quelque esprit critique abandonnent le matérialisme historique sous sa forme précise et rigoureuse et l'interprètent en un sens large qui lui ôte son caractère paradoxal, mais aussi son originalité. Renonçant à faire du facteur économique le seul ressort de l'histoire, ils se bornent à affirmer avec la plupart des économistes qu'il en est le ressort principal ; sans prétendre que les formes de la production suffisent à expliquer tous les codes et tous les dogmes, ils maintiennent qu'elles en fournissent l'explication la plus profonde. Il y a, disent-ils, en dehors des forces économiques, d'autres forces, telles que la science, la morale, la philosophie, mais elles n'exercent jamais qu'une action secondaire. Et voici comment ils essaient d'établir la prépondérance des forces économiques. Par hypothèse immobilisez et paralysez la science, la morale, la philosophie, si l'évolution économique produit la concentration industrielle et capitaliste, il suffira que la classe ouvrière prenne conscience de ce résultat pour qu'elle se décide à socialiser le capital au profit du travail déjà socialisé ou, en d'autres termes, à posséder en commun ce qu'elle produit en commun : « l'ordre communiste se réalisera par le seul effet du système économique ». Au contraire, supposez une société où domine la petite propriété individuelle, les croyances morales et religieuses auront beau, comme le christianisme primitif, favoriser le développement de l'esprit communiste, cet esprit ne suffira pas à détruire le régime donné de la production. C'est donc, conclut-on, que les forces spirituelles, si elles ne sont pas inefficaces, n'exercent pas l'influence la plus décisive sur les événements sociaux.

On n'accorde pas ainsi à l'idéalisme, croyons-nous, toute la part à laquelle il a droit. La nouvelle forme du matérialisme historique condamne illégitimement à un rôle secondaire ces forces spirituelles qui jouent ou peuvent jouer un rôle capital, et rien n'est plus con-

testable que l'argument sur lequel elle s'appuie. Il n'est pas vrai, comme elle le prétend, que la seule action du système économique puisse déterminer le passage du capitalisme au communisme : ce passage est seulement possible sous plusieurs conditions intellectuelles et morales. D'abord il faut que l'état économique soit pensé par des hommes qui ont acquis l'habitude d'analyser, d'abstraire et de généraliser : pour mettre en lumière les traits communs à des industries très diverses (discipline, hiérarchie des emplois, division du travail, etc.), et isoler parmi ces traits le caractère social de la production, une certaine culture scientifique est nécessaire. De plus, on n'oppose le caractère social de la production au caractère privé de l'appropriation que sous l'empire de préoccupations morales ou même logiques : c'est en grande partie sous l'influence de la dialectique hégélienne, si habile à opposer les thèses et les antithèses et à les réconcilier en des synthèses supérieures, que Marx conçoit l'antinomie fondamentale qui, placée au cœur du capitalisme, le condamme à mourir et à faire place à un système plus harmonieux. Enfin on ne peut passer du système capitaliste au système communiste qu'à condition, non seulement de penser le premier sous des principes qui le définissent comme irrationnel et injuste, mais encore de penser le second sous certaines notions psychologiques, sociologiques et historiques qui le définissent comme pratiquement réalisable. Donc les faits économiques modernes, en se projetant dans une conscience collective vide par hypothèse de tout acquis moral et scientifique, ne produiraient pas une révolution sociale. Et ils ne susciteraient pas davantage une cité communiste en se reflétant dans une conscience sociale dont la culture intellectuelle et morale serait très basse. « Si des nègres ou des coolies chinois, dit Menger [1], travaillaient dans les fabriques allemandes, jamais une démocratie socialiste ne serait née, même en supposant réunies toutes les conditions préalables de l'ordre économique. » Mais, en revanche, que certaines idées morales ou religieuses acquièrent un puissant empire sur les esprits, et elles produiront de nombreux groupements communistes dans une société que sa technique agricole et industrielle semble devoir éloigner du communisme. N'a-t-on pas vu, après l'invasion des barbares, des colonies de moines chrétiens cultiver sous la forme collectiviste une grande partie du sol dévasté de la Gaule?

1. *État populaire du travail*, p. 219.

Sous quelque aspect qu'on examine la question, il faut toujours en revenir à cette vérité qu'un mécanisme donné de production admet la possibilité de relations très diverses entre les gens qui le possèdent ou le mettent en œuvre et que ce n'est pas lui qui, parmi ces relations diverses, détermine le choix des unes et non des autres. Aux époques barbares, l'établissement des rapports sociaux essentiels est surtout l'œuvre de la force : les peuplades conquérantes s'emparent d'une forme de propriété qu'elles trouvent toute faite et obligent l'ancien possesseur à travailler à leur profit sous des conditions qu'elles imposent. Le régime des classes est ainsi la conséquence de la brutalité physique, comme l'a montré Menger, beaucoup plus que de la nécessité économique, uniquement envisagée par Marx. Plus tard, quand la civilisation se développe, le droit tend à remplacer la force et contribue de plus en plus à décider des relations des classes entre elles ou même de l'existence des classes. Dites à des ouvriers pénétrés de l'idée moderne de justice que le capital est « du travail non payé », vous aurez beau déclarer ensuite avec Marx que vous ne jugez pas moralement la différence entre le travail fourni par l'ouvrier et le travail qui lui est payé, que vous ne la qualifiez pas comme « une injustice à l'égard du travailleur », mais que vous la constatez comme un fait et la concevez comme une nécessité du régime capitaliste, la conscience morale de la masse ne verra dans cette différence qu'une iniquité exécrable, et dès lors elle voudra le renversement de la société capitaliste avec une énergie très supérieure à cette sorte d'excitation obscure qui vient des faits dont on souffre sans les définir. Il est donc abusif de reléguer les forces morales parmi les facteurs accessoires de l'évolution sociale : lors même que le passé les aurait toujours tenues au second rang, il ne serait pas établi que l'avenir ne doit pas les appeler au premier.

Ainsi nous rejetons la forme atténuée comme la forme brutale du matérialisme historique : l'une est moins fausse que l'autre, mais elle est à peine moins dangereuse. Si le pur matérialisme ôte toute réalité à la morale, le matérialisme atténué lui ôte toute indépendance et, pratiquement, lui fait le plus grand tort. Ne voyant dans les forces spirituelles que des facteurs secondaires et subordonnés, il invite les hommes à concentrer le meilleur de leur effort sur la transformation des conditions économiques, érigées en puissances maîtresses qui commandent les autres. Il ne nous dit pas : travaillez à

modifier à la fois votre nature et votre milieu, en jugeant que, des deux tâches, la plus importante est la transformation intérieure, mais il nous dit : modifiez avant tout le milieu économique et social, et soyez sûrs que l'ordre des choses fera produire à la nature humaine, sans exiger qu'elle se transforme, toutes les vertus dont il aura besoin. C'est l'éternel refrain des conservateurs, écrit un des adeptes du matérialisme modifié, qu'un changement profond de la société suppose un changement non moins profond de la nature humaine, mais ce refrain est faux : « Est-ce que la Révolution française a eu besoin de changer la nature de l'homme? Elle a mis simplement les énergies de l'homme dans les conditions nouvelles d'un milieu social nouveau. Il y a eu, par la participation de tous à la puissance politique, accroissement général des lumières et de la responsabilité, c'est-à-dire de la vertu. De même l'ordre collectiviste préparé par le socialisme international suscitera, par la coopération sociale universelle, l'initiative de tous, la responsabilité de tous, et par là il sera un grand maître d'énergie et de vertu. Mais il ne suppose pas un bouleversement miraculeux de la nature humaine. L'homme pourra y entrer avec toute son âme et toutes ses passions, avec ses ambitions et ses égoïsmes qu'une forte organisation de justice détournera seulement des entreprises violentes sur autrui, comme aujourd'hui nous n'avons besoin ni d'effort ni de vertu pour n'avoir pas autour de nous des serfs et des esclaves. »

Paroles trop fatalistes et, en un sens, trop optimistes! Un milieu nouveau invite l'homme à se donner des vertus nouvelles, il ne l'y oblige pas. Jamais un mécanisme politique ou économique supérieur n'impose aux groupes qui le manient les qualités qui lui feraient produire tous ses bienfaits. Des instruments de libération et de progrès mis en des mains maladroites ou paresseuses ont toujours donné un résultat nul ou funeste. On sait l'échec de la première expérience que notre pays a faite du régime démocratique, celle qui nous a valu la Convention. Si vivement qu'on admire quelques-uns des actes de cette Assemblée, on ne prétendra pas qu'elle a fondé en France des mœurs républicaines. Lorsqu'on affirme que le régime révolutionnaire, en associant tous les citoyens à la puissance politique, détermina un accroissement général de la vertu civique, on oublie avec quel empressement les Français de 1800 livrèrent à Bonaparte les libertés qu'ils venaient de conquérir et que leurs descendants ont ressaisies avec tant de peine. Aujourd'hui même,

après trente-sept ans de République, qui oserait dire que notre régime a popularisé les vertus du républicain, même le simple respect de la loi? « Nous n'avons besoin, nous dit-on, ni d'effort ni de vertu pour n'avoir pas autour de nous des serfs et des esclaves. » Mais, en vérité, il ne manque pas de gens qui s'efforcent de transformer en serfs et en esclaves les individus sur lesquels ils peuvent exercer quelque influence; il ne manque même pas d'hommes politiques qui cherchent à faire plier sous les exigences de leur ambition égoïste des fonctionnaires sur lesquels la loi ne leur confère aucune autorité. Nul républicain sincère ne conteste qu'une République peut garder les vices de la monarchie. Et ce que nous venons de dire des mécanismes politiques peut se répéter des mécanismes économiques et sociaux : il ne suffit pas de modifier le régime de la production ou les relations juridiques des classes pour produire les vertus nécessaires à la vigueur et à la prospérité d'une société nouvelle. L'institution syndicale est ou doit être un instrument d'émancipation et de progrès, mais rien n'empêche des ouvriers sans moralité ou sans lumières de la transformer en moyen d'oppression : ils peuvent s'en servir pour violenter des camarades et supprimer la liberté du travail aux jours de grève ou pour imposer l'égalité de salaire à des travailleurs d'un mérite très inégal. On vante, et avec raison, les services intellectuels et moraux que l'institution syndicale peut rendre à la classe ouvrière en imposant la réduction de la journée de travail et en faisant profiter des loisirs accrus la vie de famille et l'activité de l'esprit; mais il faut se garder de croire que l'accroissement des loisirs fournira forcément à la société une population ouvrière plus cultivée, plus intelligente et moralement meilleure. Les loisirs, en effet, peuvent être diversement employés : salutaires aux hommes qui ont le goût des joies sérieuses, ils sont nuisibles aux natures basses. Actuellement, dans les grandes villes, dit M. Mæterlinck, « trois jours d'oisiveté peuplent les hôpitaux de malades plus dangereusement atteints que trois mois de travail ». Les progrès économiques sont ainsi le plus fréquemment des avantages équivoques; le mal en sort aussi aisément que le bien et, pour que le bien en sorte plutôt que le mal, il faut que les travailleurs aient commencé par aimer les vertus qui font l'honneur de toute vie, ouvrière ou bourgeoise.

En résumé, sans méconnaître l'influence du milieu et l'importance des moyens d'action économiques, sociaux, politiques, sans même

contester que les forces morales ont besoin, pour manifester pleinement leur puissance, de s'appuyer sur des institutions conformes à leur nature, nous croyons pouvoir affirmer contre le matérialisme historique que l'histoire humaine ne se définit pas par une évolution matérielle, que les conditions économiques d'existence ne sont pas les causes uniques ni les causes nécessairement dominantes du progrès, que le progrès a dépendu dès l'origine et dépendra de plus en plus des puissances de l'esprit et qu'ainsi la tâche de l'éducateur, qui s'applique à former l'intelligence et le cœur des hommes, ne doit pas être sacrifiée à celle du réformateur social qui entreprend de corriger les institutions et les mécanismes.

B. Jacob.

LA MÉTHODE DES JURISCONSULTES

C'est un lieu commun de dire que peu de jurisconsultes furent philosophes : l'étude des codes semble défavorable à la culture d'un tel genre d'esprit, autant que l'étude de la philologie. Ce que les manuels donnent sous le nom de droit naturel est très éloigné de la science juridique positive et, affirment certains, n'en facilite pas toujours la compréhension.

Le droit naturel prétend découvrir et formuler les préceptes d'équité susceptibles de devenir des règles de droit positif, c'est-à-dire des règles de conduite imposées et sanctionnées par l'autorité souveraine de chaque État : telle en est, du moins, la conception classique.

A supposer qu'il découvre ces règles idéales, en les indiquant il aura achevé sa tâche. Il ne sera pas tenu de montrer comment elles se pourront réaliser, par quelles voies, grâce à quelles mesures pratiques, avec quels ménagements et quelles adaptations successives. Il ne sera pas tenu de dire si la réalisation d'un bien imparfait ou partiel n'est pas supérieure, en certains cas, socialement parlant, à une réalisation plus rigoureuse et plus entière. Et, si cet événement plus ou moins fortuit se réalise, il ne lui sera pas imposé de dire le pourquoi : ce sont problèmes de technique législative, judiciaire ou sociale.

Il ne s'inquiète pas non plus de savoir quels secours ses principes apporteront aux interprètes des lois positives. Il sait qu'il leur servira de guide, s'ils veulent juger les codes. Mais il ne leur montre pas le mécanisme de l'interprétation, les détails de la discussion à laquelle l'esprit se livre sur chaque texte pour en découvrir la portée, en s'inspirant autant que possible de la considération de ce qui est juste.

Il ne se préoccupe pas davantage de la méthode que suivra le législateur pour faire des lois utiles et équitables. Sans doute, il lui indique un but à atteindre, dans le précepte qu'il formule, et il

l'avertit de prendre en considération, pour légiférer, les circonstances de temps et de lieu. Avis utile, à vrai dire. Mais outre que, par là, ne se trouvent point définis la méthode d'enquête, les moyens et les procédés à mettre en œuvre pour savoir les besoins et les possibilités d'y pourvoir, il ne prescrit pas de règle pour rédiger les brèves formules qui deviendront les articles d'un code, il n'indique pas comment formuler ces ordres.

On dira que tout ce domaine est étranger au droit naturel. Soit. Question de grammaire, question de savoir si un sens plus ou moins étendu doit être attribué à ces deux mots. Il reste qu'un ensemble très vaste de questions juridiques, — très intéressant pour la philosophie-science morale et science de la méthode, — n'a guère, jusqu'à présent, été l'objet d'investigations philosophiques. Les philosophes en ont peu parlé, faute d'être techniciens; les jurisconsultes, si l'on en croit Tarde et quelques autres, faute d'avoir l'esprit enclin à ce genre de recherches.

Personne ne songera à combler, du jour au lendemain, une telle lacune. Il suffit presque d'en faire saisir l'importance. La démonstration se tirera d'un essai sur l'une de ces multiples questions qui viennent de se présenter à nous. Et il semble qu'elle soit le plus décisive en ce qui concerne les problèmes de logique : mais il est entendu que nous ne voulons pas, la tentative est irréalisable, séparer tout à fait leur étude et l'examen des questions morales.

Résumé en deux mots, le problème de méthode soulevé par la science des jurisconsultes est de savoir quelle voie suivent les savants, quels procédés ils emploient pour fixer et développer les principes du droit positif dont le germe est déposé dans les législations nationales.

Problème qui n'est pas neuf, quant au fond, si la forme en est nouvelle.

L'étude rationnelle de la géométrie nous a conduits, au siècle dernier, à mettre en lumière un problème du même genre. Les mathématiciens se sont efforcés d'énumérer tous les principes qui servent à asseoir la science de l'espace. Ils les ont classés en axiomes, postulats et définitions. Ils se sont appliqués à préciser le rôle de l'intuition, à la restreindre, à l'exclure du développement ultérieur de la science. Même question, même tentative dans les autres branches des mathématiques. Tendance du même genre en

mécanique, du moins dans l'enseignement des pays latins. On se demande s'il est possible, avec quelques intuitions admises au début en nombre strictement limité, avec un certain nombre de propositions, de faire une science. On recherche quel est le minimum d'expérience auquel il faut recourir pour édifier une doctrine, et quel est le minimum de notions premières.

Si l'on n'arrive pas à exclure l'intuition des mathématiques, on arrivera du moins à y déterminer exactement son rôle, à voir ce qui en est nécessaire. Problème intéressant, de l'aveu général.

Or, le problème de l'exégèse juridique n'est pas de nature différente. On sait de reste que le droit positif essaie de réaliser une conception de la vie. Il se réclame de l'honnête et de l'utile, de la morale et des contingences. Pour beaucoup de gens, il n'est pas douteux que la morale se ramène à quelques principes fondamentaux, en très petit nombre. S'il en est ainsi, le développement de ces principes doit conduire par une pente naturelle à des règles de droit multiples, mais parfaitement précises à moins que les contingences n'atténuent tout à fait la clarté de ces principes.

D'autre part, ces règles juridiques étant données, nombreuses et précises, peut-on en tirer un système juridique sans faire appel à d'autres éléments que ces règles elles-mêmes? Je suppose que l'on veuille, par exemple, interpréter cet ensemble des « cinq codes » qui, dans la plupart des états européens, représente à peu près tout le droit privé : l'interprétation ne renfermera-t-elle pas des éléments étrangers aux cinq à six mille articles soumis à l'examen?

Si oui, d'où viennent-ils? quelle part laissent-ils à l' « arbitraire » du juge? combien faudrait-il de textes pour qu'il ne fût plus besoin, au cours de l'exégèse, d'invoquer des notions extrinsèques? comment faudrait-il les rédiger? est-il possible de donner satisfaction à ce desideratum? S'il n'est pas possible de fixer, sans que le juriste doive emprunter des idées ailleurs, les règles de la conduite juridique en un nombre d'articles qu'il soit facile d'écrire, se peut-il que les préceptes moraux, si grande que puisse être la généralité qu'on leur suppose, soient en très petit nombre? pourquoi, alors, cette multiplicité indéfinie d'un côté, cette simplicité majestueuse de l'autre?

Nous ne parlons que du commentateur, et nous ne perdons pas de vue que le problème de l'exégèse se présente sous deux aspects différents. Le commentateur dégage les principes des textes, en cherche

les conséquences et s'arrête là. Le praticien se demande à quel principe un fait se subordonne; il détermine le fait, il l'analyse et puis recourt à l'œuvre du commentateur. En veut-on un exemple? Le prêt à usage (a. 1876, c. c.) est essentiellement gratuit. Le louage de choses, par contre, qui a aussi pour objet de procurer l'usage d'une chose pendant un certain temps, ne se fait que moyennant un certain prix (a. 1709, c. c.). La doctrine précisera ces différences entre les deux contrats, l'un n'entraînant que des obligations unilatérales (celle de conserver et de rendre la chose prêtée), l'autre entraînant des obligations bilatérales (celle de « faire jouir d'une chose » et celle de payer cette jouissance). Elle fera des distinctions très subtiles. Vienne un cas d'application : Pierre a remis son cheval à Paul, lui disant que c'est à titre de prêt : mais il a stipulé une rémunération. Comment faut-il interpréter la volonté des parties : faut-il dire que ce qu'elles ont voulu avant tout, c'est faire un prêt et par conséquent que le prix n'est pas dû? ou bien les intéressés ont-ils mal dénommé le contrat et fait une location? ou encore, ne faut-il voir dans la somme promise qu'une indemnité différant d'un *prix* de location? Autant de questions que le théoricien ne s'est *pas* posées, et que le praticien devra résoudre.

Je ne crois pas que les deux ordres de recherches soient jamais entièrement séparés. Mais il n'en est pas moins exact que, suivant le but considéré, l'un domine, ou l'autre. C'est de l'effort du théoricien qu'il sera surtout question ici, de son effort pour former un système harmonieux et complet, au moyen des règles qui lui sont données.

Et les juristes n'ont pas dégagé la portée philosophique de cette question : dire si, par l'emploi de purs procédés logiques, on pouvait tirer un système des règles d'un code, ou si elles restaient indéterminées tant qu'on n'y faisait pas intervenir des notions étrangères au texte, dire enfin dans quelles limites était rigoureux le plus rigoureux des raisonnements juridiques.

On ne niera point que l'étude de ce problème présente un intérêt philosophique réel. Mais il est à craindre que les spécialistes n'estiment nos recherches bien mesquines. A la vérité, ceux qui scrutaient les origines ou les destinées du droit et de la morale, ont trouvé leur œuvre bien plus brillante et de conséquence plus sérieuse. Peut-être ont-ils eu tort de ne pas lier les deux ordres d'idées, de ne pas soutenir l'un par l'autre. Mais ils possèdent au moins

une excuse : c'est la longueur de l'entreprise. Une loi est un ensemble de règles, dont l'interprète doit tirer un système. Or, toutes les lois ne nous offrent pas des rédactions semblables, et parmi les textes que l'on peut rapprocher, à raison de ressemblances extérieures, il en est qui doivent s'interpréter suivant des modes différents.

Le code civil et le code pénal français, et en général ces mêmes codes en tous pays d'Europe, exposent leurs règles de façon presque identique. Cependant presque tous les textes du premier peuvent s'étendre par analogie à des cas non prévus, et presque aucun des textes du second ne doit recevoir une interprétation de ce genre.

Dans l'ancien droit romain, la forme l'emporte sur l'esprit; dans le nouveau droit romain, l'esprit l'emporte sur la forme. Le droit moderne s'abstient d'inscrire dans ses codes de purs préceptes moraux. Il réglemente, il ne moralise pas. Le droit canon affectionne les préceptes de morale et de théologie.

Dans l'ancienne France, le droit romain était la « raison écrite ». L'exégète le suivait, comme on suit un guide sûr, mais il s'en écartait à l'occasion s'il le croyait opposé aux besoins de la vie. Il s'en inspirait, il ne lui obéissait pas. Dans la France moderne, un texte est imposé au jurisconsulte. Bon gré, mal gré, le jurisconsulte doit s'y soumettre. Qu'il ne fasse pas ainsi, on dira qu'il « tourne » la loi, c'est-à-dire qu'il la viole.

Veut-on d'autres exemples? Le droit coutumier, qui régna sans partage dans le nord de la France et la Belgique, quelles habitudes éloignées des nôtres ne donnait-il point aux hommes de loi? Le Digeste est un recueil de sentences judiciaires, d'avis de jurisconsultes. Le code Napoléon est un recueil d'ordres donnés par le maître de l'État. On multiplierait les oppositions par centaines — et sans utilité. Il résulte de ces différences que les procédés d'exégèse varient dans la même mesure et que leurs résultats ne sont point uniformes. Une étude scientifique de l'exégèse, prolongée par une étude philosophique, supposerait une enquête poursuivie sur cinquante codes, choisis à toutes les époques et dans les milieux les plus dissemblables.

Travail si long, qu'il est presque irréalisable pour un homme. Il est vrai que les différences entre ces exégèses ne sont pas essentielles, elles ne tiennent pas à la nature du sujet, elles consistent dans des nuances. L'étude consciencieuse d'un code donnera, à un

esprit averti, à peu près toutes les conclusions générales qu'il importe de dégager. Moyennant quelques réserves, ces conclusions serviront de point de départ à un travail philosophique.

Ainsi tenus de choisir entre les lois dont l'étude s'offre à nous, nous proposerons de fixer notre examen sur le code Napoléon. Il est en vigueur chez nous, en sorte que nous le comprenons plus facilement qu'un autre. Il est déjà ancien, en sorte que ses commentateurs ont dépensé, à l'expliquer, les ressources les plus diverses de l'esprit. Il est clair, savant, il a servi de modèle à plusieurs peuples....

Notre code civil date de 1804. L'ensemble a gardé son caractère, du moins en apparence; mais, sous forme de lois spéciales, toute une législation sur le contrat de travail, sur les accidents de l'industrie, sur les droits d'auteur.... a modifié plusieurs des principes inscrits dans le code Napoléon. Sans doute, les 2 281 articles qui le composent, continuent à se suivre dans leur ordre primitif, sans lacune, mais le fait que des lois nouvelles y ont introduit de larges exceptions montre que les conséquences des principes ne sont plus admises toutes, — et qu'est-ce à dire sinon que des principes sont changés?

Que des conceptions juridiques tout à fait inconnues du passé soient nées à l'occasion de problèmes capitaux — ceux, par exemple, que soulève le salariat; — sur des points de moindre importance les idées ont changé également, mais sans que des textes interviennent pour le constater. Sur l'incapacité de la femme en affaires, sur sa subordination à son mari, il serait téméraire de prétendre que nous pensons juste comme Napoléon. Mais les énoncés du code sont restés les mêmes.

Il se produit, à l'égard de notre loi civile, ce phénomène constaté à l'égard de toute loi ancienne quand des idées évoluent. Le sens prêté d'abord à la loi paraît injuste. On cherche à fournir, du texte, une interprétation nouvelle. La tentative est-elle légitime? et dans quelle limite? et pourquoi? faut-il renoncer à la rigueur des raisonnements qui serrent le texte de près? peut-on dans cette voie nouvelle arriver à des solutions concordantes? dans quelle mesure laisse-t-on libre champ à l'arbitraire du juge? et quels éléments composent cet arbitraire?

CHAPITRE PREMIER

Les deux Écoles d'exégèse.

I

DIVERGENCES.

Le code civil des Français renferme environ 2300 articles. Il ne s'occupe ni de la vie politique des citoyens, ni des questions administratives, ni de l'organisation de la justice et de la procédure, ni des intérêts commerciaux ou du droit pénal. Il s'occupe des citoyens quant à leur état de famille, à leur nationalité, à leur patrimoine. Plus de 2000 préceptes pour réglementer cette matière circonscrite, le nombre paraîtra suffisant. Tout doit être dit. Il suffit de ceux-là pour résoudre tous les cas possibles : d'autant plus que plusieurs idées directrices sont déjà données par les lois constitutionnelles, et les principes, en définitive, sont en nombre limité.

Il est concevable qu'un logicien voie les choses sous cet aspect, et il s'en est trouvé pour les voir. Le plus illustre d'entre eux est Fr. Laurent.

Résumons sa doctrine. Le code civil, avec les lois qui l'encadrent et le complètent, renferme toute la matière que peut utiliser l'interprète. C'est avec elle seule qu'il édifiera les monuments de la jurisprudence. Il ne doit rien ajouter au texte, ni en retrancher rien. Mais ce texte lui suffit pour établir ses décisions, sans qu'il ait à chercher une justification, un complément d'idées en dehors de la loi. Étude du texte pour dégager les principes ; mise en œuvre des principes pour en développer les conséquences.

L'interprète ne peut s'écarter de la loi, à raison des conséquences qui en découlent : son rôle est de rechercher et de faire connaître la volonté du législateur. Or, cette volonté est claire et formelle, presque toujours. Elle s'exprime nettement dans un texte authentique. Il ne faut donc point, sous prétexte d'injustice, sous couleur d'équité, vouloir l'éluder, car ce serait refaire la loi. Les principes ne doivent pas se restreindre ou s'élargir au gré du juge. Ils doivent être pris tels que le législateur les a formulés. Les solutions, quand

on raisonne ainsi, sont certaines; en dehors, ce n'est plus la règle qui décide, mais une opinion individuelle qui intervient. La science juridique se développera comme une suite de belles formules, tirées de quelques équations, liées avec une rigueur d'autant plus parfaite que l'on s'en tiendra plus exclusivement au texte du code. L'esprit de la loi est dans son texte, qui veut traduire et qui exprime le mieux possible la volonté du législateur. Une seule chose est donc à considérer, quand la rédaction n'est pas obscure : c'est le texte. Dès que vous y ajoutez, la mesure vous fait défaut. Appliquez-vous à en tirer toute la science; Laurent, pour son compte, n'y manque pas.

C'est de l'algèbre, disent les adversaires. Et, de fait, ses pensées, fortement déduites, ont quelque chose de la beauté sévère qui est propre aux mathématiques.

Mais ce n'est point l'amour des sciences exactes qui a entraîné Laurent dans cette voie, c'est l'amour de la liberté individuelle et de l'ordre social dont il fut, contre tous les arbitraires, le défenseur passionné. Si grande confiance qu'il témoignât aux juges, il refusait d'en faire des législateurs; redoutant leur arbitraire, il restreignait leur liberté d'appréciation. D'ailleurs, le citoyen a le droit de compter sur une justice certaine : qu'arrivera-t-il si les tribunaux se laissent influencer par de personnels sentiments d'équité, sinon que la jurisprudence sera instable et que les mêmes cas seront jugés différemment, dans un même pays, sous l'empire d'une même loi et à une même époque? Passe encore que les jurisprudences française et belge manifestent un désaccord sur la portée d'un texte, mais que les cours françaises se divisent, que les cours belges jugent en des sens différents d'identiques procès, le mal requiert un remède. Il faut donc que le juge se contraigne à obéir à la loi, telle quelle, sans se laisser guider par un sentiment tout personnel.

Voici donc le problème très nettement posé par ce polémiste rigoureux. Ou bien l'arbitraire du juge et l'insécurité des solutions judiciaires, ou bien la certitude de la loi et les inconvénients qui en résultent accidentellement. D'une part, la loi s'efface devant le sentiment, elle tend à perdre son caractère; d'autre part, la logique triomphe et le droit est certain.

Laurent a poussé très loin la réalisation de cet idéal. Mais il n'a pu le faire accepter par tous. Et une réaction si forte s'est produite aujourd'hui contre ses idées, que des adversaires, M. Geny, par exemple, rangent à côté de lui, parmi les défenseurs du rigorisme,

des auteurs comme Demolombe, auquel Laurent reprochait une doctrine relâchée. Toute une école cherche à ajouter le plus possible au texte du code par l'interprétation. Effort compréhensible puisqu'il s'applique à une loi vieille d'un siècle, et que, dans le milieu où elle est appliquée, les mœurs ont changé. Quand une règle vieillit, il se présente toujours des cas où l'interprétation devient délicate : on cherche des échappatoires afin de découvrir une solution en harmonie avec les idées du temps présent. Le phénomène se produit aujourd'hui à propos du code civil. Et il nous vaut des études intéressantes sur l'herméneutique du droit.

D'ailleurs, il faut avouer que les esprits logiques sont rares et que l'étude du droit les déroute, plutôt qu'elle ne les encourage. La méthode sentimentale, plus facile, est aussi plus attrayante.

Quoi qu'il en soit, l'école nouvelle, dont M. Gény, M. Saleilles, M. Esmein, M. Charmont, en France, M. Edm. Picard, en Belgique, sont les initiateurs, combat vivement les prétentions de Laurent. Elle veut faire de la science, mais d'une autre manière.

C'est à la volonté du législateur que nous devons obéir et cette volonté est exprimée dans la loi, disent les logiciens. On leur répond qu'ils parlent d'une entité insaisissable. Le Code civil a été rédigé par des assemblées de savants, de praticiens et d'hommes politiques, dont chacun avait ses idées. Ceux qui l'ont élaboré ne l'ont pas voté. Ceux qui l'ont voté ne l'ont pas toujours compris. On demande à Treilhard, qui était rapporteur, si la femme est héritière de son mari, en rang utile. Et Treilhard répond affirmativement, en citant l'article 757, texte qui ne s'occupe même pas de la question, qui se borne à accorder un usufruit à la *mère* survivante, sur les biens de ses enfants. L'assemblée ne vérifie pas, elle vote les textes, y compris l'article 767, en vertu duquel le conjoint non divorcé qui survit n'hérite qu'après tous les parents au degré successible et après les enfants naturels; elle a voté juste le contraire de ce qu'elle voulait et le pouvoir législatif n'a pas encore aujourd'hui tout à fait réparé l'erreur cependant reconnue. — Le Code civil introduit, en matière de contrat, une nouveauté de la dernière importance, en disant que le simple accord des volontés transfère la propriété de la chose vendue, — qu'il n'est plus besoin de la tradition réelle ou fictive : les orateurs qui en parlent semblent l'ignorer et en parlent en termes incongrus.

La signification d'un texte est-elle trop peu claire? Vous recourez,

pour la fixer, aux travaux préparatoires de la loi : ils sont muets. Comment deviner une volonté muette?

Au contraire, trouvez-vous des discours : ils risquent d'être contradictoires. Quel discours le vote a-t-il sanctionné? Impossible de le dire. Chaque député, en votant la loi, vote d'après son sentiment intime, que les efforts des orateurs modifient rarement. Et la critique poursuit : Que voyons-nous aujourd'hui dans les parlements? Il arrive, vers la fin d'une longue séance, que les auditeurs soient fatigués, énervés; ils se reposent de la discussion en faisant leur correspondance, en se communiquant à voix discrète leurs impressions et leurs conseils. Cependant, le dernier discours continue et s'achève, écouté avec cette attention relative. Quelques marques de satisfaction et l'on vote. Il est bien sûr que les raisons alléguées par le dernier orateur n'exercent aucune influence sur la résolution prise. Mais les sténographies ne trahissent pas ces aspects de l'humeur parlementaire. Il se rencontre partout des députés qui prononcent des observations excellentes, et que l'on écoute en souriant, avec distraction, sans attacher la moindre importance à leurs paroles : les félicitations ironiques qui les accueillent passent dans le compte rendu, où elles se décolorent. De toutes parts, la volonté du législateur échappe à notre investigation. Au surplus, si le texte n'a point été adopté à l'unanimité, la volonté du législateur, ce sera celle d'une majorité où chacun aura son opinion. Et si le pouvoir législatif est exercé par trois autorités, Chambre, Sénat et Chef de l'État, il y aura souvent conflit d'opinions entre les deux premières, tandis que la troisième, qui sanctionne et promulgue, sans produire ses motifs, n'aura pas traduit pour nous sa volonté.

Il est facile de développer ces observations. Elles se résument en peu de mots. La volonté du législateur est une abstraction incompréhensible. On propose alors, pour remédier aux vices de cette conception, d'admettre que la volonté du législateur est de faire une loi équitable; plus simplement, de ne point parler de cette volonté du législateur, et de supposer que, toujours, la loi vise à réaliser quelque chose d'équitable.

L'équité devient ainsi principe d'interprétation, principe placé au tout premier rang et qui permet de rejeter les conséquences injustes d'une disposition.

Qu'est-ce que l'équité? Le jurisconsulte n'est pas philosophe, il s'abstient de répondre à la question. Nous pouvons n'y pas répondre

non plus, pour l'heure, puisqu'il s'agit seulement de savoir pourquoi nous ne voulons pas admettre comme possible une simple interprétation algébrique des textes.

D'autres proposent de dire que le jurisconsulte doit en chaque occasion rechercher quel est le but de la chose « dont s'agit ». Si c'est une société de capitaux, il faut se demander quel est le but normal et rationnel d'une société de capitaux. Si c'est le mariage, il faut se demander quel est le but du mariage.... A ce propos, on invoque Ihering, dont l'autorité sans doute est forte. En langage scolastique, on eût parlé de la cause finale. Au vrai, le mot « but », plus modeste, n'est pas mieux approprié à son objet : on ne peut dire proprement que des institutions juridiques *ont* un but. Elles *répondent* à un but : puisqu'on bannit la mauvaise métaphysique au nom des idées positives, que l'on bannisse du coup ces images trompeuses. On fait donc entendre par là que les mesures prévues par le code correspondent à un besoin qu'il s'agit de ne pas méconnaître : pour le mettre au jour, la connaissance de la vie « pratique » est nécessaire. En fin de compte, il semble que les partisans de cette idée font appel au sentiment de l'utile.

Mais les critiques ne s'arrêtent pas là. On ajoute que mœurs, coutumes et idées changeant, la justice doit changer aussi : car le texte était rédigé en vue d'une situation déterminée qui n'existe plus, qui est remplacée par une autre; donc, la « volonté du législateur » exige une solution nouvelle. L'autorité paternelle était très forte en 1804, la loi ne faisait que la consacrer. Aujourd'hui, elle s'est adoucie, nous avons pris une conscience plus claire des droits de l'enfant. Une fille n'écrit plus à ses parents qu'elle est leur humble servante. Le fils s'incline devant l'expérience et l'affection du père, plutôt que devant son autorité. Or, le code civil ne prévoit pas de cas où la puissance paternelle est enlevée au père; le code pénal prévoit celui où le père a favorisé la débauche ou la corruption de ses enfants mineurs. Si vous admettez, dans toute sa rigueur, le principe que l'autorité du père est intangible, vous ne reconnaîtrez aux tribunaux le droit de la lui enlever que dans les deux hypothèses indiquées par le code pénal. Si vous admettez l'idée, très en vogue aujourd'hui, que la puissance paternelle existe surtout dans l'intérêt des enfants, vous autoriserez bientôt le juge, en cas d'immoralité notoire, de négligence impardonnable, d'incapacité flagrante, à restreindre les droits du père sur l'enfant, à confier celui-ci à une

personne plus digne d'exercer ce pouvoir. Les tribunaux civils ne se font pas faute d'user de cette prérogative. Et l'on citerait par centaines des cas du même genre, où une solution s'est étendue, par analogie, d'un cas à un autre cas.

C'est ce qu'on appelle la jurisprudence progressive. Elle tient compte du milieu dans lequel le fait s'est produit, et du milieu en vue duquel la loi fut écrite. Elle arrive à donner à un texte des interprétations différentes, justifiées par le changement du milieu social. On dirait de ces expressions mathématiques à une ou plusieurs variables qui, en vertu d'une nécessité rigoureuse, reçoivent une série illimitée de valeurs différentes. Elle s'inspire volontiers de cette parole de M. Ballot-Beaupré que, si le législateur laisse subsister la loi sans la modifier, alors qu'un autre esprit anime les lois nouvelles, c'est qu'il permet à l'interprète de prononcer suivant l'esprit nouveau.

Voilà une première série de reproches rassemblés contre les logiciens rigoureux.

Il en est une autre. Vous vous en tenez à la loi, dit-on, parce qu'elle exprime la volonté du législateur, parce qu'elle comprend tout le droit. Eh bien, il n'en est rien. Elle s'étend bien au delà du code. Elle est aussi dans les coutumes, les usages, les façons de vivre; elle n'est pas moins dans toutes les déductions et toutes les inductions que l'analogie autorise à tirer du code.

Sans doute, on se trouve embarrassé pour définir ces coutumes, ces usages, ces façons de vivre qui complètent le droit en marge de la loi. Mais c'est que l'objet à définir se présente comme très complexe, et, en effet, il paraît probable, *a priori*, que les lois ne définissent pas complètement la structure des sociétés auxquelles elles s'appliquent et dont elles reconnaissent la légitimité.

Quant à l'analogie, on prétend en faire un très large usage. Nous en trouverions une application dans un exemple qui nous a servi tout à l'heure, à propos de puissance paternelle. Des tribunaux ont raisonné comme suit : le code civil n'indique aucune cause de déchéance frappant ceux qui exercent la puissance paternelle; il ne dit pas que cette autorité puisse être enlevée; mais il n'en résulte pas que ce privilège soit inattaquable. En effet, dans un autre domaine, la tutelle, le code prévoit des causes de déchéance atteignant le tuteur. Sans doute, le tuteur est une tout autre personne que le père, mais les causes d'indignité ont une importance plus décisive que les différences de situation, provenant de ce que le

tuteur, parfois un étranger pour l'enfant, n'éprouve point pour lui l'affection sans réserve d'un père et d'une mère. Il y a donc lieu de faire, pour la puissance paternelle, une construction juridique analogue à celle que nous voyons établie pour la tutelle; raisonnant par analogie, les raisons ultimes de décider étant les mêmes, nous appliquerons à un cas ce qui est décidé de l'autre, et nous restreindrons la puissance paternelle, nous l'enlèverons, comme nous destituerons un tuteur.

On peut aller loin dans cette voie. Car, des idées quelconques présentent toujours une certaine analogie, plus ou moins complète, toujours latente. Aussi, pour ne pas tomber dans le caprice, on pose une règle. C'est que l'analogie doit reposer sur un principe explicitement ou implicitement contenu dans le code. Elle est inadmissible quand elle ne se justifie que par un principe qui ne figure pas dans le texte législatif, ou qui n'y est pas sous-entendu. En ce qui concerne la déchéance de la puissance paternelle, le principe est à demi exprimé par l'article 203, portant que les parents contractent, par le seul fait du mariage, l'obligation de nourrir, élever et entretenir leurs enfants. Le principe suivant lequel les lois concernant l'état et la capacité des personnes régissent les étrangers, même résidant en France, n'est inscrit nulle part : mais il est sous entendu par l'article 3, en ce sens que, d'après ce texte, les lois françaises régissant l'état et la capacité des français suivent ceux-ci même à l'étranger, au regard de la loi française; or, il y a des raisons semblables pour accorder réciprocité de traitement aux étrangers qui vivent en France. Motif auquel s'ajoutent, du reste, des considérations d'utilité, de courtoisie internationale.

A vrai dire, cette règle que le principe justifiant l'analogie doit être tout au moins sous-entendu par le code, manque encore de précision. Car, « tout est dans tout »; pour l'analyse logique, l'existence d'un code suppose l'existence d'une morale, conçue comme on voudra; un système de morale suppose un système de métaphysique, et toute la philosophie est aussitôt engagée dans la question, avec toutes les sciences. Le jurisconsulte ne va pas aussi loin. Il a toujours en vue, même quand il procède en théoricien, des buts immédiatement réalisables. Y a-t-il lieu de demander, par exemple, si la majorité légale, fixée par l'article 388, arrive avant vingt et un ans pour le philosophe positiviste, après vingt et un ans pour le philosophe spiritualiste? Évidemment non : tous, spiritualistes, positivistes ou

autres, doivent exécuter le même droit et s'y soumettre. On ira même jusqu'à croire que le droit positif est indépendant de la philosophie, ce qui veut simplement dire qu'il semble se rattacher assez bien, en tant que droit positif, à des métaphysiques différentes.

Le jurisconsulte n'a donc pas la prétention de s'élever au-dessus de la loi, aussi haut que nous l'y avons convié. Mais quel est le point précis jusqu'où il s'élèvera? à quel principe non exprimé dans la lettre s'arrêtera-t-il? Je doute qu'une réponse ait été fournie, plus précise que la suivante : l'exégète n'invoquera pas de principes sous-entendus, sinon ceux qui se dégagent « immédiatement » des textes. Nous aurons à voir si elle satisfait la critique.

II

Points de contact entre les deux méthodes.

Les jurisconsultes qui représentent les deux méthodes cèdent à un sentiment légitime en faisant valoir lenr originalité.

Nous insisterons au contraire sur ce qui les rapproche. En le montrant, nous aurons déjà répondu en partie à notre dessein d'analyser la méthode juridique.

Voilà donc un très grand nombre de règles, plus de deux mille, formulées toutes en termes généraux. Il faut les développer, les concilier, les plier à la vie. Citons-en, au hasard, quelques-unes. — Il n'y a pas mariage lorsqu'il n'y a point de consentement. — La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par la loi ou par les règlements. — Le contrat est une convention par laquelle une ou plusieurs personnes s'obligent envers une ou plusieurs autres à donner, à faire ou à ne pas faire quelque chose. — Il (le vendeur) a deux obligations principales : celle de délivrer et celle de garantir la chose qu'il vend. — La société est un contrat par lequel deux ou plusieurs personnes conviennent de mettre quelque chose en commun, en vue de partager le bénéfice qui pourra en résulter. — La société commence à l'instant même du contrat, s'il ne désigne une autre époque.

Il est certain que la rédaction de ces règles n'est pas toujours excellente. L'avant-dernier de ces textes dit que la société est un

contrat. Le dernier dit que cette société commence à l'instant du contrat, soit en substituant l'équivalent : le contrat commence à l'instant même du contrat, ce qui est un truisme..., « s'il ne désigne une autre époque » : ce qui suppose le contrat non commencé à une époque où il existe — ce qui ressemble à une contradiction. En fait, le mot société est pris dans deux sens différents par les deux articles. De même, il n'est pas correct d'écrire que, par une convention, on s'oblige à « donner », « faire » ou ne pas faire quelque chose. Qui donne, *fait* quelque chose. Il suffirait d'énumérer faire ou ne pas faire..., ensuite, il n'y aura ni contrat, ni convention, si les personnes envers qui une ou plusieurs s'obligent, n'acceptent pas : je vous écris que je m'oblige envers vous à vous fournir du pain au prix du jour : vous refusez. Il n'y a point d'obligation, point de contrat. Il faut encore que l'obligation ait un caractère juridique : je ne puis m'obliger envers vous à donner quelque chose à un tiers. Que dire de la précision d'un texte qui impose au vendeur deux obligations « principales »? surtout lorsque l'une de ces obligations est celle de garantir le vendeur de toute éviction (art. 1626), et que la loi ne définit pas les caractères de l'éviction?... Les critiques de ce genre peuvent se multiplier, et nous y reviendrons.

Pour le moment, il suffit de caractériser un fait dont personne ne songe à nier l'existence. Les règles de notre système juridique, semblables aux règles d'un traité d'algèbre ou d'arithmétique, sont parfois mal formulées. Il y a lieu alors de les redresser pour leur faire dire ce qu'elles veulent dire, et pouvoir en user sainement. Comment s'y prendre? Évidemment, en faisant appel à autre chose que ces règles défectueuses qui nous sont livrées. S'il s'agissait de la théorie des nombres, de la théorie des courbes du degré n, on pourrait, jusqu'à un certain point, soutenir que, pour rectifier les formules, on ne recourt qu'à des notions rationnelles, que l'on n'emprunte du moins à l'expérience rien qui ne soit déjà mis dans les formules ou les notions initiales. Que si l'expérience intervient, l'étendue en est « délimitable », une expérience élémentaire suffit. Il n'en peut être de même pour les principes juridiques, puisqu'ils mettent en œuvre des notions en rapport avec une organisation sociale, avec la pratique des hommes et les usages de la vie. Pour corriger l'énoncé des règles du code, nous recourrons donc à une expérience très compliquée. Or, la méthode à suivre pour étudier ces complexités de faits n'est pas indiquée par la loi positive. Les

interprètes seront libres d'avoir chacun leurs procédés de recherche en ce domaine. Sans doute, les résultats auxquels ils arrivent ne sont pas très divergents, mais ils ne sont pas identiques. En sorte que nous constatons dès l'abord un rapprochement entre les deux théories de l'exégèse : on avoue que, le texte nous offrant parfois une rédaction vicieuse, il échet de le corriger, et que, pour y parvenir, il y a lieu d'interroger autre chose que ce texte, à savoir la vie sociale. Dans quelle mesure? Sur ce point les jurisconsultes diffèrent d'opinion.

Mais on peut supposer que la théorie n'ait aucun reproche à faire à la rédaction des articles, que tous soient bien conçus et clairement énoncés : alors comment les mettre en œuvre?

Une remarque préalable ne nous suscitera aucun contradicteur. Le code ne fixe pas de règles pour sa propre interprétation. Le projet du code civil renfermait un titre préliminaire, s'occupant de l'interprétation des lois. La rédaction définitive n'en conserva rien. On déclara, pour justifier cette suppression, qu'il fallait abandonner à la science le soin de dégager les vrais principes et lui laisser toute liberté de comprendre et d'expliquer. On supprima. Le lecteur aperçoit bien, dans le code, une dizaine d'articles qui posent des règles générales sur l'interprétation des obligations ou de telle convention particulière, comme la vente ou le cautionnement. Mais une transposition rigoureuse de ces règles spéciales à toute la loi n'est autorisée que dans la mesure où elle conduit à des résultats satisfaisants, et qui jugera, et en vertu de quoi jugera-t-on que des résultats sont satisfaisants? Il faut déjà posséder les éléments d'une bonne exégèse pour répondre à cette interrogation.

Il se trouve donc que le point de savoir comment il faut interpréter le code civil n'est pas un problème « de code civil »; ce n'est pas une question de texte, car aucune autre loi ne fixe les règles. C'est une affaire de méthode, pour la solution de laquelle le commentateur n'est lié en rien par les idées inscrites dans le code, mais uniquement par des exigences scientifiques.

Cette lacune du code suppose donc une science juridique antérieure au code civil, je veux dire que le code civil ne suffit pas à déterminer tous les principes, qu'il faut accorder certaines notions juridiques — on ne nous dit pas lesquelles — avant d'entreprendre une herméneutique du droit.

Y aura-t-il beaucoup d'arbitraire dans le choix de ces règles?

Nous avons vu que les civilistes sont loin de s'entendre. Mais quelle que soit l'école à laquelle ils appartiennent ils reconnaissent que, dans le choix d'une méthode, ils dominent le code en choisissant une méthode et qu'ils ne se bornent pas à suivre quelque texte.

Ils prennent leurs procédés dans la tradition. Le Digeste comprend un titre consacré à l'interprétation des lois. Domat a longuement traité ce problème. Assurément ce sont là des modèles imposants pour nos juristes. Mais encore, ne sont-ce pas des corps de doctrines obligatoires, et ce qui s'y trouve recommandé l'était pour une législation dont la forme et le caractère la différencient de la nôtre. Ou bien, on rappellera que la loi est un ordre du législateur et que le tout est de savoir quelle chose a été ordonnée. Mais nous voici ramenés alors à cette notion de la « volonté du législateur », à cette conception attaquée comme un mythe par tant de jurisconsultes, qui ne parviennent à trouver nulle part cette authentique volonté, et qui la remplacent par leur volonté de bien faire.

La question serait tranchée si, au moment où nous entreprenons d'étudier la loi, nous possédions des principes reconnus d'équité, de bien social, des idées nettes sur l'opportunité d'une décision judiciaire. Nous déciderions alors de lire les textes, en leur donnant le sens qui les rapprocherait le plus de nos idées. Mais l'emploi de ce procédé suppose, pour être légitime, que l'auteur de la loi nous a permis de réaliser l'équité telle que nous la concevons, et la chose est parfois douteuse. Il se trouve en outre que, dans les questions pratiques, le juste est parfois difficile à découvrir, et, surtout, que l'opportunité d'une opinion peut être sujette à mille réserves : que répondre si l'on prétendait que la réalisation intégrale du juste entraverait momentanément une foule d'efforts honnêtes et utiles? et dans quelle discussion confuse on s'engagera?

En résumé, le code civil n'indiquant pas de quelle façon l'interprète doit faire sa théorie, le choix de la méthode dépend de la solution donnée à des problèmes placés plus haut que la loi, et pour la solution desquels il convient entre autres de se demander si l'on restreindra dans la limite du possible la liberté du juge pour garantir celle du citoyen, s'il faut au contraire que la loi s'assouplisse pour permettre, en tous les cas, l'application de ce qui paraît juste au magistrat, si l'équité de la loi est celle d'aujourd'hui ou celle d'autrefois.

Il est surprenant que les adversaires de Laurent, de Baudry-

Lacantinerie n'aient pas tiré un sérieux parti de ce fait pour montrer que, la méthode n'étant pas imposée par le code, on ne pouvait combattre leur doctrine *par le code*. Sur ce point, qui est capital, je ne vois pas que les adversaires soient en désaccord. Mais, justement, ils ne se soucient guère de le noter.

Une autre observation préliminaire porte sur l'absence de notions fondamentales du droit dans le code. Il est admis par les législateurs modernes, en France et ailleurs, d'une façon générale, que les lois ne doivent pas énoncer de préceptes moraux, qu'elles ne doivent pas non plus formuler de préceptes scientifiques, fût-ce même, fût-ce surtout de ceux qui appartiennent à la science du droit.

Le code civil l'a rarement oublié. Quant à la morale : les lois ne commandent pas aux opinions, elles commandent aux actes. Dès que le fait extérieur, la volonté exprimée sont conformes aux prescriptions des textes, à l'honnêteté, il importe peu que l'agent agisse par amour du juste ou par désir de l'utile. Cette démarcation entre l'homme extérieur et l'homme intérieur forme un des côtés les plus attachants de la science juridique : on s'efforce de découvrir dans quelles limites la distinction est légitime, et on tâche d'en tirer le plus de profit pour la société. Il y aurait matière à une intéressante étude de psychologie, sur l'importance de la sincérité et des bonnes intentions dans les rapports sociaux, quand les attitudes restent correctes.

Les codes modernes montrent d'habitude une grande réserve quant aux notions de la science juridique. Le code Napoléon ne dit pas ce que c'est qu'un droit, et il y est parlé de droits à chaque page; il ne définit pas la rétroactivité, et cependant il porte que les lois n'ont point d'effet rétroactif; il ne nous apprend pas ce que l'on entend par statut réel et statut personnel, et pourtant la connaissance nous en est indispensable; il n'explique point ce qu'il désigne sous le nom de droits civils, et il établit une distinction très délicate entre les droits proprement civils, dont jouit un étranger, et les droits civils du Français; il crée une série de fictions juridiques, sans définir le mot de fiction; il protège ou condamne la bonne ou la mauvaise foi, sans donner toujours de ces mots une explication suffisante; ajoutez à ces exemples une quantité d'autres et vous constaterez que bien des notions fondamentales requises pour une saine compréhension de la loi, ne se trouvent inscrites nulle part dans cette loi. Les rédacteurs du code en ont expliqué la raison. Ce

sont des principes scientifiques et la loi ne fait pas de science. Elle laisse aux savants la tâche de formuler les meilleures définitions, les axiomes et les postulats : la science est progressive, tandis qu'un code est immobile. Scrupule très bien expliqué par ce motif d'ordre pratique, que le législateur n'a pas le loisir de modifier son œuvre à chaque découverte des savants.

Notons en passant que cette lacune volontaire est bien plus marquée encore dans d'autres lois, les codes de procédure par exemple, et concluons qu'ici encore, les théoriciens des deux méthodes se trouvent d'accord pour compléter la loi positive.

Qu'en résulte-t-il pour la réalisation de déductions rigoureuses et strictes? Évidemment, si l'on suppose que l'idée de rétroactivité, celle de fiction juridique, celles de statut personnel ou de volonté consciente et beaucoup d'autres sont données, la recherche de la précision ne devient pas une utopie. Mais c'est une hypothèse que personne n'accepte : bien au contraire, on proclame qu'il appartient aux érudits de définir ces notions. Il se pourrait encore que leur imprécision actuelle résultât d'une étude insuffisante et que tous les éléments nécessaires pour les préciser nous fussent fournis, identiques, par l'expérience, la conscience ou quelque autre voie. Dans ce cas, on dirait encore, sans erreur, que, de ce côté, rien n'empêche la vérité précise et nue d'être déterminée par les civilistes. Mais il s'agit de savoir s'il en est ainsi... Faut-il croire que les rédacteurs du code optaient pour cette façon de voir, lorsqu'ils ont laissé leur science sans principes? ou plutôt n'ont-ils pas voulu une science en mouvement, se pliant aux exigences fondamentales de chaque époque, sans principes arrêtés pour toujours? Telle était bien leur intention, tout au moins en attendant l'heure où les notions certaines et définitives seraient trouvées. Et nous en sommes encore à cette période préparatoire.

C'est dire, peut-être, que les règles tracées sont assez précises indépendamment des principes; et cette façon de voir, qui ne déplairait pas trop aux praticiens auteurs de notre code, ne contrarie guère la thèse des jurisconsultes rigoristes. On admettait bien qu'une légère fluctuation se produisit sur des points de doctrine, parce qu'on espérait qu'elle agirait peu sur la pratique. De même que l'on avait proscrit les règles morales des énoncés juridiques, pour ce motif que le fait réalisé importait seul, quelle que fût l'intention, de même on en rejeta les théories scientifiques parce que l'on croyait

avoir écrit des ordres assez nombreux et assez précis pour empêcher les exégèses divergentes.

Le but fut-il atteint? Parvint-on à créer une réalité juridique si touffue que les convictions scientifiques vinssent s'y arrêter et ne lui fussent d'aucune conséquence? C'est l'analyse du raisonnement juridique qui nous répondra. *A priori*, on peut déjà prévoir qu'un tel résultat excède le pouvoir du législateur.

Finissons-en, pour l'heure, avec ces difficultés, en notant une fois de plus que partisans et adversaires de l'interprétation libre avouent cette lacune de la loi.

Après avoir dit que le code ne forme pas un tout complet par lui-même, qui porte en soi sa justification, on a mauvaise grâce à contester que ce code présente d'autres lacunes, qu'il a négligé de prévoir certaines solutions; aussi, personne ne le prétend-il. L'expérience fait voir chaque jour le contraire. Le code a même prévu ses propres lacunes. Et il oblige le juge à résoudre tout problème qui lui est soumis, la loi ne s'en fût-elle pas occupée. « Le juge qui refusera de juger sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable de déni de justice. »

Il va de soi que, si la loi ne fournit aucun texte, aucun principe pour résoudre un cas, l'interprète y suppléera. Comment? Chaque école répond à son gré, mais en reconnaissant qu'il faut sortir du texte. Cet aveu nous suffit pour conclure qu'en ces cas extrêmes, la différence qui sépare les deux écoles n'est pas dans les principes, qu'il n'y a pas négation d'une science, celle de Laurent, par exemple, par une autre science, celle de Saleilles, — il n'y a qu'une série de tempéraments apportés à une méthode, quelques hardiesses en plus ou en moins.

Si la loi se tait, si elle est obscure ou insuffisante, le commentateur cherche parmi les textes ceux qui visent des situations analogues à celle que le hasard lui soumet, il invoque un principe plus général que ce texte et il résout le problème. La différence entre les écoles est justement marquée par la différence de mise en œuvre de ces matériaux, par leur emploi plus ou moins étendu. Mais tous s'en servent : le mécanisme de leur raisonnement sera donc le même.

En chargeant le magistrat de prononcer alors que la loi était insuffisante, le code a eu en vue d'éviter des arrêts dans la marche de la justice, et de contraindre les juges à un effort scientifique.

Mais il a admis, par le fait, que l'on raisonnait assez sûrement pour asseoir une sentence judiciaire en s'élevant au-dessus du texte jusqu'à la pensée, exprimée ou non, de son auteur, jusqu'à la pensée qu'il aurait eue s'il avait tout prévu. Dans ces hypothèses délicates, où le législateur n'a fait connaître son sentiment ni par la loi, ni par les travaux préparatoires, le code enjoint encore aux tribunaux de découvrir la pensée initiale, de retrouver les considérations, les mobiles qui, à une certaine heure, ont traversé l'âme des hommes d'État, de deviner ce qu'ils auraient pensé du cas litigieux, de voir le but vrai et lointain de la loi civile.... Si ardu que soit le problème, notre loi en impose la solution au magistrat et l'estime capable de le résoudre : c'est dire avec une force singulière que l'on peut trouver des certitudes juridiques en dehors de la loi. — A moins que cet article du titre préliminaire ne veuille dire, plus simplement, que le juge fera ce qu'il pourra pour se tirer d'affaire quand le texte ne lui fournira pas les éléments de la réponse, une décision médiocre valant mieux qu'un refus de trancher le litige. Mais c'est, sous une autre forme, condamner la logique absolue...

Signalons enfin un dernier rapprochement général à faire entre les deux théories. En lui donnant un aspect quelque peu paradoxal, on soutiendra que les partisans d'une interprétation stricte du texte sont précisément ceux auxquels il est le plus difficile d'échapper à l'arbitraire.

En effet, commenterons-nous le texte en nous inspirant des buts poursuivis par le législateur contemporain ou par le législateur qui a porté la loi? Si, dans un esprit de précision, l'on se borne à invoquer les intentions de celui qui a voté, sanctionné et promulgué la loi, on s'oblige à résoudre un problème plus indéterminé que si l'on prenait pour guide la pensée du législateur contemporain. Car ce dernier pense comme nous et s'il ne parle pas du sens qu'il attribue aux lois existantes — il évite de donner des consultations publiques — il parle des besoins de la société, des aspirations morales de notre temps, il est façonné par notre milieu, nous le connaissons directement et parlons son langage. Interprétons le code suivant ses idées à lui, et nous aurons une base déterminée, facile à connaître, pour y appuyer nos raisonnements. Le problème sera bien plus déterminé que si nous suivions l'autre méthode. Recherchant la « volonté » du législateur ancien, nous devons reconstituer une époque disparue depuis un siècle Nous figurons-

nous bien l'état d'esprit de praticiens et d'idéologues qui avaient vu la grande Révolution bouleverser un monde, qui vivaient sous le Consulat, éblouis par une gloire militaire sans précédent et qui refaisaient une société? Ils parlaient beaucoup d'idées, mais le sentiment qui les dominait était celui de l'audace, de la force et des révolutions. Aujourd'hui, on nous parle surtout de prudence, de persuasion et d'évolution. Quoi de commun, pour la compréhension moyenne ou lointaine des choses, entre eux et nous? Pour nous permettre de pénétrer l'esprit de ce temps, de ces légistes plutôt, quelles traces nous reste-t-il? Les discussions au Tribunat, les discours des orateurs du gouvernement nous jettent dans d'inextricables difficultés par leur confusion, les vues divergentes qui s'y pressent.

Il est téméraire de dire que la solution d'une controverse, tirée d'éléments aussi disparates, est sûre. Il y a folie à soutenir que le résultat est rigoureux. La méthode peut être savante, elle aura peine à devenir scientifique.

En sorte que, lorsqu'il s'agira d'élucider un article mal venu, ou d'ajuster à un texte un cas embarrassant, le logicien souhaitera dans l'intérêt de la rigueur, pouvoir se ranger à l'avis de M. Ballot-Beaupré et suivre l'inspiration qui anime ses contemporains. Mais, s'il le fait, il rompra l'harmonie désirable dans un système juridique, car il jugera certaines « espèces » réglées par le code, d'après la tendance napoléonienne, et certaines autres, réglementées aussi par le code, en obéissant aux suggestions modernes.

En résumé, voilà bien des côtés de la question par où se rapprochent les doctrines adverses. Ce n'est pas à dire que nous mettions fin au conflit, ou que nous résolvions la question fondamentale. Car des juriconsultes comme Blondeau, Baudry ou Laurent nous objecteraient que notre examen porte, en somme, sur un état de choses accidentel. Ils concevraient un code autrement rédigé que le code Napoléon, plus clair, plus compréhensif, plus scientifique, échappant aux objections que nous venons de faire. Il leur suffirait pour cela de corriger chaque texte défectueux de la rédaction napoléonienne, d'en introduire un certain nombre d'autres, établissant les idées générales du droit civil. Ce code idéal composé, que resterait-il de la discussion qui précède?

Objection légitime, à laquelle on ne peut guère répondre que par une analyse du raisonnement juridique. Elle suppose néanmoins

que, dans l'état actuel des choses, nous avons raison de ne pas voir grandes différences entre les deux façons de commenter les textes.

Il est toutefois douteux que les jurisconsultes de profession prisent nos remarques. Elles leur paraîtront peu juridiques. Et, en effet, les mots ont un sens relatif. Les termes de rigueur, de certitude, de précision, de logique n'ont pas la même valeur dans les différentes sciences. Ce que nos esprits juridiques appellent certain, paraîtra flou et confus à un algébriste et à un géomètre. Nous disons alors que le mathématicien ne comprend pas les sciences sociales. Et le mathématicien estime que nous ne comprenons rien à sa tournure d'esprit : des deux parts, on a raison. Il est d'un extrême intérêt de ne pas oublier ces différences, de les constater, d'en rendre compte.

C'est là une étude philosophique que les jurisconsultes ont le droit, dans une certaine mesure, de considérer comme étrangère à leur science.

CHAPITRE II

Le Raisonnement juridique d'après les Jurisconsultes.

Il semble utile, avant de procéder à une critique plus minutieuse de la pensée juridique, de reprendre les exposés qui satisfont les juristes. Sans doute, pas plus que les autres savants, n'ont-ils creusé très profond pour connaître la valeur théorique de leurs méthodes d'analyse et de synthèse : ils apprennent par la pratique à mettre en usage mille processus divers, sans apprendre en quoi ils consistent. A vrai dire, il ne convient pas de leur en faire un grief, puisque de telles recherches supposent une autre discipline, celle de la philosophie des sciences. Examinons d'abord quelle opinion les hommes spéciaux du droit se font de l'argumentation propre à leur science et cherchons si leurs formules ne nous imposent pas un problème philosophique, qu'une fois dégagé nous tenterons de résoudre.

*
* *

Les grands traités de droit civil se taisent sur la méthode suivie. Laurent a dérogé à la règle, dans son manuel, et si, dans les cours généraux sur l'ensemble du droit, la matière est examinée, c'est

d'une manière extrêmement rapide : peu d'écrivains ont entrepris cette analyse d'une façon sérieuse.

Nous connaissons déjà les règles qui, pour les diverses écoles, définissent les droits de l'interprète : elles supposent que le juge, en y obéissant, échappera au reproche d'arbitraire et obéira à une équité supérieure; elles diffèrent moins dans l'application qui en est faite que par la forme qui leur est donnée.

*
* *

Elles nous apprennent d'abord que l'interprétation est grammaticale ou logique, grammaticale quand elle se borne à fixer les rapports des mots dans la phrase; logique, quand elle s'efforce, par l'emploi des notions juridiques et du raisonnement, de limiter le sens d'un texte, d'en découvrir la raison d'être, de l'étendre à ses conséquences. Distinction bien plus verbale que scientifique, plus superficielle encore quand on dit avec la majorité des civilistes que l'interprétation grammaticale a pour objet de fixer le sens des textes. Il est vrai que ces expressions, prises dans un sens spécial, signifient que l'étude va porter sur des mots, avant de porter sur des idées, l'interprète devant entrevoir le sentiment du juste et les convenances sociales à travers un texte qui limite sa vision : en sorte que la compréhension grammaticale du texte importe bien plus que si l'interprète avait toute liberté de rectifier l'idée mal traduite, comme nous aurions toute liberté de changer l'énoncé d'un théorème de géométrie dans lequel la langue ne serait pas respectée. Cette distinction faite, les manuels nous fournissent ensuite des indications générales sur la méthode.

*
* *

Les parties d'une loi s'interprètent l'une par l'autre, il ne faut pas considérer un texte isolément. De même, une loi n'est jamais sans rapport aux autres lois contemporaines et ne s'interprète bien que tempérée ou complétée par celles-ci. Bien plus, les lois nouvelles se rattachent aux lois anciennes qu'elles modifient ou abrogent, en poursuivant parfois le même but. Les lois anciennes servent à interpréter les nouvelles, enseignait Domat, et l'observation est vraie, dans nombre de cas.

On exprimerait plus simplement cette pensée en disant que, pour interpréter la loi, il faut la connaître en toutes ses parties — règle qui paraît d'évidence. — De même pour étudier un phénomène biologique, la transformation des aliments chez l'homme adulte, par exemple, il faut connaître la physiologie humaine et les sciences qui s'y rattachent. La règle à laquelle nous venons de nous arrêter un instant n'a rien de spécifique.

*
* *

On nous dira aussi que les lois d'ordre public dominent les lois d'ordre privé, parmi lesquelles se rangent les lois civiles, en ce sens que les dernières ne peuvent déroger aux premières, que celles-ci posent des principes auxquelles les secondes restent soumises. De même, on enseigne ailleurs que la théorie des quantités et des grandeurs est plus générale que celle de la géométrie, que les corps vivants obéissent aux lois de la physique.... Ce principe de subordination ne présente donc rien de particulier à l'étude des lois.

Par contre, les jurisconsultes nous disent que les lois spéciales dérogent aux lois générales. Le code civil renferme la théorie générale des obligations : la théorie de chacun des contrats particuliers y déroge. Les lois commerciales dérogent au droit civil, les lois sur le contrat de travail y dérogent. En principe, une convention ne peut être modifiée que de l'assentiment de tous les intéressés : un contrat de société peut être modifié contre le gré d'une partie des associés; en principe, les conventions naissent valablement dans la forme qu'il plaît aux parties de leur donner : la donation ne peut se faire que par acte notarié; en principe, chacun n'est obligé de réparer le dommage dont souffre autrui que si le mal résulte de sa faute : les lois sur les accidents du travail industriel remplacent la notion de faute par celle du risque professionnel. Ces lois spéciales restent cependant réglées par les lois d'ordre public, à l'empire desquelles rien ne les soustrait.

On ne trouverait point, dans les sciences exactes ou les sciences d'observation, quelque chose de tout à fait analogue. Les propriétés des triangles sont vraies de toute espèce de triangle, isocèle, scalène ou équilatéral. Les propriétés des métaux sont vraies de tous les métaux : on se borne à ajouter, pour chaque métal, un certain nombre de propriétés à la liste commune, mais on n'en retranche aucune.

Cette règle présente donc un caractère original. Pourtant, sa sin-

gularité est apparente plus que réelle, et bien que les jurisconsultes ne se soient pas donnés la peine de ramener sa bizarrerie à une formule simple, il n'était pas difficile de la faire. Les textes d'un code n'énoncent pas, comme les propositions d'un manuel d'algèbre ou de biologie, des lois universelles — ou, du moins, ayant cette prétention. — Ils énoncent des lois générales, ils réglementent l'événement ordinaire — le *quod plerumque fit*, ainsi que dit l'école, — laissant en dehors de leurs prévisions les situations exceptionnelles, auxquelles s'appliquent les lois spéciales. Quand le code déclare les parents responsables du dommage causé par leurs enfants mineurs, il pose un principe généralement vrai : mais si le mineur est émancipé, le texte ne s'applique plus. De même quand le code donne les règles du mandat, il pose des principes généraux auxquels le code de commerce dérogera en réglant les droits de la femme mariée, marchande publique, de l'agent de change, du courtier, du commissionnaire...., de même en matière de société, de même en ce qui concerne la preuve des engagements et en mille autres circonstances. Si les principes formulés par le code civil en ces matières avaient une valeur universelle, au sens logique du terme, le droit commercial n'y dérogerait pas : il se bornerait à y ajouter quelques notions nouvelles. Mais il les enfreint dans son domaine propre. C'est donc que ces derniers ne portaient pas sur la matière comprise dans le champ du droit commercial, subordonné au droit civil par définition.

C'étaient des formules générales auxquelles le langage du législateur a donné la tournure de formules universelles; en un sens, ce sont des formules provisoires : elles attendent d'être rectifiées ou complétées par les lois particulières.

Pourquoi le législateur leur a-t-il donné cet aspect qui répond mal à leur signification réelle? Tout d'abord parce que le langage commun le lui permet. Et cet usage de la langue est, peut-être, aussi légitime qu'un autre. En obligeant l'interprète à toujours considérer les circonstances pour fixer l'étendue limitée d'une loi qui semble universelle d'après le texte, il indique leur importance. Après tout, formuler en physique des propositions universelles, énoncer une loi à laquelle tout est soumis, lui en subordonner deux ou trois autres corrélatives, et à chacune d'elles rattacher une série de lois de moins en moins larges, pour arriver, idéalement, jusqu'aux choses, c'est vouloir engendrer l'objet au moyen des lois, procédé également arbitraire et artificiel, et qui n'est pas peut-être exempt d'anthropo-

morphisme. Le procédé contraire ne s'oppose pas aux habitudes du langage et il indique très bien l'état d'esprit de celui qui parle. Le législateur serait donc, à ce point de vue, autorisé à présenter ses textes sous une forme où les mathématiciens verraient des prescriptions apodictiques : il lui suffirait de dire qu'il ne parle pas leur langage.

Mais, outre qu'il trouve dans l'usage une excuse pour adopter un tour d'expression particulier, il se voit en quelque façon obligé d'y recourir; tout au moins, y rencontre-t-il un avantage pratique réel. Qu'arriverait-il s'il disait qu'*en général* les contrats se forment par le consentement exprimé des intéressés? Nous ne saurions pas du tout si le cas qui nous est soumis entre dans cette généralité de cas dont parle le texte, et nous serions bien embarrassés de le savoir... Il deviendrait presque impossible d'appliquer la loi : à moins que nous ne confiions au juge le soin de fixer, suivant ce qui lui semblera le meilleur, les limites de cet ensemble, et il faut convenir que ce serait attribuer au magistrat un pouvoir bien voisin de l'arbitraire. Pour éviter cet excès, le législateur demande que l'on observe sa règle, sauf quand il permet lui-même d'y déroger. Et, étant écartée l'hypothèse où la formule législative ne paraît régir le cas examiné qu'en dépit du dessein réel de la loi, le législateur prescrit de déroger à son texte, lorsqu'il l'a complété par une loi spéciale.

A la vérité, et pour parler le langage de la logique, il n'y a pas règle et exception : nous sommes en présence de deux règles, faites pour des séries de cas différents; l'une, parce que la série qu'elle réglemente est plus nombreuse — ou plus simple — est appelée générale; l'autre est nommée spéciale. De l'une à l'autre, il n'y a qu'un rapport artificiel de subordination.

Sans doute, ne parlons-nous plus la langue du code, mais cette langue n'est pas celle de la philosophie. Il ne s'agit point ici de loi et de dérogations à des principes supérieurs. Lorsqu'un physicien découvre une dérogation à une loi, s'il ne peut l'expliquer, il modifie la loi. Ce que le juriste cherche à connaître au contraire, c'est l'étendue de la loi, dont la formule lui est imposée et qu'il sait n'être pas universelle. Ce qui lui est donné est une formule de loi empirique, il doit trouver la formule précise en déterminant les exceptions qui empêchent cette loi d'être universelle. Ce que nous recherchons ici c'est d'abord le schéma logique de cette construction juridique : nous avons trouvé qu'au sens propre, il ne pouvait s'agir de règles et d'écarts à ces règles. Ce sont ensuite les raisons théori-

ques et pratiques qui ont amené les juristes à concevoir un tel cadre logique; et nous voyons qu'à cet égard, ils ont des motifs sérieux de s'exprimer ainsi : le juge doit, dans nos états modernes, prononcer dans tous les litiges où une contestation lui est soumise; quels textes lui donnera-t-on pour délibérer? Comme, d'une part, la vie nous présente, à côté de situations ordinaires, des situations moins fréquentes, c'est en vue des situations communes que les règles seront faites et il est convenable de les exprimer en termes absolus, pour que le juge ne se dérobe pas au gré de sa fantaisie, quand il s'agira de les appliquer; quand il y aura lieu de tenir compte d'une situation spéciale, le législateur le fera entendre à l'interprète, et les termes qui lui viendront naturellement à l'esprit seront ceux qui formulent les exceptions.

Si le juge hésite à classer un fait dans la loi spéciale ou d'exception, il sait qu'il doit le rapporter à la loi générale : il a ainsi un principe de classement assez commode.

Ne perdons pas de vue que cette forme d'expression reproduit assez bien la démarche de sa pensée. Ceux qui rédigent une loi ou contrat sont obsédés par l'image d'un état de choses qu'ils considèrent comme normal et en vue duquel ils rédigent leur texte. C'est après avoir épuisé les conséquences de la formule qui traduit leur conception première, qu'ils songent à l'inattendu, au peu probable, à l'éventualité contraire : elle leur apparaît alors comme une exception.

A descendre dans le détail des cas où cette maxime est appliquée, on verrait qu'elle ne nous présente pas toujours le conflit d'une règle et d'une « espèce » rebelle. Parfois, le législateur se borne à imposer, en vue d'une circonstance nouvelle, une prescription nouvelle. « Toutes sociétés doivent être rédigées par écrit, lorsque leur objet est d'une valeur de plus de cent cinquante francs » (1834). Le code de commerce, loi spéciale au regard du code Napoléon, exige que les sociétés anonymes soient constituées par acte notarié. En tant qu'il prescrit une forme solennelle, au lieu de l'écrit sous seing privé dont se contente le droit civil, il ne déroge pas, rigoureusement parlant, à ce même code civil; il impose un écrit d'une espèce déterminée au lieu d'un écrit quelconque : il ajoute une condition à celles qui sont requises pour la validité du contrat, il n'en supprime aucune, et ne déroge à aucune. Cependant, par extension de langage, les jurisconsultes diront qu'ici encore, nous rencontrons une

« dérogation » ; rien de moins exact si nous conservons la langue de la logique formelle. Cette observation ne nous empêchera pas de reconnaître qu'à certain égard ce texte de la loi commerciale fait fléchir le principe établi par le droit civil : car il exige l'écrit pour toute société anonyme, alors que le code en dispense les sociétés dont le capital n'atteint pas cent cinquante francs : mais comme il ne se vit jamais de société anonyme aussi minuscule, en fait, la dispense accordée par le droit civil ne vise pas cette classe de sociétés.

Retenons de ces observations que les expressions « loi générale », « loi spéciale », s'emploient dans la langue juridique en deux sens différents : les lois d'ordre public, celles qui concernent les bonnes mœurs énoncent des principes que les lois spéciales ne peuvent tenir en échec, les lois qui ne visent qu'à régler des intérêts privés posent des règles à l'application desquelles des circonstances spéciales dérobent les citoyens, soit que, par convention, ils s'y soustraient, soit que des lois particulières le fassent pour eux. Dans le premier cas, c'est le sens du mot général, tel que l'adoptent les logiciens, que nous trouvons employé; dans le second, c'est le sens du langage usuel. On conçoit que le jurisconsulte éprouve quelque peine à se faire une idée philosophique du général et du particulier, puisque, dans sa science, des notions distinctes sont confondues sous ces noms.

*
* *

A côté de cette règle, les juristes en rangent d'habitude une autre dont le maniement et l'application ne vont pas sans difficulté, et dont la justification n'a guère été donnée. On enseigne que les exceptions sont de droit strict — en langage d'école : *exceptiones stricti juris sunt.* — Il ne s'agit plus de l'exception apportée à une loi générale par une loi particulière, mais de tout échec fait à un principe énoncé dans la loi, qu'il résulte d'un ensemble de textes ou d'un seul, que ces textes soient placés dans une autre partie de la législation ou qu'ils se rencontrent dans une seule loi. A vrai dire, cette règle contribue à préciser la précédente, puisqu'elle trace des limites à l'étendue des dérogations dont nous venons de parler.

Sans le définir complètement, nous avons peut-être suffisamment indiqué ce que représente, pour l'interprète, le principe d'analogie, pour qu'il nous soit permis d'aborder l'étude d'une règle qui suppose un principe tout contraire : en vertu de l'analogie, lorsque deux

situations se présentent à nous comme semblables, et qu'une seule est réglée par la loi, il nous est permis d'appliquer à la seconde le traitement que le législateur a estimé convenir à la première. Le code accorde certains avantages, dans le partage de la communauté, à l'époux en faveur de qui le divorce a été prononcé; il ne dit pas s'il en est de même pour l'époux qui a obtenu à son profit la séparation de corps, qui est un demi-divorce. Les deux situations offrent une analogie qui a suffi à de nombreux jurisconsultes pour appliquer à toutes deux les mesures ordonnées en vue d'une seule.

La règle *exceptio stricti juris* a pour objet d'interdire ce mode de raisonnement. Elle revient donc à dire que, dans les « espèces » qualifiées exceptionnelles, le législateur a dit exactement toute sa pensée, et qu'il n'a rien oublié. Ce n'est pas de cette façon, je pense, que les hommes de métier présentent et commentent la règle : mais il est visible qu'elle se ramène à ces termes et qu'ainsi exprimée elle n'offre aucune singularité logique. Le législateur attache un intérêt particulier à une situation déterminée, pour une raison qu'il nous dévoile ou nous cache, peu importe; il veut la soustraire, mais la soustraire seule à la règle générale qu'il vient de formuler et il le fait par le moyen d'une exception.

« L'enfant conçu pendant le mariage a pour père le mari » (312), principe rigoureux. « Néanmoins, celui-ci pourra désavouer l'enfant s'il prouve que, pendant le temps qui a couru depuis le trois centième jusqu'au cent quatre-vingtième jour avant la naissance de cet enfant, il était, soit par cause d'éloignement, soit par l'effet de quelque accident, dans l'impossibilité physique de cohabiter avec sa femme » (312, 2e §). Exception à la règle. Il existe entre deux époux qui habitent sous le même toit une animadversion telle qu'ils vivent étrangers l'un à l'autre : le mari invoquera-t-il avec succès cet état de choses pour désavouer l'enfant né pendant cette période de trouble intime? la preuve que la femme a accepté les hommages d'un tiers sera-t-elle pertinente? En aucune façon, puisque, entre les époux, il n'y a pas eu l'impossibilité physique, matérielle de cohabitation dont parle le code, et la décision serait la même dans tous les cas qui ne sont pas expressément visés par les articles 312 et 313.

Par exemple encore, le législateur établit que « les conventions n'ont d'effet qu'entre les parties contractantes » (1165), puis il dispose que, néanmoins, les créanciers « peuvent aussi, en leur nom per-

sonnel, attaquer les actes faits par leur débiteur en fraude de leurs droits » (1167). Lorsque je stipule qu'il me sera délivré une chose, je n'ai d'action pour la réclamer que contre la personne qui a promis, ou contre ses héritiers (1165) : « les conventions n'ont d'effet qu'entre les parties contractantes ». Supposons un débiteur talonné par ses créanciers : on lui offre une donation, il la refuse, peut-être dans l'espoir qu'elle ira à son fils. Les créanciers ont-ils le droit d'attaquer son refus et d'exiger que la donation lui soit faite? Non, parce que leur débiteur, en refusant de recevoir, ne s'est pas dépouillé de ce qu'il possédait, et parce qu'ils ne peuvent contraindre le donateur, qui ne les connaît pas, à leur donner de son bien : l'exception autorisée par 1167 ne s'étend pas à ce cas.

Quand il s'occupa de ces textes, le législateur entrevit une règle et songea à une circonstance déterminée, à une seule circonstance où il y avait inconvénient à appliquer la règle. Il écrivit donc un texte général et une exception. Mais pourquoi est-il admis que le principe, déjà si étendu, pourra encore s'étendre grâce à l'emploi de l'analogie, tandis que le cas spécial devra rester singulier? Le législateur a tenu compte de ce mode d'exégèse, qu'il connaissait, pour rédiger sa loi. L'interprète doit donc en tenir compte également; aussi, n'est-ce pas là ce que nous demandons, mais s'il était légitime de lier l'interprète? Dans les cas, dira-t-on, où il y a lieu de douter si un fait se classe parmi ceux qui sont ordinaires ou parmi ceux qui sont exceptionnels, l'esprit trouvera naturel de le ranger au nombre des faits ordinaires, leur catégorie étant de beaucoup la plus nombreuse : c'est affaire de probabilité, — question de jugement, dirait le juriste. — Et il y a du vrai dans cette appréciation.

Mais on sent bien que nul motif rationnel ne nous empêcherait d'admettre une autre façon de voir. On dirait que, si l'on peut interpréter extensivement le texte légal formulant le précepte, c'est que son rédacteur n'a pas su y mettre assez de réalité, qu'il s'est imparfaitement exprimé, qu'il a mal vu... et, s'il a mal vu la règle générale, on ne sait pas du tout pourquoi il aurait bien vu la règle moins générale qu'est l'exception, pourquoi, l'ayant bien vue, il l'aurait bien exprimée. Et, à supposer même qu'il eût toujours impeccablement rédigé le code des règles fondamentales, il n'en résulterait pas qu'il eût réussi à rédiger aussi bien le code des exceptions. La règle générale peut être plus facile à entrevoir, plus simple à rédiger. Il était bien plus aisé d'écrire la loi de Mariotte sur la compressibilité

des gaz que la courbe asymptotique qui nous en représente l'exacte physionomie. Rien ne montre que l'effort de la pensée ne se fasse pas du simple au compliqué en législation comme en physique; le contraire est même improbable. Concluons donc que ce n'est pas pour une raison de logique pure ou par suite de trouvailles d'expression particulièrement heureuses dans certains cas que la règle défendant d'étendre les exceptions a été imposée par la tradition aux commentateurs.

Les motifs sont d'utilité pratique : c'est que l'exception s'étendrait bientôt à autant d'espèces que la règle générale, et qu'il n'y aurait plus de règle générale. Or, on ne le veut pas. Si on avait voulu donner ce sens à la loi, on aurait rédigé deux règles générales, d'extension en partie équivalente, et on les aurait données pour telles : le contraire de ce que l'on a fait.

Cela revient à dire, encore une fois, que le législateur, quand il exprime une exception, est censé avoir tout vu et tout dit : et il faut bien qu'il en soit ainsi pour que l'arbitraire ne prenne pas une place prépondérante dans les jugements. Ces remarques supposent que les différentes situations qui peuvent se présenter à l'examen des juristes ne portent pas en elles-mêmes un signe distinctif toujours suffisant à les classer. Il n'en est que trop souvent ainsi. S'il est facile de trouver des situations analogues et de leur appliquer des traitements semblables, elles diffèrent cependant, et le juriste doit beaucoup supposer pour compléter la pensée du législateur : la chose peut n'avoir qu'une importance secondaire quand il s'agit de types normaux d'affaires, mais s'il s'agit d'une exception, la moindre différence entre le fait que prévoit le texte et tout autre, a pour résultat, non pas que ce fait n'est pas prévu, mais qu'au lieu d'être prévu par la mesure spéciale, il l'est par la mesure générale, et, comme l'argument d'analogie ne s'emploie que pour suppléer au silence d'un texte, il est inapplicable ici, puisque nous avons un texte tout indiqué.

En voilà assez sur cette double règle : il ne nous restera qu'une chose à regretter, c'est que les praticiens du droit se soient si peu appliqués à la définir. Reste une question capitale, que nous examinerons ultérieurement : à quoi distinguer, dans les textes, la règle de l'exception?

∴

Les juristes citent encore volontiers, parmi les arguments qu'ils emploient, les modes *a pari* et *a contrario*. L'argument *a pari* est le raisonnement par analogie dont nous avons déjà parlé et dont nous avons à faire une étude plus sérieuse. Il suppose expressément que la loi est incomplète dans son texte, que ses principes valent plus qu'elle-même et qu'en dégageant ces principes, on suit encore la loi — dans son « esprit ». — Il n'est pas un juriste qui n'ait cru employer à bon droit l'argument d'analogie. Son emploi n'autorise pas toutes les hardiesses, cependant. Pour appliquer au père administrateur judiciaire, ce que la loi dit du tuteur, au prodigue ce qu'elle dit de l'interdit, au testament perdu le mode de reconstitution prévu par l'art. 1348 pour les contrats, il faut que les motifs qui justifient les mesures prises par le législateur pour réglementer ces institutions, justifient de même les institutions non réglementées. Il faut que, de part et d'autre, comme nous le verrons dans un instant, ce soient les motifs immédiats qui servent d'assise au raisonnement : sinon, on remonterait jusqu'aux généralités les plus indéterminées. M. Geny a fait faire à l'étude de cet argument un progrès considérable, et il a, somme toute, démontré que son emploi s'étendait bien au delà des limites habituellement fixées.

Ce qui précède suffit pour que l'on aperçoive la complexité des données nécessaires à son usage judicieux; ce sera donc, puisque cette étude est avant tout une étude de méthode, le caractère de cette complexité qui nous intéressera le plus. Vous demandez un avis en vue d'une circonstance déterminée. Le juriste ne trouve pas dans la loi de texte qui s'y applique directement. Il va chercher quels intérêts, parmi ceux que la loi sauvegarde, ressemblent à celui dont il s'agit d'assurer la défense. Il est obligé, pour aboutir dans sa recherche, non pas de s'en tenir au texte et à l'analyse du fait, mais de dépasser l'un et l'autre. De la pensée trop étroite du législateur, il est obligé de s'élever à la pensée impliquée par elle, à la pensée qui la justifie. La loi impose des mesures de précaution contre les tuteurs; ce n'est point uniquement parce que ces protecteurs agissent en l'absence de l'un au moins des parents; c'est aussi parce que tous les hommes sont faillibles et parce que les intérêts des enfants sont sacrés. Cette idée hante le législateur lorsqu'il pose

les règles de destitution en matière de tutelle. C'est du moins la plus raisonnable de celles que nous pouvons lui prêter. Eh bien, puisque voilà une idée « jurigène », qu'il me soit permis d'emprunter ce néologisme à M. Edmond Picard, elle engendrera le droit partout où ses déductions atteindront les faits, partout où les mêmes intérêts appelleront une protection efficace, à moins que, dans une circonstance spéciale, un texte formel, un texte positif ne fasse obstacle à ces applications. Considérant la situation d'enfants dont le père a une conduite infâme, la nécessité sociale et morale de garantir leur vie, le juriste conclura qu'il faut enlever au père la puissance paternelle, « puisque » les tuteurs sont soumis à une déchéance « semblable ».

Voilà la thèse. Elle soulève des difficultés. Et sans doute, pour ce cas, où l'analogie nous fait sortir franchement du cadre de la loi, les objections naissent d'elles-mêmes et les raisons qui nous permettent de décider ne se présentent pas avec une valeur absolue. Il sera toujours vrai de nous dire que nous n'aboutissons qu'à une simple probabilité et que nous transformons une conclusion plausible en conclusion certaine par un décret tant soit peu arbitraire; car, si le législateur n'a pas pris la mesure spéciale que nous lui faisons prendre, c'est peut-être qu'il avait ses raisons pour ne pas le vouloir, c'est peut être que, dans la puissance paternelle, il voyait une auguste autorité que l'on ne doit pas méconnaître. Et de plus, c'est le prendre à son aise avec la loi : celle-ci est une contrainte imposée aux citoyens en vue du bien social, de l'ordre, de la morale... or, la contrainte peut-elle exister là où elle n'est pas édictée? Motif de plus pour mettre en doute la valeur des solutions de ce genre.

Ajoutez à ces objections qu'il est difficile de savoir où s'arrêter dans la voie des analogies : nous disions tout à l'heure qu'il ne faut pas s'élever au-dessus des raisons immédiates qui justifient un texte. Mais, cette règle, que les auteurs sous-entendent et ne formulent pas, n'est pas exempte elle-même d'arbitraire. Nous invoquons les motifs de la loi pour justifier l'analogie; pouvons-nous invoquer les motifs des motifs? Dès que nous quittons le texte pour nous élever aux motifs qui nous l'ont fait rédiger, et que nous cherchons à tirer de ces motifs des conséquences non exprimées, nous les considérons comme sources de droit, et, s'il est permis de prendre comme source de droit une idée étrangère à la loi, disons, si l'on veut, extérieure à la loi, pourquoi s'arrêter à la plus proche du texte? Si elle n'est

pas une base stable pour le raisonnement juridique, nous ne devons à aucun titre nous en servir, même pour la plus stricte analogie; si, au contraire, nous nous en servons, c'est que nous y voyons un point d'appui assez ferme pour supporter une construction juridique solide : et, s'il en est ainsi, que n'opérons-nous sur ces hypothèses explicatives, sur ces textes nouveaux, comme sur les textes du code? Tous ces motifs, du reste, requièrent une justification, ils se subordonnent à des idées plus générales et, de ces idées plus générales découleront des conséquences plus étendues : pourquoi ne pas aller jusque-là? A vrai dire, personne ne l'a osé, et aucun savant ne s'y risquerait. On voit très bien pourquoi. Dans cette ascension des idées particulières — les textes — à des idées plus générales — les motifs, — nous devons passer par bien des degrés intermédiaires, et, à chacun d'eux, plus d'une route s'ouvre devant nous. Nous disions tout à l'heure que les tribunaux, en transportant à la puissance paternelle les causes de déchéance qui atteignent les tuteurs, avaient considéré l'intérêt moral des enfants; allant plus loin, pourrait-on établir une analogie entre les intérêts moraux des enfants et ceux d'un adulte? Ce serait invoquer une analogie qui existe certainement, mais méconnaître le caractère particulier de la situation pour laquelle les mesures ont été recommandées.

Les chances d'erreur tiennent à deux causes. Il s'agit, d'abord, en effet, d'appliquer une espèce très particulière d'induction, et, ensuite, de tirer de l'idée générale résultant de cette recherche des conclusions accommodées à une situation déterminée.

Le terme d'induction est-il bien choisi pour désigner la première partie de ce travail? Il est employé ici dans un sens un peu différent de celui qu'enregistrent le dictionnaire et les manuels. L'induction, disent-ils, est le procédé logique qui permet à l'esprit de passer d'un fait, ou mieux de l'idée d'un fait, à une loi. Plus généralement, c'est le procédé qui nous conduit d'une idée particulière à une idée générale; cette idée particulière sera celle d'un fait, d'un objet ou de tout autre chose, elle sera quelconque; cette idée générale sera une loi, une définition, un précepte, un motif ou tout autre chose. L'idée particulière donnée au juriste est le texte soumis à son étude; l'idée générale est le motif qui le justifie, ou encore le principe que l'idée particulière suppose vrai pour être vraie à son tour. L'induction consiste ici à découvrir l'idée qu' « implique » l'idée émise dans le texte, et on se place, pour cette recherche, dans le domaine de ce

que les métaphysiciens appelleraient des causes finales : il s'agit de trouver le but auquel correspond un passage de la loi, et de le justifier. Par quels procédés découvre-t-on les idées qu'implique, que suppose une idée donnée? C'est demander le secret des inventions et des découvertes, question qui ne comporte guère de réponse.

Car il faut avouer que, si nous savons assez nettement, soit par la logique traditionnelle, soit par la logique « générale », qui recourt aux symboles, quel est le mécanisme d'une déduction, nous sommes moins certains de connaître les détails de l'opération inverse, du travail à faire pour mettre au jour une idée générale à laquelle se rattache l'idée particulière proposée à notre examen. La logique générale, il est vrai, s'en occupe avec autant de soin que de l'opération contraire. Mais il est plus philosophique peut-être, dans une étude qui porte sur la méthode des jurisconsultes, de donner à cet essai une portée infiniment plus restreinte, j'allais dire dire moins philosophique, en acceptant de n'envisager les idées générales qu'après avoir marqué les intermédiaires qui nous y conduisent. Recourons plutôt à un exemple qui nous est maintenant familier et dont l'emploi ne nous réserve pas de surprise. Nous savons que les tuteurs sont destitués, dans certains cas prévus par les articles 443 et 444 du code civil. Le but qui nous apparait justifier ce texte à l'évidence, c'est que l'intérêt des enfants exige parfois le remplacement d'un tuteur. Sera-ce une tautologie de dire que, en considérant à part les divers éléments de cette notion, on doit envisager chacun d'eux comme plus général que l'ensemble? On dit, en effet, que l'intérêt des enfants doit être protégé, et l'on dit aussi que les tuteurs ne sont ni impeccables, ni intangibles par nature; que l'intérêt des enfants mérite le souci bienveillant de la loi, c'est une idée plus générale que celle dont nous trouvons l'expression dans les articles 443 et 444, et elle est aussi près que possible de ces textes, elle y est incluse. C'est pourquoi nous y trouvons une base solide de raisonnement pour une argumentation juridique. Reste à voir comment nous avons fait cette analyse du texte pour en dégager une idée supérieure, et ce qu'elle peut comporter d'arbitraire et de flottant. Nous nous efforcerons de faire plus tard une réponse à cette seconde question.

De l'idée générale ainsi acquise, le jurisconsulte fera usage soit en étendant à d'autres hypothèses que celles spécifiées par les textes les cas de destitution du tuteur, soit en appliquant à d'autres personnes ce que disent ces articles. Le tuteur peut être destitué pour

inconduite notoire, pour incapacité ou infidélité dans sa gestion. Sera-t-il destituable si, par exemple, il donne au fils une éducation morale contraire à celle que le père avait commencée, s'il attaque violemment la mémoire du père? s'il est léger dans sa gestion et imprudent? On sera tenté de répondre oui dans les deux premiers cas, non dans le second. Et comment répondra-t-on s'il s'agit d'appliquer au père, protecteur légal et naturel de ses enfants, la cause de déchéance résultant de l'inconduite notoire? Les uns disent oui, les autres non, et ces derniers prétendent que la généralisation ne tient pas compte de ce qu'il y a d'exceptionnel dans ces mesures.

Il faut donc que le raisonnement par analogie réponde au moins aux conditions suivantes : un texte servant de point d'appui; l'idée qui va permettre de trouver une analogie motif immédiat du texte; une conséquence de cette idée s'appliquant à un cas étranger au texte invoqué; l'absence de toute disposition prohibant cette déduction, soit en termes formels, soit par voie de conséquences. De ces quatre conditions, deux sont difficilement vérifiables : celle qui veut que nous dégagions le principe justificatif de la loi, et celle qui concerne l'absence de tout texte prohibant la déduction analogique; car, qui nous garantira jamais qu'elles sont réalisées?

Écarterons-nous pour la cause ce mode d'argumenter? Nous avons le choix entre deux théories : celle qui nous présente la loi comme virtuellement complète et déduit de ce postulat que ce qui n'est pas prévu n'est pas légal; celle qui nous présente la loi comme essentiellement incomplète et nous invite à en considérer les principes pour dégager mille conséquences non exprimées. Sans doute, les plus rigoristes usent-ils parfois de l'analogie, mais ils le font dans des bornes si resserrées qu'ils semblent à peine excéder les limites de la loi, et encore s'en excusent-ils. Sans doute est-il très désirable que, cédant aux besoins de la vie, plus puissants que des théories abstraites, le jurisconsulte applique largement la loi sans en mutiler les principes; mais n'est-ce pas cette fois proclamer en termes clairs l'incapacité du législateur et s'ériger en maître sur son œuvre? Sans doute, en ce qui concerne le code Napoléon, celui-ci, par un silence complet sur les règles d'interprétation, semble autoriser toutes les façons de voir. Pourtant, on sent bien que ces raisons ne sont pas décisives et que chacun des adversaires, en produisant ses motifs, reste sur son terrain et ne réduit les arguments qui lui sont opposés

qu'en partant de prémisses qu'il est seul à admettre. L'analyse qui précède, tout en ajoutant quelque chose à celle des jurisconsultes, est cependant très incomplète, et nous verrons que c'est l'examen proprement philosophique de ces arguments qui nous permettra d'aboutir à une conclusion valable pour tous.

*
* *

Qu'il faille tenir compte, pour interpréter la loi, du but qu'elle semble poursuivre, c'est ce que l'analyse qui précède suppose à tout instant et ce que les adages répètent sous des formes variées. On admet implicitement que le législateur veut réaliser une idée, on cherche à rendre cette idée aussi raisonnable que possible : car il est permis de prêter de la raison au législateur, mais non de lui en enlever. Le germe de l'argument d'analogie se trouve là, mais la tradition y voit une règle spéciale. Un ancien dit, par exemple : *Cum quid prohibetur prohibentur omnia quae sequuntur ex illo.* Il est défendu à la femme mariée d'aliéner ses immeubles sans l'intervention de son mari : toutes les conséquences qui résultent de cette incapacité tombent sous la même défense, exprimées ou non par le code. Formule qui ne nous apprend rien de neuf.

*
* *

Les jurisprudents aiment à mentionner, après l'argument *a pari* — ou d'analogie, — l'argument *a contrario*. L'emploi en est beaucoup plus restreint : de ce que la loi a distingué une espèce dans un genre, ou plusieurs cas dans une espèce, et en a fait l'objet de mesures spéciales, on conclut que, pour les autres espèces du genre, pour les autres cas de l'espèce, ces mesures restent sans application, que la situation légale contraire leur est faite. « Les lois concernant l'état et la capacité des *personnes* régissent les Français, même résidant en pays étranger » (3, § 3). Donc, dira-t-on, les lois concernant les *immeubles* ne régissent pas les immeubles des Français résidant en pays étranger. « On ne peut déroger, par des conventions particulières, aux lois qui intéressent l'ordre public et les bonnes mœurs » (6). Donc, les conventions particulières peuvent déroger aux lois qui n'intéressent ni l'ordre public, ni les bonnes mœurs. « L'étranger qui aura été admis, par l'autorisation de l'empereur, à établir son

domicile en France, y jouira de tous les droits civils, tant qu'il continuera d'y résider » (13). Donc, l'étranger qui n'aura pas cette autorisation impériale ne jouira pas en France de tous les droits civils, ce que nous confirment les articles 8 et 11 : ainsi il ne pourra être adopté par un Français. « En toute matière, autre que de commerce, l'étranger qui sera demandeur sera tenu de donner caution pour le payement des frais et dommages-intérêts résultant du procès... » (16). Donc : 1° en matière commerciale, l'étranger demandeur ne devra pas verser de caution, 2° s'il n'est pas demandeur, mais défendeur, il n'y sera tenu devant aucune juridiction.

Ces exemples permettent de saisir le mécanisme du raisonnement; en voici d'autres qui montrent la limite de son emploi.

« L'étrangère qui aura épousé un Français suivra la condition de son mari » (12), en d'autres termes, cette étrangère devient Française. Il ne faut pas conclure que la Française qui aura épousé un étranger ne suivra pas la condition de son mari : la loi française ignore sa condition après son mariage; il ne faut pas conclure non plus que l'étrangère qui n'épouse pas un Français ne peut pas devenir Française : d'autres voies s'ouvrent à elle pour acquérir cette nationalité. « Tout enfant né d'un Français en pays étranger est Français » (10). Cette règle ne suppose pas que tout enfant né d'un Français en pays non étranger est non Français : le contraire paraît évident. « Tout individu, né en France d'un étranger, pourra... réclamer la qualité de Français... » (9). N'en concluez pas que l'individu né en France, d'un Français, ne pourrait réclamer la qualité de Français... Dans ces exemples, le sophisme nous paraît conduire à une absurdité visible.

Mais il en est d'autres où l'absurdité n'apparaît pas. Le code prohibe le pari, et le protège par une action civile. Toutefois, il le reconnaît valable quand il porte sur un exercice qui développe l'adresse ou la force du corps. Le prohibe-t-il pour les exercices intellectuels, le jeu des échecs, par exemple? Des civilistes l'affirment, et ils argumentent qu'en validant le pari dans un seul cas, le législateur apporte une exception au principe de non-validité qu'il vient d'écrire : or, les exceptions ne valent que pour le cas expressément visé par elles. Et, grâce à cette remarque, nous apercevons que l'argument *a contrario* est corrélatif de la règle qui défend d'interpréter les exceptions en recourant à l'analogie.

Autres exemples. L'article 1322 dit que « l'acte sous seing privé,

reconnu par celui auquel on l'oppose,... a entre ceux qui l'ont souscrit,... la même foi que l'acte authentique ». Entre autres, il a date certaine. Le mari, sous le régime de la communauté, administrateur de biens personnels de sa femme, dispose des revenus qu'ils produisent. Ce faisant, qu'il lui arrive de souscrire un acte relatif aux revenus de ces biens : cet acte, opposé à la femme et reconnu par elle émané de son mari, aura-t-il la même foi qu'un acte authentique? Aura-t-il date certaine vis-à-vis de la femme? Oui, tant que le mari reste administrateur. Mais supposons qu'après la date indiquée dans l'acte une séparation de biens ait été prononcée entre les époux : elle a mis fin au pouvoir d'administration du mari sur les biens personnels de sa femme. Désormais, les actes du mari ne pourront plus être opposés à la femme. En sera-t-il de même des actes antérieurs qu'on invoquerait contre elle après la séparation? Alors le mari ne la représente plus; ses actes ne sont plus, vis-à-vis d'elle, ceux de l'article 1322. Il est donc très important de le savoir puisque la valeur probante de l'acte augmentera ou diminuera, suivant la réponse qui sera faite à la question. Il ne s'agit que de faire un simple argument *a contrario*, et pourtant doctrine et jurisprudence se sont querellées longtemps avant de se mettre d'accord. La logique nous sollicitait de répondre non, semblait-il, une vue équitable des choses nous engageait à dire oui : et cette dernière l'a emporté. Les articles 1341 à 1348 indiquent dans quels cas la preuve testimoniale est admise pour établir l'existence des obligations. Aux règles formulées par les premiers de ces textes, les articles 1347 et 1348 apportent des exceptions, et l'article 1348, notamment, s'exprime en ces termes : « Elles reçoivent encore exception toutes les fois qu'il n'a pas été possible au créancier de se procurer une preuve littérale de l'obligation qui a été contractée envers lui. Cette seconde exception s'applique : ... 4° au cas où le *créancier* a *perdu* le titre qui lui servait de preuve littérale par suite d'un cas fortuit, imprévu et résultant d'une force majeure. » Ce texte parle de titres de créances, et, pour certains cas, il crée des moyens de preuve exceptionnels : il nous sera donc bien interdit, si nous ne voulons enfreindre la règle relative aux exceptions, de recourir à ces moyens de preuve en dehors des cas prévus dans le texte. Eh bien, supposons qu'un testament soit perdu : l'héritier pourra-t-il en demander la reconstitution par voie de témoignages? Ne perdez pas de vue que l'héritier n'est pas un créancier, ni le testament un titre de créance, de façon que,

pris au sens strict, l'article 1348 ne vise pas les testaments. Les exclut-il, toutefois, du bénéfice de sa disposition? Les tribunaux ont estimé que la rigueur du droit serait étroitesse de pensée en de telles circonstances. Ils ont estimé que si le code, à l'article 1348, ne parle pas des testaments, c'est que l'objet principal considéré — les obligations — a absorbé toute la pensée du législateur au moment de la mise par écrit, et qu'il n'a point entendu exclure d'une disposition équitable et sensée des actes moins nombreux, mais tout aussi importants : pour quel motif faire rigueur aux uns et en favoriser d'autres, alors que le fait à prouver est le même? On se dit que l'article exprime en fait une règle générale de droit, et l'on écarte l'argument *a contrario* (Cass. fr., Dalloz pér., 1882, I, 300).

Quand donc saurons-nous que l'argument est applicable? il se présentait ici, renforcé par la règle qui défend d'élargir les exceptions, et nous l'avons écarté! Les plus habiles dans l'art de mettre en œuvre ce mode d'argumenter dédaignent de faire l'énumération des conditions auxquelles son emploi régulier est soumis. Ils expriment la règle de l'argument *a contrario* en termes qui ne diffèrent pas sensiblement de ceux dont nous nous servions pour l'énoncer : il est applicable quand il s'agit de faire retour à une règle générale; quand, un texte établissant et réglant une situation exceptionnelle, on se propose de trouver, malgré le silence du code, une règle pour les cas du même genre sur lesquels ne porte pas l'exception. En effet, dit-on, puisque la situation considérée est hors la normale, on peut conclure que les situations voisines ne sont pas soumises à cette règle étroite, et on les en libère. L'énoncé de cet argument complète la formule de la règle des exceptions. Il ne s'agit pas, ne l'oublions point, de chercher une solution contraire à celle qui est indiquée par un texte : on peut trouver bien des contraires à des solutions de ce genre, l'argument *a contrario* perdrait toute valeur concluante. Il s'agit de retrouver une règle générale sur la trace de laquelle une disposition spéciale nous a lancé.

Sans scruter davantage le mécanisme de ce raisonnement, nous trouverons qu'il ne conduit à rien. Il n'est légitime que si nous opposons une situation jugée normale à une situation donnée pour anormale. L'essentiel est donc de reconnaître si l'exception donnée comme réelle ne serait pas apparente. Nous savons que l'article 6 prohibe les conventions contraires aux lois d'ordre public et aux bonnes mœurs. Si nous n'admettons pas une différence profonde entre

ces lois et les autres, différence dont les conséquences s'étendent aux dérogations apportées à ces lois, nous ne pourrons appliquer l'argument *a contrario*. Et si nous admettons cette différence, il ne nous est plus nécessaire de recourir à l'artifice de l'argument pour trouver la conclusion qu'il nous donnerait, nous la connaissons déjà. Ici, comme lorsqu'il s'agit de respecter la règle qui défend l'extension, à des cas non exprimés, de mesures exceptionnelles, l'usage de l'argument signalé par les juristes ne représente que la dernière phase du raisonnement, la constatation du résultat déjà obtenu. Toute la difficulté est de savoir si la formule donnée énonce une exception ou si elle cite des cas à titre d'exemples, si le texte étudié, dérogeant à une règle, on peut conclure de sa teneur que les cas non cités ne lui sont pas soumis. Nous employons donc l'argument *a contrario* pour apprendre que les « espèces », que nous savons déjà, par nos recherches préalables, étrangères à cette exception, ne sont pas soumises au traitement juridique de celle-ci... en d'autres termes, pour ne rien apprendre.

Je ne veux pas, en m'exprimant ainsi, renouveler la querelle que des ambiguïtés de termes permettent de maintenir toujours ouverte, sur la question de savoir si le syllogisme nous apprend quelque chose. Au contraire, j'estime que nous nous instruisons, quand nous raisonnons par syllogisme, mais ce n'est pas au syllogisme lui-même que nous devons cette acquisition de connaissances. Nous puisons notre information dans le travail préalable qui nous a permis de délimiter le champ de l'exception. La recherche scientifique et le travail de pensée s'arrêtent là; et c'est justement la partie du raisonnement qui n'a pas reçu de nom spécial et que les juristes ont dédaigné d'analyser, celle où l'on recourt au « sens juridique », où l'on remonte aux principes et aux raisons des lois. Il est vrai que, dans la pratique, ils n'en ont pas ignoré l'existence, mais ils n'ont regardé d'un œil attentif que la flèche du campanile, sans se préoccuper du monument qui la supporte.

*
* *

Les jurisconsultes emploient volontiers certaines formules d'aspect rationnel, qui les trompent eux-mêmes sur la rigueur logique dont leurs études sont susceptibles. Ils diront : *accessorium sequitur principale* — le sort de l'accessoire dépend du principal, ce qui ressemble à une formule tirée d'un manuel de physique ou d'algèbre.

Ainsi, le bâtiment est, par définition légale, l'accessoire du sol; le terrain est-il vendu, le bâtiment est vendu par le fait. L'hypothèque sert à garantir une dette : c'est un contrat accessoire, en ce sens qu'il suppose l'existence antérieure d'un autre contrat dont il assure l'exécution — l'hypothèque suivra le principal : elle disparaîtra si la dette vient à disparaître, etc. En vérité, il y a loin de ce rapport de dépendance aux rapports logiques des sciences exactes, et aux rapports de conséquence des sciences physiques : l'hypothèque semblera encore subsister après le payement de la dette, jusqu'à ce qu'elle ait été rayée; elle pourra, en d'autres cas, s'éteindre sans que la dette soit éteinte; la dette est réduite sans que l'hypothèque cesse d'affecter la moindre parcelle des immeubles qu'elle grève et il faudrait distinguer parmi les cas d'application du principe : le code déclare que toute construction élevée sur le sol appartient au maître du sol, la volonté du propriétaire n'y est pour rien — par contre, l'hypothèque est en général conventionnelle. Enfin l'hypothèque ne permet au créancier d'exercer des droits sur le bien qui sert de garantie que si le débiteur manque à ses engagements : elle existe sans que le créancier ait, en quelque sorte, de droits actuels sur cette garantie. Mais, s'il s'agit d'un mur élevé sur mon fonds, mon droit de propriétaire a été violé par le fait même de la construction et il existe dès à présent sur ce mur. Situation toute différente. En résumé, la phrase indique un rapport variable entre des situations complexes.

∴

Et l'on dit aussi, dans le même style : *quod nullum est nullum producit effectum.* Cela veut dire que, lorsqu'un acte est proclamé nul par la loi, il ne produit aucun effet juridique ; cependant, comme en conséquence de cet acte, il s'est effectué, presque toujours, des transactions ou des échanges, il reste une situation toute différente juridiquement de celle qui a précédé l'acte, et qu'il faut équitablement régler, en recourant non pas aux principes qui s'appliqueraient à l'acte déclaré nul, mais aux principes qui dominent la situation existante, abstraction faite de cet acte. On aura beau déclarer l'acte nul, il ne le sera qu'à un point de vue très spécial, car rien ne peut empêcher qu'il ait été fait. On voit quelle est cette construction artificielle et compliquée, et quelle ingéniosité les

jurisconsultes doivent déployer pour ne jamais perdre de vue la nullité de l'acte dont tant de conséquences sont sorties et pour régler les difficultés pratiques nées de la situation sans tenir compte de la validité du même acte. Si l'on en veut un exemple, que l'on imagine un contrat de société déclaré nul : il existe entre les prétendus sociétaires une communauté de fait par rapport aux choses qu'ils ont données à l'entreprise ; une donation nulle : le donataire devra restituer ; un testament nul : les légataires qui seraient entrés en possession devront rendre ce qu'ils auront reçu. Il se peut toutefois que l'un ou l'autre des occupants ait prescrit la possession et il gardera le bien, il se peut qu'il l'ait vendu à un tiers et la situation sera des plus délicates. Les juristes connaissent encore les actes inexistants — ce qui n'est, à vrai dire, qu'une espèce de nullité, distinguée des autres par un nom spécial. Il n'importe de la signaler ici que pour marquer la complication de ces principes d'apparence si simple. Du moins est-il exact de dire que les choses sont ramenées au point où elles seraient si l'acte inexistant n'avait pas été fait? Cela même ne répond pas à la réalité des choses; car, si l'acte n'avait pas été fait, les parties qui n'ont agi qu'induites en erreur sur sa validité, n'auraient rien fait du tout, il n'y aurait rien à défaire ni à refaire.

Nullité, inexistence évoquent des conceptions philosophiques que ces mots n'ont pas dans la science du droit, et niera-t-on qu'il faille au jurisconsulte un effort particulier pour retrouver le sens philosophique des termes?

*
* *

Mais il reste à relever une indication capitale de M. Gény. La majeure partie de ses observations tendent à organiser, à préconiser, plutôt, la libre recherche. Il appelle ainsi le travail du juriste mis en demeure de résoudre un problème quand la loi est muette. Et comme le code a vieilli, M. Gény s'efforce d'élargir le champ de la libre recherche. Le schème de son raisonnement est très net et très simple. Le code a été rédigé en vue d'une société déterminée, en vue de situations déterminées. Ces situations délimitent l'étendue de la loi, telle que la conçurent ses auteurs. Donc, quand on est en dehors de ces situations, on est en dehors du code de 1804, et il ne reste, puisqu'il faut, en toute hypothèse, trouver une solution juridique, qu'à imaginer une solution étrangère au code.

Cette doctrine ne va pas sans supposer admise la théorie de la « volonté du législateur », puisqu'elle tient un compte essentiel des solutions que le législateur avait en vue. Mais elle viole cette même théorie en proposant d'énoncer un droit nouveau sur des matières qu'il n'a soumises à aucun règlement spécial. A cette critique, M. Geny répondrait sans doute que le législateur n'a pas défendu, nécessairement, ce qu'il n'a ni vu, ni prévu.

Soit. Mais notons combien cette doctrine va soulever de difficultés à l'application! Les arguments dont nous avons parcouru la liste ne nous paraissent pas garantir un raisonnement impeccable, et pourtant, ils ne contribuent que fort peu à nous faire sortir de la forêt des textes; tout au plus, le sentier par où ils nous mènent nous conduit-il à une clairière, il a hâte de rentrer sous bois. Mais ici il nous faut quitter les chemins battus et nous aventurer dans le chaos des événements, sans route connue, sans point de repère; il nous faut nous éloigner toujours plus de notre point de départ.

Pourquoi, dira M. Geny, le juge qui souvent prononce en conscience, ne mettrait-il pas à profit les progrès de la doctrine? Le développement des études juridiques ne suppose-t-il pas la formation d'une doctrine indépendante de tout code, tirée de l'expérience, de l'étude des lois, du sentiment de l'équité? Il est difficile, dès à présent, de discuter la possibilité de faire par cette voie des travaux dont les conclusions s'imposeraient non pas même à tous les juristes, mais seulement à la plupart. Nous ne sommes pas actuellement d'accord sur une formule d'équité immédiatement applicable dans les conflits d'intérêts que résolvent les tribunaux : ceux même qui s'entendent sur le principe ultime, n'évaluent pas de même la possibilité actuelle des réalisations.

Quant aux procédés scientifiques d'investigation, ces procédés sont ceux du législateur plutôt que ceux de l'interprète qui raisonne sur un texte, du moins quand il s'agit de formuler la règle nouvelle : celle-ci trouvée, les procédés d'exégèse ne différeront pas de ceux que nous avons énumérés. Il semble donc que les hardiesses de M. Geny ne promettent pas une certitude spéciale à l'intelligence et les mathématiciens du droit ne manqueront pas de dire qu'il s'en faut préserver. Ne leur accordons cependant pas leur thèse, avant d'avoir fait l'étude critique des arguments qu'ils proclament légitimes.

A ce même ordre d'idées se rattachent les observations très fines, très pénétrantes, très humaines de M. Saleilles. Il conçoit que l'in-

terprétation des textes se fasse progressive avec la marche des idées; les mots du code continuent de vivre dans la langue, leur sens se développe, et, comme des plantes vivaces, leur tronc se couronne chaque année de feuilles nouvelles. Un contemporain, lisant le code sans préparation, avec les idées d'aujourd'hui, y puiserait et en tirerait des interprétations bien éloignées du sens que Portalis ou Bigot de Préameneu voulurent y déposer. Sévices et injures graves d'un époux envers l'autre; responsabilité de l'exploitant; risque professionnel, droits de la femme commune en biens, sur le capital d'une assurance sur la vie; droits d'auteur..., tout cela est compris par nous autrement que par les soldats de l'Empire, et la jurisprudence doit suivre notre mentalité. Le danger à courir est que le juge se laisse aller à suivre, non pas l'esprit moderne, mais ses tendances propres, et ne se donne plus la peine de faire des recherches précises : les gens pondérés demanderont si elles sont encore possibles?

M. Saleilles le pense[1], et il recommande au juge qui s'élève dans les sphères du droit nouveau trois règles de prudence, afin qu'il trouve en dehors de lui les éléments d'un *impératif juridique*. Il les constatera dans l'analogie législative, dans la conscience juridique collective et dans le droit comparé. Gardons-nous de prendre ces mots « impératif juridique » dans un sens qui les rapproche trop de la philosophie; sans méconnaître le droit idéal, souvent appelé le droit naturel, M. Saleilles en conçoit la formule pratique, mobile par essence, d'après les milieux et les siècles, et il entend que l'impératif juridique est la façon provisoire dont le droit idéal est compris et voulu. Nous savons assez bien ce que l'on entend par analogie législative : c'est, dans le mouvement de la législation, l'apparition successive d'idées et de principes nouveaux avec lesquels les lois anciennes doivent se mettre en harmonie. Pour la conscience juridique collective elle n'est pas, de sa nature, des plus facile à déterminer; encore, la trouvera-t-on dans un sentiment public assez fort, dans l'ensemble des écrits juridiques. Le droit comparé, ceci est plus hardi, nous apprenant lesquelles des idées contemporaines, encore simples aspirations chez nous, se réalisent ailleurs, nous renseigne sur leur « juricité » et sert à justifier nos décisions.

Fait-on de la science avec des notions qu'il est aussi malaisé de rendre précises? Répondre non, ce serait dire que la paléontologie,

1. Voir notamment *Revue trimestrielle de droit civil*, 1902, p. 80.

l'archéologie ne peuvent être des sciences... ce n'est pas le caractère flottant de l'objet qui fait la science, mais la méthode employée pour l'étudier. Dira-t-on que les études juridiques requièrent un raisonnement si précis qu'il faille bannir le résultat donné par la méthode de M. Saleilles? C'est affirmer que le raisonnement juridique conduit pour l'ordinaire à des conclusions concordantes, par une voie sûre : nous retrouvons ainsi le problème qui est posé dans cette étude, ou tout au moins une de ses faces.

Il n'est pas douteux que l'école de M. Saleilles doive aboutir à des résultats divergents. Cette constatation suffit-elle pour la condamner? N'oublions pas que les anciennes écoles ne sont pas arrivées, sur bien des points, à des solutions identiques. Autre chose est de différer d'avis et d'admettre des doctrines incohérentes et illogiques. Pour choisir entre les deux tendances, il faudrait s'élever au-dessus des arguments employés par les adversaires; car les traditionalistes invoquent un idéal très respectable de précision dans la méthode, et les innovateurs veulent un droit équitable et non pas ankylosé dans des formes surannées. Le conflit ne sera résolu que par une analyse plus scientifique des données. Notons en passant que la même analyse s'imposerait si la loi nous prescrivait les règles de son interprétation. L'article 7 du code civil autrichien fait au juge un devoir précis de se laisser guider par ses tendances rationnelles, de dominer la loi. L'article 65 de la Loi Fondamentale russe (abrogée en 1906) ordonnait au contraire d'interpréter toutes les lois dans leur sens littéral. Dans les deux Empires, le philosophe trouve une matière intéressante à réflexion dans l'emploi plus ou moins conscient que les juristes font des procédés logiques autorisés par la loi.

*
* *

M. Geny signale l'abus que font les commentateurs des constructions juridiques artificielles : dans maints raisonnements, ils se prévalent de principes qui ne sont inscrits nulle part et auxquels la seule tradition confère une autorité : si de telles conceptions ne figurent pas dans la loi, dit M. Geny, il est en notre pouvoir de ne nous en servir que dans la mesure où notre science en admettra le bien-fondé. Tout à l'heure, nous avons cité une série d'adages qui sont dans ce cas. Il en est d'autres, et très nombreux. Par exemple, l'héritier qui s'est approprié de bonne foi de menus objets d'une

succession est déchu de la faculté de pouvoir la refuser ensuite, même en restituant ce qu'il a pris; il est présumé avoir accepté, — interprétation de l'article 778, dictée certainement par ce vieil adage ignoré du code : qui prend des biens de succession jusqu'à la valeur de cinq sols, fait acte d'héritier. Or, il suffit de lire la critique serrée de M. Dereux pour apercevoir toute la fausseté de cette interprétation traditionnelle d'une volonté [1].

La critique de M. Gény apparaît ici tout à fait justifiée, et il ne nous restera, pour lui donner sa valeur philosophique, qu'à en dégager une conséquence immédiate, qui peut-être a, jusqu'ici, été laissée dans l'ombre.

*
* *

Les jurisconsultes invoquent de temps à autre un dernier principe, plus important qu'il ne paraît : *optima legum interpres consuetudo; minime sunt mutanda quæ interpretationem certam semper habuerunt*; préceptes que Julien a tempérés en rappelant que : *non omnium quæ a majoribus constituta sunt, ratio reddi potest* (Digeste, loi 20, liv. I, t. 3).

Un texte offre-t-il un sens douteux? Voyons comment, dès l'origine, il est compris et donnons-lui la signification consacrée par l'usage. Règle dont la sagesse apparaît lorsqu'on songe à l'appliquer aux mille engagements de la vie civile, souvent mal rédigés par les citoyens et dont l'étendue est réglée par la coutume. Règle dont l'application n'est pas universelle, puisque des parties entières de la jurisprudence se trouveraient par elle immobilisées. Elle coexiste avec la règle contraire, et son intérêt pour le logicien réside là : il y a donc un art du discernement supérieur aux principes et en vertu duquel on préfère appliquer l'un plutôt que l'autre.

L'usage révèle les intentions. C'est un long usage juridique qui autorise les jugements rigoureux en vertu desquels un héritier est déclaré acceptant contre son gré, pour avoir pris de bonne foi un objet sans valeur dans une succession. Autre exemple. Les contrats des compagnies d'assurances portent que la prime est payable dans les bureaux de la compagnie et qu'à défaut de payement dans un certain délai, la compagnie pourra considérer le contrat comme résilié ou bien en poursuivre l'exécution. Les compagnies, cepen-

1. Dereux, *Interprétation des actes juridiques privés*, Paris, 1905.

dant, ont pris l'habitude d'encaisser les primes au domicile de leurs assurés. Il arrive que l'agent de la compagnie n'aille pas toucher la prime dans le délai imparti, — l'assuré ne songera pas immédiatement à lui envoyer la somme due, — et que, sur ces entrefaites, l'immeuble assuré soit détruit par un incendie. La compagnie se prévaut des clauses expresses du contrat pour ne rien payer. La these a longtemps été admise par la Cour de cassation de France; puis, un jour, touchée de la situation malheureuse des assurés, la Cour a changé de jurisprudence et prescrit le maintien des contrats. On peut voir le récit de ses fluctuations dans le livre de M. Dereux. La Cour suprême s'est donc écartée de la règle dont une jurisprudence traditionnelle rendait l'application particulièrement facile, mais c'est pour appliquer la même règle, différemment envisagée : l'usage des compagnies, faisant toucher les primes à domicile, lui a paru constituer l'élément essentiel d'une interprétation du contrat.

Qu'est-ce à dire toutefois, sinon que des règles de ce genre ne valent qu'à titre de suggestion, puisqu'elles ne sont pas *toujours* applicables et ne nous instruisent pas *quand* elles le sont? Elles renferment un simple conseil à l'interprète : celui de s'enquérir de l'usage pour en tirer, si possible, des lumières.

*
* *

En résumé, l'exposé qui précède nous apprend bien comment l'école définit les arguments juridiques, mais nous laisse ignorer les conditions de leur emploi et quel degré de rigueur ils permettent à l'interprète de réaliser dans la théorie juridique.

Or, si le commentaire ne se rattache pas au texte par des arguments qui s'imposent, une exégèse toute différente sera possible, et le texte légal sera à peu près comme inexistant.

En est-il ainsi? C'est ce que nous allons rechercher.

(*A suivre.*) F. MALLIEUX.

COMMENT SE POSE LE PROBLÈME DE DIEU

(*Suite et fin* [1].)

II

Après avoir examiné en pleine franchise les preuves classiques et conclu à leur insuffisance, au moins quant aux formes sous lesquelles d'ordinaire on les présente, il nous faut aborder directement le problème pour notre propre compte. Un à un vont reparaître alors les divers moments de la dialectique traditionnelle, transposés sans doute, mais finalement réintégrés.

De cette dialectique à la fois nouvelle et ancienne, — dialectique d'action autant et plus que de discours, — je me bornerai forcément à esquisser un schème sommaire. Car le problème de Dieu, c'est en somme le problème intégral de la vie spirituelle : problème beaucoup trop complexe et trop vaste pour que la solution en puisse tenir dans les bornes d'un article. Et ce problème, d'ailleurs, je cherche moins ici à le résoudre qu'à montrer comment il se pose.

État présent de la question. — Où en sommes-nous au juste de notre enquête sur l'existence de Dieu? Jusqu'ici nous avons surtout fermé des voies. L'heure est venue de réunir en faisceau nos critiques fragmentaires, de présenter leur ensemble en raccourci, d'en marquer la tendance, l'orientation, le mouvement général. Et cela même ouvrira une issue aux efforts de solution positive

Considérons d'abord les preuves classiques au point de vue de leur efficacité. A tout le moins faut-il reconnaître qu'elles sont actuellement sans effet; elles ne convainquent personne parmi les philosophes d'aujourd'hui; même leur action sur la foule semble décroître de jour en jour; voilà un fait brutal, contre lequel ne peuvent rien les plus éloquentes protestations. Qui de nos contempo-

1. Voir la *Revue* de mars 1907, pp. 129-170.

rains se trouverait fondé à dire, après un sincère examen de conscience, que c'est pour de telles raisons qu'il croit en Dieu? A plus d'un, au contraire, ces raisons apportent gêne et obstacle, dans la mesure où ils pensent que la foi est liée à leur acceptation. Bref, ceux-là seulement les accueillent avec faveur, qui en réalité n'en ont pas besoin, parce qu'ils ont d'avance et autrement conclu; et encore, s'ils les acceuillent, c'est surtout comme destinées à autrui, thèmes de prédication plutôt que bases de foi personnelle. Pareille situation, d'ailleurs, n'est pas spéciale à notre temps. On connaît le mot de Pascal : « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés. » Rien de plus juste. L'expérience religieuse est décisive sur le peu d'importance réelle de la métaphysique savante en cette question. Elle nous montre, dans la vraie connaissance de Dieu, dans la substance vivante de la religion, tout autre chose que cette idéologie de la divinité à laquelle s'est artificiellement complue la pure spéculation théorique. Ce n'est pas à un besoin d'explication abstraite que répond principalement l'idée de Dieu. Voyons mieux les choses; regardons-les avant tout dans la vive lumière d'une observation concrète. Les preuves classiques ne correspondent guère à aucune réalité religieuse effectivement vécue. Ni le psychologue ni l'historien ne sauraient assigner une argumentation plus ou moins habile ou profonde comme véritable source de la croyance. Ils n'y découvrent pas même une vérification d'après coup ayant eu quelque influence réelle. Historiquement la dialectique n'a joué qu'un rôle tardif, et toujours très restreint, dans le développement de la foi en Dieu. Psychologiquement ce n'est point ainsi qu'en fait, pour chacun, se pose ni se résout le problème. A vrai dire, les arguments des philosophes ne sont pas générateurs de foi. On dirait plutôt que ce sont des véhicules, des symboles. Ils expriment une foi préexistante qui cherche à se penser ou qui rêve de se transmettre ou encore qui se défend contre des objections. Tout cela, du reste, ils le font dans le langage d'un système, en fonction d'un système; et par suite ils *éprouvent* ce système plutôt qu'ils ne *prouvent* Dieu.

Celui donc qui envisage le problème de Dieu sous son vrai jour, dans les conditions concrètes et réelles de son origine et de sa signi-

fication, c'est-à-dire comme un problème de vie morale et religieuse, non de pure spéculation intellectuelle, celui-là ne saurait attacher une importance fondamentale aux analyses des philosophes. Qu'elles viennent à lui paraître caduques, il n'en est aucunement troublé. Car il se sent en présence d'un *fait* capable de survivre à la ruine des théories explicatives tentées à son sujet. Comme ces théories en tout cas ne seraient jamais de nature à être exactement comprises de tous, il les estime accessoires, ne pouvant admettre que la foi en Dieu soit le monopole d'une élite intellectuelle, ni qu'à cet égard la foule des simples demeure condamnée à se satisfaire de démonstrations illusoires ou défectueuses. Une vraie preuve de Dieu, j'entends une preuve répondant à une véritable réalité religieuse, doit être valable pour tous, accessible à tous dans sa pleine force et dans sa portée légitime : ce qui revient à dire qu'elle ne doit point appartenir à l'ordre de la spéculation savante. Aussi la tâche du chercheur est-elle ici non pas de combiner quelque argument nouveau plus ou moins supérieur aux anciens, mais de ressaisir la genèse authentique de la croyance et d'en juger le développement progressif selon les critères qui conviennent aux actes de vie.

Cette exigence du croyant est d'ailleurs conforme aux constatations du critique. N'est-ce pas en effet de vouloir être démonstrations proprement dites qui plus que tout nuit aux preuves ordinaires et les voue à l'échec? Elles présentent l'idée de Dieu comme répondant à un besoin d'explication théorique. Dès lors elles se heurtent fatalement à l'objection de prétendre éclairer un mystère par un autre mystère plus obscur encore. J'ajoute qu'il serait au moins bizarre d'affirmer comme clef de voûte nécessaire de la science une conception qui n'a sur elle aucune influence ni pour elle aucune utilité. Il ne pourrait donc s'agir en tout cas ici que d'explication métaphysique, non proprement scientifique. Or une telle explication obtenue par de telles voies appartiendrait à cette forme de métaphysique discursive que la critique bergsonnienne nous montre décidément vieillie et par conséquent donnerait prise aux difficultés inextricables que l'on sait. On ne *démontre* pas une réalité concrète : on la *perçoit*. Elle n'est point objet d'analyse conceptuelle, mais d'intuition vécue. Si donc on entend chercher Dieu par voie de démonstration, au moins n'est-ce pas à titre de réalité qu'on le trouve, mais à titre de simple hypothèse explicative plus ou moins probablement conjecturée : origine, centre ou sommet, en un mot

principe d'unité formelle. Et alors ce n'est pas le vrai Dieu qu'on atteint, je veux dire le Dieu qui est pour nous *nécessité de vie*, le Dieu qu'on aime et qu'on prie, qui soutient et qui console, avec lequel on entre en relation comme avec une personne. Et, d'autre part, on se perd dans l'embarras de choisir entre mille théories diverses qui s'offrent à l'imagination, et l'on ne réussit pas à prouver que l'une d'elles seulement est valable, car, pour décider entre elles, ne faudrait-il pas pouvoir juger du Tout?

Singulière condition que celle du raisonnement pur en pareille affaire! Le raisonnement n'a de valeur que pour autant qu'il opère sur des concepts rigoureux. Or aucun de nos concepts — non pas même ceux d'*être* ou de *cause* — ne s'applique proprement et univoquement à Dieu, parce que tout concept n'exprime de l'être qu'un mode relatif et limité, parce que l'idée de cause comme les autres n'a de signification nette qu'à l'intérieur de l'expérience, parce qu'enfin Dieu demeure essentiellement incomparable, étant au-dessus de tout genre, incommensurable avec toute créature, transcendant à tout dénominateur commun dont l'accolade le réunirait à ce qui n'est pas lui. En un mot, Dieu n'est Dieu, c'est-à-dire premier principe et suprême source, qu'à la condition d'être pensé comme antérieur et supérieur à toutes les déterminations discursives, ineffable par conséquent et inconceptuel : si bien que n'est ici possible aucune définition initiale avec la précision requise pour le jeu du raisonnement[1].

En vain dirait-on que nos concepts ont cependant par rapport à Dieu une valeur analogique. Je l'accorde, quitte à préciser plus tard ce que cela veut dire au juste. Mais force nous est toujours d'avouer que l'analogie est infiniment déficiente; et une déficience infinie ne se mesure point. Alors cette analogie ne saurait constituer une suffisante base au raisonnement. Fondé sur elle, un raisonnement ne peut jamais être que provisoire et conjectural : simple raisonnement de recherche, qui n'implique pas en soi ses propres critères de vérification et qui réclame un contrôle extrinsèque dont le principe ne se trouve que dans l'expérience.

Il y a plus. Considérez la plupart des preuves construites par les philosophes, celles du moins qui ne se réduisent pas à des élévations vagues. N'ont-elles pas ce commun caractère de vouloir établir en quelque sorte que Dieu n'a point le droit logique de n'exister

1. J'ai développé ce point dans un livre récent : *Dogme et critique*, Paris, Bloud, 1907, pp. 135-154.

pas? Elles posent donc une manière de *fatum* idéal, d'abstraite nécessité inconditionnelle, comme antérieure et supérieure à lui, comme s'imposant même à lui. Or c'est là réellement un postulat gros d'athéisme, car Dieu cesse d'être Dieu s'il ne domine jusqu'à la nécessité logique, l'expliquant au lieu d'être expliqué par elle, puisqu'il est conçu par hypothèse comme la raison d'être suprême.

Affirmer Dieu, c'est notamment affirmer à la source première de tout, et même des plus hautes nécessités rationnelles, une Liberté concrète, un Absolu qui transcende formes et catégories. En conséquence, *déduire Dieu équivaut à le nier*. Prétendre le trouver ainsi revient à vouloir l'atteindre par une méthode athée.

Je sais bien, il est vrai, la réponse qu'on peut faire. La déduction dont il s'agit en l'espèce est d'un genre très particulier : analyse réflexive plutôt que déduction syllogistique. Assurément, dira-t-on, toute nécessité dérive de Dieu. Mais ce qui est premier en soi peut n'être pas premier pour nous; et réciproquement ce qui est premier pour nous peut ne l'être point en soi. Tels certains axiomes. Ontologiquement ils supposent Dieu. Toutefois nous les voyons en lumière immédiate, tandis que nous ne voyons pas Dieu. Aussi pouvons-nous par leur analyse, grâce à une régression en profondeur, découvrir Celui qu'ils exigent et postulent.

Voilà qui sans doute irait bien, si les principes invoqués possédaient la simple évidence qu'on leur prête. Mais, hélas! il s'en faut. Contradiction, causalité, primat de l'acte, que sais-je? autant d'obscurs mystères, dès qu'on s'efforce d'atteindre leurs ultimes racines. Assurément ces principes véhiculent de la nécessité, enveloppent au fond une exigence absolue. Toutefois ils ne se précisent que dans leurs applications, au contact d'hypothèses déterminées, et alors ils se mélangent de contingence. Comment faire un départ entre leur âme profonde et leurs corps transitoires? Toute formule n'en traduit jamais qu'un aspect relatif et conditionné, une adaptation à de certaines circonstances particulières. Chaque formule exprime quelque chose comme un écho de l'exigence fondamentale au sein de tel ou tel milieu spécifié, la forme que cette exigence revêt quand elle y pénètre, la fonction qu'elle remplit alors. Qu'on indique précisément un cas particulier, un concours de conditions définies : aussitôt s'impose avec évidence l'énoncé du principe. Mais ce principe ne saurait être tel quel transporté en d'autres conditions ni appliqué à d'autres cas, l'énoncé que nous en avons n'expri-

mant qu'une détermination contingente de l'exigence absolue qui est son âme. Cherchons-nous d'ailleurs une formule de portée universelle? Voici que le principe se dissout dans un vague indéterminable. Nous *sentons* bien encore qu'il subsiste toujours en dernière analyse je ne sais quoi de nécessaire, une exigence résiduelle qui domine tous les cas particuliers et qui se manifeste en chacun. Mais d'appréhender cette exigence à l'état pur et de dire quelle nécessité précise est en jeu, nous en sommes incapables [1].

On voit ainsi comment il est chimérique de prétendre atteindre Dieu par le moyen d'un principe quelconque supposé aperçu intuitivement et que l'on soumettrait ensuite à l'analyse ou que l'on appliquerait à la totalité des choses. Que font en somme ceux qui veulent raisonner de la sorte? Profitant du vague avec lequel se présentent leurs prémisses, ils y incorporent subrepticement, sous forme diluée, comme un postulat qui se dissimule plus ou moins habilement, la thèse même qu'ils se proposent d'en déduire. Et de là ces pétitions de principe que nous avons retrouvées à la base de presque toutes les preuves classiques.

Dans une recherche de Dieu purement intellectuelle, je ne vois aucune manière d'éviter ces conséquences ruineuses. Dès lors une conclusion s'impose, la même que plus haut nous avions déjà pressentie. Comment peut-on concevoir que l'on connaisse légitimement l'existence de Dieu? Le pur fidéisme n'est pas moins contraire à l'orthodoxie religieuse qu'à la raison. L'ontologisme a tous les défauts des systèmes intellectualistes et statiques. D'autre part la démonstration proprement dite accuse une impuissance radicale. Vers quelle solution nous tourner? Il n'y en a qu'une. Si Dieu peut être connu, ce ne sera jamais que par *expérience*; et comme ici l'expérimentation est impossible, cette expérience devra être une expérience immanente, impliquée dans l'exercice même de la vie.

Nous avons déjà vu qu'un examen particulier des diverses preuves confirme la conclusion précédente. Il sera facile de le résumer en

1. Je donnerai tout à l'heure un exemple. Nous avons ici quelque chose de très analogue à ce que les physiciens constatent pour le principe de la conservation de l'énergie. « Dans chaque cas particulier on voit bien ce que c'est que l'énergie et on en peut donner une définition au moins provisoire; mais il est impossible d'en trouver une définition générale. Si l'on veut énoncer le principe dans toute sa généralité et en l'appliquant à l'univers, on le voit pour ainsi dire s'évanouir et il ne reste plus que ceci : *Il y a quelque chose qui demeure constant.* » (Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 158.)

peu de mots. Le moyen âge distinguait deux voies dialectiques : *via causalitatis* et *via aseitatis*. Je conserve ici cette division.

Le nerf de la première dialectique est le principe de causalité ; sa base d'opération, le spectacle du monde. Et les arguments se diversifient en raison des matières diverses auxquelles est appliqué le principe. Mais, si nombreux et variés qu'ils soient, encore enveloppent-ils un fond commun, à savoir que la nature manifeste Dieu, comme l'effet sa cause.

Considérons d'abord notre expérience dans sa forme concrète, je veux dire au point de vue de l'ordre qui s'y révèle. Plus elle s'étend et s'affine, plus elle nous montre l'univers comme un prodigieux agencement d'innombrables rouages adaptés les uns aux autres avec un art qui confond. Et il nous semble que Dieu soit nécessaire pour expliquer une si merveilleuse harmonie. Quelle plus grande absurdité, en effet, qu'une fatalité aveugle qui aurait produit tant de marques d'intelligence!

Cette induction est-elle rationnellement valable? Remarquons d'abord qu'elle suppose un postulat bien étrange. A l'en croire, l'absence d'ordre, le chaos représenterait pour ainsi dire le droit commun de l'existence, une sorte de réalité fondamentale sous-jacente, ce qui normalement aurait dû être; et l'ordre, au contraire, une conquête sur le chaos, une addition contingente, un accident surajouté. Ce seraient donc deux problèmes distincts que d'expliquer pourquoi quelque chose existe et pourquoi ce quelque chose est ordonné. Or la science et la critique nous disent juste l'inverse. Pour la première, de plus en plus à mesure qu'elle s'approfondit, l'existence d'un objet, c'est l'entrecroisement des rapports qu'il soutient, le concours même des conditions qui le déterminent : cet objet n'existe donc que pour autant qu'il est engagé dans un ordre. Pour la seconde, le principe idéaliste s'impose; l'être est essentiellement pensée[1]; dès lors, affirmer l'existence des choses et affirmer qu'elles constituent un ordre, c'est tout un, le désordre étant au fond aussi impensable que le néant. Ainsi notre preuve croule par la base.

M. Bergson expose admirablement qu'il y a deux types d'ordre : le *géométrique* et le *vital*. Ces deux types s'opposent; mais ils sont néanmoins tellement associés, tellement connexes ou plutôt complémentaires, que la négation de l'un consiste en la position de

1. En quel sens précis, je l'ai dit ailleurs : *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904.

l'autre. Donc impossible de les abolir tous deux à la fois. Par suite l'idée du désordre ne correspond à aucune réalité absolue. Essentiellement relative, elle naît lorsque nous ne rencontrons pas le type d'ordre que nous attendions, et elle exprime alors notre déception dans le langage de notre attente, l'absence de l'ordre attendu équivalant au point de vue pratique à l'absence de tout ordre. Prise en soi, cette notion n'est qu'une entité verbale, indûment hypostasiée en substrat commun des deux types antithétiques [1].

L'ordre de la nature ne pose donc pour nous qu'un seul problème véritable. Non pas : pourquoi et comment y a-t-il de l'ordre plutôt que du désordre? Mais : en quoi consistent les deux types? quels sont leurs rapports et quelles leurs fonctions? ou mieux, puisque ce sont moins des choses que des progrès dynamiques, puisqu'il faut les concevoir comme des limites idéales, comme des tendances, comme des directions de mouvement, puisque l'un est un courant et l'autre le contre-courant qu'il développe, que signifie leur effort et finalement où va-t-il? Peut-être le problème de Dieu n'est-il au fond que celui de savoir lequel des deux aspects l'emporte, lequel est positif et moteur, lequel est courant primaire. Ce problème serait donc surtout un problème d'orientation et de convergence, plutôt qu'un problème d'origine ou de fondement au sens statique où les philosophes l'ont en général conçu. Mais alors il ne peut plus être question d'aucune preuve tirée du monde physique sans égard à l'aspiration morale qui le travaille.

Ce n'est pas tout, et l'argument des causes finales peut encore être attaqué d'une autre manière. D'où vient que l'ordre observé dans la nature nous paraît si étonnant? C'est que nous imaginons pour expliquer sa naissance je ne sais quelle fabrication par assemblage, que nous assimilons sa genèse à un travail de marqueterie ou d'engrènement. Mais, au contraire, il ne faudrait voir ici dans le nombre que le résultat d'une décomposition conceptuelle, un produit de l'analyse. « En général, dit M. Bergson [2], quand un même objet apparaît d'un côté comme simple et de l'autre côté comme indéfiniment composé, les deux aspects sont loin d'avoir la même importance, ou plutôt le même degré de réalité. La simplicité appartient alors à l'objet même, et l'infini de complication à des vues que nous prenons sur l'objet en tournant autour de lui, aux

1. Cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, chap. III, pp. 240-244 et 252-257.
2. *L'évolution créatrice*, chap. I, pp. 97-99.

symboles juxtaposés par lesquels nos sens ou notre intelligence nous le représentent, plus généralement à des éléments *d'ordre différent* avec lesquels nous essayons de l'imiter artificiellement, mais avec lesquels aussi il reste incommensurable, étant d'une autre nature qu'eux. » Et le même auteur ajoute, en façon d'exemple : « Ainsi l'œil, avec sa merveilleuse complexité de structure, pourrait n'être que l'acte simple de la vision, en tant qu'il se divise pour nous en une mosaïque de cellules, dont l'ordre nous semble merveilleux une fois que nous nous sommes représenté le tout comme un assemblage. » Un second exemple sera fourni, si l'on veut, par le mouvement. Quand nous attribuons une portée réaliste, une valeur ontologique aux opérations de notre analyse, aux formes de notre discours, le mouvement donne prise aux difficultés insolubles que résument les arguments de l'Eléate; et quand la nature l'accomplit néanmoins, elle nous paraît réaliser un incroyable miracle. Mais ce sont nos démarches d'étude, nos procédés d'exhaustion analytique, nos artifices de décomposition et de recomposition qui ont seuls créé cette apparence de miracle, tandis que le mouvement réel est continuité sans nombre et non pas poussière intransible de positions et d'instants. Eh bien! la même chose a lieu pour l'ordre de la nature. Le réel, ici encore, est une hétérogénéité continue, d'un seul tenant et d'un seul jet. Mais cette continuité profonde, nous la morcelons pour les besoins de la pratique et du discours : elle se réfracte et se disperse en passant à travers le prisme de notre intelligence ou de nos sens. Une fois effectué ce morcelage, au moment de reconstruire l'unité primitive, quelque chose nous manque dans chaque morceau, à savoir l'intuition mère dont nous n'avons plus que la monnaie conceptuelle. Aussi, lorsqu'assimilant le travail et l'œuvre de la nature à ceux de l'art humain nous réifions les éléments de notre analyse et nous raisonnons comme si l'univers avait été produit par une synthèse numérique, par un ajustement de pièces préexistantes, il nous semble qu'une raison plus ou moins semblable à la nôtre a dû y présider. Mais n'est-ce point là tout simplement une conséquence des symboles anthropomorphiques employés, donc une idole de l'imagination, quelque chose comme le mirage d'une métaphore qu'on prend au pied de la lettre et qu'on suit indûment jusqu'au bout? Je sais bien que parfois c'est la nature elle-même qui morcelle, non l'artifice humain; dans le domaine de la vie, nous la

voyons tendre à constituer des systèmes relativement clos : les règnes, les espèces, les individus. Oui, mais elle procède alors par dissociation et dédoublement, jamais par assemblage additif et combinatoire. Son travail ne peut donc être assimilé à un calcul qui exigerait l'intervention d'une intelligence. Et l'harmonie qui se remarque dans le monde fragmenté de notre analyse comme dans la polarisation des phénomènes vitaux n'est au sein de chaque partie qu'une résonnance de l'unité profonde sous-jacente, ce qui subsiste de cette unité après un morcelage toujours incomplet; elle exprime, disais-je, dans la langue du morcelage, la contingence même de celui-ci, sa superficialité et sa limite; elle n'est donc pas quelque chose de *plus* que la donnée primitive, mais quelque chose de *moins*, et elle n'y ajoute rien de positif, mais au contraire en dérive par diminution et relâchement : d'un mot, on pourrait dire que c'est l'interpénétration originelle, constitutive de l'être, devenue visible par son interruption même sur certains points.

En définitive, la seule considération de l'harmonie universelle ne suffira jamais à prouver Dieu. L'ordre des choses et leur existence ne font qu'un. Sans doute la *qualité* de cet ordre, sa *signification*, sa *tendance* dynamique, le *sens* dans lequel marche son établissement peuvent révéler un caractère de l'existence d'où l'on induise Dieu. Mais on dérive alors vers les preuves tirées du monde moral, je préfère dire vers les preuves qui se fondent sur l'aspect moral du monde. Par conséquent il n'y a, somme toute, qu'un seul argument cosmologique pur : celui qui, envisageant sans plus qu'il y a une expérience (quelle qu'elle soit), c'est-à-dire que quelque chose est donné, conclut, ou essaie de conclure, à une première Cause, à un Être nécessaire.

J'ai déjà fait en détail la critique de cet argument. Qu'il me suffise d'en rappeler ici les grandes lignes et les conclusions principales :

1° Essaie-t-on d'établir l'existence de Dieu par la nécessité d'un commencement chronologique? On se heurte alors aux difficultés inhérentes à l'idée de création. La création est inconcevable comme événement historique ayant sa date, inconnue de nous sans doute, mais assignable en soi. En effet tout commencement de ce genre est un phénomène intracosmique et l'on est dupe de l'imagination quand on croit penser un commencement de l'univers total sur le modèle de sa continuation temporelle. Par cela même que l'idée du néant n'est qu'une pseudo-idée, que le néant est impensable puisque

penser le rien serait toujours penser quelque chose ou ne penser pas, on ne saurait à aucun degré concevoir un passage du néant à l'être. Au point de vue ontologique, l'idée de création se réduit à l'idée d'une relation intemporelle de totale dépendance. Nous verrons tout à l'heure de quel usage elle peut être pour prouver Dieu. Mais au point de vue phénoménal où nous sommes placés en ce moment, au point de vue de la durée, l'acte créateur ne saurait être regardé comme un acte accompli jadis et appartenant désormais au passé. Plutôt faut-il y voir le développement même du monde, son évolution et sa vie, son progrès en un mot, c'est-à-dire un acte qui s'étale sur tout le cours des temps, un acte par conséquent dont nous sommes contemporains. On est ainsi ramené du point de vue *commencement* au point de vue *racine de l'être*.

2° D'où une seconde forme de l'argument : forme qui est double à son tour. Inutile de revenir sur l'aspect *chaîne des causes* : nous avons vu que la preuve ainsi disposée se brise à l'objection du morcelage. Bornons-nous à examiner l'affirmation suivant laquelle le principe de causalité forcerait à conclure que le Tout lui-même a une cause. Or :

a) Le principe de causalité n'a judicature que sur les phénomènes. On connaît ses liens avec le morcelage. Il exprime au fond que les choses forment un Tout, que leur réalité même consiste en leur insertion dans ce Tout. Il perd donc tout sens quand on essaie de l'appliquer au Tout.

b) Dans chaque cas particulier, il est relativement facile de déterminer avec précision ce qu'il faut entendre par cause. En d'autres termes, nous savons à peu près définir des causes *qualifiées*. Mais qu'est-ce que cause en général? Comme pour l'énergie, nous ne possédons aucune formule de portée universelle. Alors impossible de faire servir le principe de causalité à l'ensemble de la nature. D'autant que nous devons admettre qu'en toute hypothèse la causalité divine serait incomparable radicalement à la causalité naturelle.

Au fond, l'idée de cause première est une idole de la déduction. C'est parce qu'on regarde celle-ci comme reproduisant la genèse même de l'être qu'on réifie une sorte de prémisse universelle contenant tout éminemment. Mais si l'existence est effort, montée, progrès, non chute et diminution, ce n'est point dans cette voie qu'on atteindra jamais Dieu.

Le Tout ne se présente pas comme un système déductible, c'est-à-dire en somme clos et statique, donné une fois pour toutes. Il *est* plutôt un acte de causalité en marche. On voit alors pourquoi on ne saurait dire qu'il *a* une cause.

Causalité signifie tantôt dépendance rationnelle, tantôt action créatrice. L'idée de cause est donc asymptote, soit à l'idée d'identité mathématique, soit à l'idée de volonté libre. Aucun des deux sens ne convient à la genèse du Tout : le premier parce que le Tout ne saurait être une conséquence, le second parce que le Tout ne saurait sans anthropomorphisme être assimilé à un ouvrage humain [1]. Ne disons point qu'il y a une genèse du Tout, mais plutôt que le Tout est une genèse.

3° Reste en fin de compte l'argument du nécessaire. Dieu s'impose, dit-on, pour expliquer qu'il y ait quelque chose plutôt que rien. On se pose donc la question suivante : pourquoi y a-t-il quelque chose? Fausse question. Car le néant est impensable, et par suite c'est pure illusion que de vouloir se représenter le néant comme l'état de droit et l'existence comme une conquête sur le néant. Je puis renvoyer sur ce point à une admirable analyse de M. Bergson [2], symétrique de celle que j'ai déjà citée touchant l'idée de désordre. Si d'ailleurs l'existence même s'identifie à la pensée [3], — comme la pensée est essentiellement ingénérable à ses propres yeux, puisqu'elle ne pourrait concevoir sa genèse qu'en commençant par se supposer, — il faut conclure que l'idée du néant est une pseudo-idée et les problèmes qu'elle suscite des pseudo-problèmes.

Au fond, tout argument cosmologique cherche à établir que le monde ne se suffit pas. Le seule preuve qu'il en puisse donner est l'imperfection même du monde. Il vient donc forcément s'achever dans l'argument ontologique. La *via causalitatis* n'aboutit pas à Dieu, mais elle se continue par la *via aseitatis*.

Cette voie elle-même se dédouble. Plaçons-nous d'abord, confor-

1. Le second sens nous ramènerait d'ailleurs à l'idée de création, déjà critiquée plus haut. — Je tiens à prévenir que, dans ma pensée, les critiques précédentes n'excluent nullement que Dieu soit créateur, qu'on le puisse appeler cause première et totale, ni que la création soit un acte de volonté libre. Toutes ces notions seront reprises et précisées dans un travail ultérieur. Je me borne ici à montrer qu'elles ne peuvent servir telles quelles pour atteindre l'existence de Dieu.

2. *L'évolution créatrice*, chap. IV, pp. 298-322.

3. J'ai précisé en quel sens, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904.

mément à l'histoire, au point de vue du réalisme ontologique. La question est alors de construire une sorte de théogonie, en cherchant à saisir la raison intime de la nécessité, de l'aséité, en s'efforçant pour ainsi dire d'assister à l'autogenèse de l'être. On se demande à cette fin ce qui peut fonder un droit absolu à l'existence et l'on ne trouve rien d'autre que la perfection. Mais de ce que l'on ne trouve rien d'autre, s'ensuit-il que l'on voie le passage du parfait à l'être? Non, ce passage reste synthétique. Il n'y a donc point là encore de quoi nous satisfaire tout à fait. Au surplus, quand bien même on admettrait l'existence par soi du parfait, serait-on beaucoup plus avancé? L'idée cartésienne du parfait demeure bien vague! Et puis peut-être n'atteindrait-on ainsi que le divin, non pas Dieu. Remarquez en effet que prendre l'affirmation précédente comme une réponse à la question *Dieu existe-t-il?* implique une véritable pétition de principe. Mais, s'il ne s'agit que du divin, non pas de Dieu, pourquoi le sujet de l'existence nécessaire, de l'existence par soi, ne serait-il pas cette Pensée que nous avons reconnue racine ingénérable de tout? La seule chose qui puisse faire dire que la pensée ne se suffit pas [1], c'est qu'elle constitue un devenir. Cela revient à sous-entendre une théorie statique de la perfection. Or rien de plus contestable, au moins *a priori*. Pourquoi, je le répète, la perfection ne serait-elle pas tout simplement l'infini du progrès, quand on l'envisage d'une vue globale et qu'on en symbolise la convergence par une limite? Pourquoi, en un mot, le parfait ne serait-il pas une ascension, une croissance, plutôt qu'une plénitude immobile?

Arrivés là, une seule ressource nous reste : ne plus essayer d'atteindre Dieu comme la conclusion d'un raisonnement transitif, mais établir que l'affirmation de son existence est immanente à la pensée, bref reconnaître par analyse réflexive qu'en fait on affirme Dieu dès là seulement que l'on pense, dans et par l'acte même de penser. Nous allons nous engager dans cette voie. Seulement nous devons l'élargir. Il faudra d'une part préciser la notion de Dieu, qui ne peut plus être considéré ici comme une sorte d'individu dont la pensée possédérait une idée particulière. Il faudra d'autre part s'affranchir de l'intellectualisme et sous le terme de pensée entendre la vie spirituelle intégrale envisagée sous son aspect infini, c'est-à-dire

1. Bien entendu, il faut prendre ici la pensée dans son dynamisme intégral, non dans telle ou telle de ses réalisations toujours imparfaites.

essentiellement dynamique [1]. A ce niveau, d'ailleurs, la preuve sera devenue expérience, action, démarche de vie, plus que dialectique discursive; et nous aurons définitivement dépassé le plan de l'argumentation pure.

Est-ce à dire que les arguments classiques n'enveloppent rien de solide et que nous n'ayons rien à en retenir? Loin de là. Ce que j'ai surtout critiqué, c'est la forme ordinaire de ces vieux arguments, c'est la façon habituelle dont ils sont compris et présentés. Mais je ne les repousse pas *simpliciter*. Ils traduisent une intuition dans le langage d'un système et d'une époque. En tant que traductions, ils sont devenus caducs. Mais en tant qu'intuitions, ils subsistent toujours et ne demandent qu'à être transposés et complétés. Il ne s'agit donc pas d'instaurer une démonstration inédite. Notre seule tâche sera de voir comment les vieux arguments traditionnels peuvent être vécus et pensés aujourd'hui, et pour cela de les replacer dans leur milieu expérimental, de les revivifier au contact de la réalité religieuse concrète et pratique.

L'AFFIRMATION DE DIEU. — En écrivant ce titre, je ne puis me défendre de marquer tout d'abord, au moins d'un mot, les difficultés singulières du problème qu'il énonce. Il y en a deux principales, que voici.

Qu'est-ce que Dieu? Que devons-nous entendre sous ce nom? Voilà, ce semble, ce qu'il faudrait avant tout préciser, sous peine de ne pas même savoir sur quoi porte notre recherche. Or l'idée de Dieu résume une très longue histoire; elle est prodigieusement complexe; tout le passé de l'esprit humain y est pour ainsi dire condensé. Quelle en est donc la teneur actuelle? Bien des éléments qui en ont fait partie autrefois ne sont plus que des vestiges, témoins de l'évolution subie, et en réalité ne vivent plus. Quel en est aujourd'hui le contenu vivant? et qu'en pouvons-nous retenir? L'analyse y discerne un spectre infini de significations diverses, plus ou moins liées de proche en proche et dont on voit sans trop de peine comment elles ont pu dériver l'une de l'autre, mais qui arrivent cepen-

1. En un sens, nous reviendrons par là aux preuves d'ordre moral. Mais ces preuves ne seront plus orientées, comme celles dont nous avons fait la critique, dans les voies de l'explication causale, voies où en somme il n'est opéré qu'une sorte d'utilisation physique des données morales. On a vu qu'alors les preuves sont caduques par manque de base et doute sur la valeur ou la signification des prémisses.

dant à différer beaucoup. Deux pôles se laissent apercevoir, se détachent au sein de cette continuité : la conception métaphysique et la conception religieuse, le Dieu principe suprême d'explication ou d'existence et le Dieu être actif avec lequel on entre en rapport personnel. Peut-être le problème fondamental est-il justement d'opérer la synthèse de ces points de vue typiques opposés, on pourrait dire la synthèse de l'hellénisme et du judaïsme. En tout cas il est clair qu'une de nos tâches, et la première sans doute, devra être d'établir la notion même de Dieu, au moins dans une certaine mesure; et c'est ce travail qui mieux que tout autre nous fournira les éléments nécessaires pour trancher la question de l'existence.

D'autre part, que veut-on dire, quand on dit que Dieu existe? Ne vous imaginez pas qu'il soit facile de répondre. Si vous interrogez les croyants les plus affirmatifs, ils vous déclarent, avec saint Thomas et avec toute la tradition chrétienne, que Dieu est infiniment au-dessus de toute existence; qu'à proprement parler il n'est pas être, mais principe ineffable de l'être; que sa façon d'être, à lui, c'est de trôner au-dessus de l'être : *super omnia. quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus*[1]. Et les mystiques, plus hardis encore, n'hésitent pas à soutenir que, pour autant qu'on attribue l'existence aux choses de ce monde, il faut affirmer en toute rigueur que Dieu n'existe pas[2]. Les philosophes, à leur tour, interviennent. L'existence divine est-elle conçue comme une existence individuelle, séparée, analogue à la nôtre et à celles qui nous entourent? Voilà Dieu transformé en idole : car il n'est Dieu, c'est-à-dire principe suprême d'unité intelligible, qu'à la condition de demeurer supérieur à tout genre, à toute catégorie, transcendant à tout ordre, injuxtaposable et incomparable, surnaturel. Mais l'existence divine est-elle conçue au contraire comme ne ressemblant à rien de ce que nous connaissons, à rien de ce que nous désignons ordinairement par ce terme? Alors c'est l'agnosticisme qui devient l'écueil. Cette existence échappe désormais non seulement à toute constatation de réalité, mais à toute détermination idéale; sa notion même s'évanouit dans le néant; et nous ne sommes plus en face que d'un mot vide, que d'un assemblage de syllabes sans signification. De même que tout à l'heure, la question maîtresse est donc ici non pas tant de

1. Concile du Vatican, Constitution *Dei Filius*, cap. I.
2. Non parce qu'il est *moins* que ces choses, mais parce qu'il est incomparablement *plus*.

résoudre un problème dûment posé que de poser en termes corrects le problème à résoudre.

Quelle marche suivrons-nous pour cela? et quelle méthode? Nous reviendrons au concret de l'expérience religieuse. Il y a en somme trois sources principales de la croyance en Dieu, très bien distinguées par M. Belot[1]; d'où, peut-on dire, trois idées de Dieu :

1° Le Dieu populaire, plus ou moins issu des dieux primitifs, objet d'imagination collective, symbole et facteur ou plutôt centre d'unité sociale;

2° Le Dieu philosophique, atteint par réflexion sur l'origine des choses ou sur la possibilité de la connaissance, premier principe d'existence et centre d'unité intelligible;

3° Le Dieu moral, connu par expérience de vie intérieure, par expérience mystique, avec lequel on cherche à entrer en communion, fondement du devoir et dispensateur de la grâce, centre d'unité surnaturelle où l'on trouve dans l'amour l'affranchissement de l'individualité.

Ces trois idées ont, de mille manières, au cours de l'histoire, agi et réagi l'une sur l'autre. Pour nous, aujourd'hui, elles semblent s'être fondues en une seule. Comment s'est opérée la jonction? et quelle valeur a-t-elle? C'est un problème fort important que de comprendre la convergence des voies dialectiques issues des trois sources précédentes. C'en est un autre que de justifier cette convergence, de découvrir si elle est illusoire ou légitime.

Nous verrons que les voies en cause ne sont point parallèles; qu'elles se succèdent et se prolongent, plutôt qu'elles ne se rejoignent à l'infini; qu'en un mot ce sont trois étapes, trois moments d'un même progrès. Ainsi se résoudra le problème auquel je viens de faire allusion. Du même coup notre plan se trouve tout tracé.

1. *Le témoignage traditionnel.* — Comment chacun de nous acquiert-il aujourd'hui encore l'idée de Dieu? La réponse est immédiate : c'est que nous sommes enseignés. Quelque développement que prenne par la suite notre autonomie rationnelle, — et toujours elle reste bien limitée, bien chancelante, idéal plûtôt que fait, — nous naissons enveloppés par une affirmation sociale et traditionnelle qui seule tout d'abord nous détermine à croire. Voilà dans sa première phase, la genèse effective de la foi, la vraie preuve efficace et agissante,

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 26 octobre 1905.

la leçon indéniable que nous apporte l'histoire. Cela est du reste purement vécu, non réfléchi, indépendant de tout système spéculatif, je dirai même de toute préoccupation théorique, solution d'un problème de vie plutôt que de science. Lorsque je m'interroge sur les origines réelles de ma croyance en Dieu, je trouve un courant d'affirmation issu du plus lointain des âges, dans lequel je suis plongé de naissance, qui me saisit et m'emporte. Ce sont tous les hommes des siècles antérieurs continués par ceux d'aujourd'hui, ce sont d'antiques et puissantes institutions telles que l'Église, ce sont les mœurs, les habitudes, les souvenirs, presque toutes les idées, presque tous les sentiments, qui viennent peser sur moi, qui m'informent, qui m'inspirent. Ma croyance est comme incorporée à la vie même que j'ai reçue, que je reçois chaque jour.

J'observe d'ailleurs qu'une expérience personnelle vient corroborer pour chacun de nous les enseignements de l'histoire et du milieu contemporain. Ici se réintègrent dans le tissu de notre dialectique la preuve par les aspirations de l'âme ainsi que les preuves tirées des besoins sociaux ou des prescriptions morales. Elles expriment notre participation, notre part contributive à l'expérience publique et séculaire, l'écho de cette expérience en nous. Par là, celle-ci prend un sens vivant à nos yeux; elle est revivifiée, convertie en notre chair et en notre sang; tandis que nous-mêmes sommes insérés dans la suite qu'elle constitue. Inversement, le témoignage de l'histoire établit l'objectivité des inquiétudes qui nous travaillent, des tendances qui nous meuvent.

Voilà donc sur quoi repose avant tout dans l'âme humaine la croyance en Dieu; et tel doit être aussi par conséquent le point de départ de nos recherches, si nous voulons qu'elles correspondent à la réalité des choses, au lieu de se réduire à un simple jeu spéculatif. Maintenant il s'agit de mettre ces données en œuvre, de découvrir la véritable interprétation de ces faits indéniables, de comprendre exactement leur valeur et leur portée. Nous avons vu qu'on ne peut conclure ni par recours à une sorte de suffrage universel incompétent en l'espèce, ni par recours purement intellectuel et logique au principe de causalité, ni par recours sentimental ou volontaire aux intuitions du cœur ou aux exigences de la raison pratique. Il nous faut une solution concrète, vécue, mais qui ne demande aucun sacrifice à l'esprit critique. Pour en trouver le principe, une digression préliminaire est inévitable.

Cette digression a pour objet d'établir dans sa teneur précise le concept même de *réalité* [1]. Voici une idée quelconque. Je me propose de chercher ce que nous voulons dire au juste quand nous disons qu'elle représente une existence réelle. Au nom de quels critères prononçons-nous un tel jugement? et que signifie ce jugement?

Il n'est pas aussi facile qu'on pourrait le croire, et qu'en effet le croit le sens commun, de répondre à ces questions d'une manière satisfaisante. Et voici pourquoi. On admet d'ordinaire qu'une chose ne peut être que réelle ou non, purement et simplement, sans qu'il y ait place en cela pour aucune mesure ou nuance. Or, tout à l'inverse, nous allons voir que l'attribut de *réalité* comporte essentiellement *degrés* et *qualifications*. En un sens, on ne pense rien que de réel, et réel est tout ce que l'on pense : car la pensée d'un néant ne serait qu'un néant de pensée. Mais le problème est de définir en chaque cas le *comment* et le *combien* du réel.

Le sens commun se figure que le caractère de réalité peut être défini une fois pour toutes, exprimé par une formule qui serait valable uniformément pour toutes les circonstances [2]. D'où vient cette illusion [3]? De ce que, toujours utilitaire, le sens commun professe d'instinct une métaphysique réaliste [4]. A ce point de vue, affirmer un objet comme réel est autre et plus que le penser, même intégralement; c'est, à la représentation de son contenu, joindre un acte *sui generis* d'appréhension par lequel est saisi dans l'objet un élément additionnel qui pourtant n'ajoute rien au contenu précédent. Ainsi la pensée est tenue pour indifférente en soi à la réalité ou à l'irréalité de ces conceptions. Quand elle conclut à la réalité de son objet, elle n'apprend rien de nouveau sur lui, je veux dire qu'elle n'en modifie pas l'idée, mais simplement considère qu'à cette idée correspond au dehors d'elle je ne sais quelle « position » qui n'est plus de son ressort.

1. J'ai déjà traité cette question à plusieurs reprises : 1° *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904; 2° *Correspondance de l'Union pour la Vérité*, 1906, n° 1; 3° *Dogme et Critique*, Paris, Bloud, 1907, pp. 157-159.

2. C'est pourquoi il ne peut se représenter Dieu comme réel sans assimiler *ipso facto* sa réalité à celle des choses créées : ce qui, au fond, n'est pas moins de l'athéisme que de dire Dieu inexistant.

3. Illusion que d'ailleurs le sens commun n'a que lorsqu'il spécule, non dans la pratique où il est beaucoup plus relativiste.

4. Il déclare en somme *réel* avant tout ce qui sert pratiquement : l'utilité joue donc pour lui le rôle d'un dénominateur commun.

Il est compréhensible que, dans une conception de ce genre, la réalité en tant que telle soit tenue pour uniforme et sans degrés ou nuances. En effet, étant définie comme extérieure à la pensée, ne devient-elle point par là même radicalement indéterminable? C'est un je ne sais quoi dont on ne peut rien dire, qui change d'un cas à l'autre.

Peut-on même en dire quoi que ce soit? Le mot *réalité* ainsi entendu désigne-t-il une idée véritable? ou n'est-ce pas plutôt un pur son qui ne présente aucun sens perceptible ? Remarquez qu'un *dehors*, un *au-delà* de la pensée est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection ; et il faut donc conclure, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose.

Mais, pour définir le réel en termes de pensée, il ne suffirait pas de concevoir celle-ci à la façon de l'intellectualisme, comme un système statique de catégories et de formes. Car la pensée s'apparaît à elle-même devenir, dynamisme, progrès, invention créatrice. Formes et catégories sont des œuvres qu'elle a produites et qu'elle domine, dont elle peut en somme s'affranchir. Si leur seule intersection constituait le réel, celui-ci serait nié par sa définition même. C'est donc en termes de vie, en termes d'attitudes et de démarches spirituelles, qu'il convient de le définir, comme une *limite* entendue au sens *caractère interne de convergence*.

N'est-ce pas d'ailleurs à quoi nous invite le sens commun lui-même dans ses meilleurs moments? En effet, que tient-il pratiquement pour réel, sinon ce qui se montre indépendant d'abord des individus, puis des groupes sociaux, enfin des fluctuations historiques; ce qui est général et durable; ce qui demeure inaltéré à travers les changements de langage ou de perspective ; ce qui résiste aux méthodes de réduction critique; bref ce qui s'impose à la façon d'un invariant résiduel inévitable dans toutes les opérations de l'esprit humain? Nous resterons donc au fond d'accord avec le sens commun, en dépit de ses illusions d'ordre spéculatif, si nous définissons le réel par les deux caractères suivants : *résistance à la dissolution critique* et *fécondité inexhaustible et durable*. C'est bien d'après eux qu'en fait, et quelque théorie qu'il imagine après coup, le sens commun prononce ses *jugements de réalité*.

Je dis d'abord *résistance à la dissolution critique*. Bien entendu, il ne s'agit pas seulement de critique intellectuelle, mais aussi d'expé-

rience, d'épreuve par mise en usage. Ce qu'une telle critique réussit à réduire est jugé irréel, ou plutôt on lui attribue un degré ou genre de réalité plus ou moins inférieur, que détermine le genre ou le degré de la critique à laquelle il succombe.

Je dis ensuite *fécondité inexhaustible et durable.* Ici encore il ne s'agit pas seulement de fécondité dans l'ordre purement intellectuel, mais aussi bien de fécondité dans tous les ordres de l'action. Quand une idée est source qu'on ne saurait tarir, intuition que n'épuise aucun discours, quand elle dépasse toute analyse qu'on en essaie, quand elle se montre capable de donner toujours plus à mesure que plus on lui demande, elle est jugée correspondre à une existence réelle : plus ou moins et avec telle ou telle nuance de réalité, suivant le nombre et la profondeur des plans d'action qu'elle intéresse.

On pourrait dire encore — et cette nouvelle formule équivaut à la première — qu'une chose quelconque est affirmée réelle pour autant qu'elle se manifeste comme une présence inévitable et pour autant qu'elle offre de connexions avec le système intégral de la pensée et de la vie.

Or, cela posé, considérons l'idée de Dieu. Aucune autre n'a plus victorieusement résisté à plus de critiques. Dissoute sous une forme, elle reparaît aussitôt sous une autre. C'est bien l'expression d'une présence inévitable. Aucune idée peut-être n'a plus agi dans le monde. Elle s'est incorporée à tout le contenu de la conscience humaine et aujourd'hui en est tellement solidaire qu'on a pu sans exagération l'appeler l'âme de notre âme. Nulle part sans doute on ne retrouverait un pareil exemple de fécondité inexhaustible et durable.

De tout cela, finalement, quelle conclusion se dégage? Celle-ci, très ferme et très sûre : *l'idée de Dieu correspond à une existence réelle.* Et cette conclusion, tout le monde est capable de la tirer légitimement, parce que tout le monde sait appliquer d'instinct les critères de réalité dont nous venons de faire l'analyse méthodique. Notons en outre le sens précis de la conclusion en cause, tel que le déterminent les faits qui lui servent de base : *l'affirmation de Dieu, c'est l'affirmation de la réalité morale, comme réalité autonome, indépendante, irréductible, et même peut-être comme réalité première.*

Maintenant, si nous sommes désormais en droit de tenir pour acquise et placée hors de doute l'existence d'une réalité sous-jacente,

Il est compréhensible que, dans une conception de ce genre, la réalité en tant que telle soit tenue pour uniforme et sans degrés ou nuances. En effet, étant définie comme extérieure à la pensée, ne devient-elle point par là même radicalement indéterminable? C'est un je ne sais quoi dont on ne peut rien dire, qui change d'un cas à l'autre.

Peut-on même en dire quoi que ce soit? Le mot *réalité* ainsi entendu désigne-t-il une idée véritable? ou n'est-ce pas plutôt un pur son qui ne présente aucun sens perceptible ? Remarquez qu'un *dehors*, un *au-delà* de la pensée est par définition chose absolument impensable. Jamais on ne sortira de cette objection ; et il faut donc conclure, avec toute la philosophie moderne, qu'un certain idéalisme s'impose.

Mais, pour définir le réel en termes de pensée, il ne suffirait pas de concevoir celle-ci à la façon de l'intellectualisme, comme un système statique de catégories et de formes. Car la pensée s'apparaît à elle-même devenir, dynamisme, progrès, invention créatrice. Formes et catégories sont des œuvres qu'elle a produites et qu'elle domine, dont elle peut en somme s'affranchir. Si leur seule intersection constituait le réel, celui-ci serait nié par sa définition même. C'est donc en termes de vie, en termes d'attitudes et de démarches spirituelles, qu'il convient de le définir, comme une *limite* entendue au sens *caractère interne de convergence*.

N'est-ce pas d'ailleurs à quoi nous invite le sens commun lui-même dans ses meilleurs moments? En effet, que tient-il pratiquement pour réel, sinon ce qui se montre indépendant d'abord des individus, puis des groupes sociaux, enfin des fluctuations historiques; ce qui est général et durable; ce qui demeure inaltéré à travers les changements de langage ou de perspective ; ce qui résiste aux méthodes de réduction critique; bref ce qui s'impose à la façon d'un invariant résiduel inévitable dans toutes les opérations de l'esprit humain? Nous resterons donc au fond d'accord avec le sens commun, en dépit de ses illusions d'ordre spéculatif, si nous définissons le réel par les deux caractères suivants : *résistance à la dissolution critique* et *fécondité inexhaustible et durable*. C'est bien d'après eux qu'en fait, et quelque théorie qu'il imagine après coup, le sens commun prononce ses *jugements de réalité*.

Je dis d'abord *résistance à la dissolution critique*. Bien entendu, il ne s'agit pas seulement de critique intellectuelle, mais aussi d'expé-

rience, d'épreuve par mise en usage. Ce qu'une telle critique réussit à réduire est jugé irréel, ou plutôt on lui attribue un degré ou genre de réalité plus ou moins inférieur, que détermine le genre ou le degré de la critique à laquelle il succombe.

Je dis ensuite *fécondité inexhaustible et durable.* Ici encore il ne s'agit pas seulement de fécondité dans l'ordre purement intellectuel, mais aussi bien de fécondité dans tous les ordres de l'action. Quand une idée est source qu'on ne saurait tarir, intuition que n'épuise aucun discours, quand elle dépasse toute analyse qu'on en essaie, quand elle se montre capable de donner toujours plus à mesure que plus on lui demande, elle est jugée correspondre à une existence réelle : plus ou moins et avec telle ou telle nuance de réalité, suivant le nombre et la profondeur des plans d'action qu'elle intéresse.

On pourrait dire encore — et cette nouvelle formule équivaut à la première — qu'une chose quelconque est affirmée réelle pour autant qu'elle se manifeste comme une présence inévitable et pour autant qu'elle offre de connexions avec le système intégral de la pensée et de la vie.

Or, cela posé, considérons l'idée de Dieu. Aucune autre n'a plus victorieusement résisté à plus de critiques. Dissoute sous une forme, elle reparaît aussitôt sous une autre. C'est bien l'expression d'une présence inévitable. Aucune idée peut-être n'a plus agi dans le monde. Elle s'est incorporée à tout le contenu de la conscience humaine et aujourd'hui en est tellement solidaire qu'on a pu sans exagération l'appeler l'âme de notre âme. Nulle part sans doute on ne retrouverait un pareil exemple de fécondité inexhaustible et durable.

De tout cela, finalement, quelle conclusion se dégage? Celle-ci, très ferme et très sûre : *l'idée de Dieu correspond à une existence réelle.* Et cette conclusion, tout le monde est capable de la tirer légitimement, parce que tout le monde sait appliquer d'instinct les critères de réalité dont nous venons de faire l'analyse méthodique. Notons en outre le sens précis de la conclusion en cause, tel que le déterminent les faits qui lui servent de base : *l'affirmation de Dieu, c'est l'affirmation de la réalité morale, comme réalité autonome, indépendante, irréductible, et même peut-être comme réalité première.*

Maintenant, si nous sommes désormais en droit de tenir pour acquise et placée hors de doute l'existence d'une réalité sous-jacente,

nous ne pouvons pas avec la même certitude ni avec la même rigueur dire précisément laquelle. Ne forçons pas les choses. Le témoignage traditionnel ne suffit point à justifier telle ou telle conception de Dieu, si réduite, si minimisée qu'on la suppose. Après lui, on peut — et même on doit — affirmer *le divin* ; mais *Dieu* ? pas encore. Ce témoignage introduit le problème à titre de problème réel. Voilà sa vraie signification, sa portée irréfragable. Mais en quoi consiste la réalité sous-jacente ? et que percevons-nous au juste sous les espèces de la foi en Dieu ? Peut-être au fond n'y a-t-il là seulement, sous forme plus ou moins imaginative, qu'une entrée en contact avec je ne sais quelles forces ou lois du monde subliminal. Peut-être Dieu n'est-il que le divin hypostasié selon les méthodes familières à la pensée commune. S'il en était ainsi, l'idée de Dieu serait toujours une idée répondant à quelque chose de réel ; mais, en tant que représentation, il ne faudrait lui reconnaître qu'une valeur symbolique ou pédagogique. En tout cas, je le répète, il y a une réalité sous-jacente ; et le vrai problème qui se pose à nous est d'en découvrir la nature, non plus d'en démontrer l'existence.

Comment la preuve historique, telle que nous venons de l'exposer, est bien un moment de la preuve totale et parfaite, il est facile de le voir. D'abord elle fournit l'objet de la recherche et démontre la réalité de cet objet. Mais il y a plus. Prenons-la même à son plus bas degré, sous la forme qu'auraient pu lui donner les hommes primitifs. Il sera possible de mettre en évidence l'identité foncière du Dieu social avec le Dieu rationnel et mystique des âges ultérieurs :

1° Pour les hommes primitifs, l'univers se borne pratiquement au clan. Or le Dieu social explique et représente le clan, exprime son unité intelligible. — Réciproquement les philosophes sont bien obligés d'admettre que leur Dieu rationnel n'est le vrai Dieu que s'il a un caractère moral, et par conséquent social, s'il est en quelque manière le Dieu de ce clan plus étendu qu'on nomme l'humanité.

2° Le clan est la plus haute réalité spirituelle que distinguent les hommes primitifs et qu'ils expérimentent. La perception qu'ils en acquièrent sous les espèces du dieu se présente bien déjà comme le fruit d'une expérience mystique, puisque c'est à certains égards la perception d'une réalité suprasensible. — Inversement le Dieu des mystiques est encore un Dieu social, puisque, d'une part, il est pour les esprits centre de communion vécue et puisque, d'autre part, il ne

se révèle qu'au sein d'une Église dont la foi collective et traditionnelle informe et juge l'expérience de l'individu.

Historiquement, et pour nous en tenir au cas le plus net, c'est *le dieu* d'Israël qui est devenu *Dieu*. Mais si cela fut possible, c'est que, dans la pensée du peuple dont il était *le dieu*, Iahvé déjà était *Dieu*. M. Loisy le montre admirablement dans son opuscule sur *la religion d'Israël*. Et, comme il le dit, ce fait est général, au degré près. Et nous pouvons conclure avec le poète :

Tous les hommes, c'est l'Homme ; et tous les dieux, c'est Dieu !

En un sens, donc, le problème de Dieu est résolu d'avance, dès lors qu'il est posé. Mais en un autre sens il faut dire aussi qu'il reste toujours à résoudre, car l'idée de Dieu se fait sans cesse en nous. A chaque époque, l'œuvre qu'il est nécessaire d'accomplir demeure essentiellement la même, l'œuvre qui constitue la vraie démonstration de Dieu valable pour cette époque : 1° vaincre, par une évolution progressive, par une remise au point en fonction des progrès accomplis dans la connaissance, les critiques accumulées contre la notion jusque-là en service ; 2° mettre en lumière la fécondité persistante et la vitalité inexhaustible de l'idée en montrant comment peut se poursuivre l'expérience des premiers hommes. Ce double travail consiste au fond en une application des deux critères de réalité aux données nouvellement acquises.

On voit en définitive qu'après les enseignements du témoignage il ne reste plus qu'à opérer un discernement entre des théories explicatives, pour tâcher de pénétrer d'une manière plus exacte et plus profonde la nature de cette réalité mystérieuse qu'on appelle Dieu, réalité dont l'existence n'est désormais plus en question.

2. *Existence de Dieu.* — A partir d'ici, j'entre forcément dans la voie des systèmes, c'est-à-dire des vues synthétiques sur le Tout. Je tâcherai cependant que ce soit aussi peu que possible. Je renvoie donc à plus tard d'exposer dans leur détail les preuves particulières que l'on peut construire en fonction de la philosophie nouvelle. Non pas certes que cela manque d'intérêt ou d'importance. Les arguments fondamentaux, toujours les mêmes au fond, doivent être successivement traduits et interprétés dans tous les systèmes, chaque système étant une expérience de la pensée, qui manifeste un aspect nouveau du réel. Mais en définitive cela intéresse encore plus tel ou tel système que la foi en Dieu. Et c'est pourquoi je m'efforcerai de réduire

à l'indispensable l'appel que je devrai faire aux conclusions de la critique moderne. Qu'on veuille bien se rappeler, au surplus, que j'ai intitulé mon travail : *Comment se pose le problème de Dieu*, et non pas : *Comment il se résout*. Ce titre m'excusera de me borner ici à une esquisse très sommaire : je ne veux que marquer un point de départ et la direction d'une voie.

Cela posé, je suppose que nul ne conteste l'existence d'une réalité morale ; nul ne contestera non plus qu'affirmer Dieu implique l'affirmation de cette réalité. Mais de cette réalité il faut que nous déterminions la place, la valeur et le rôle. *Affirmer Dieu, c'est essentiellement affirmer le primat de la réalité morale.* Voilà où s'accusent les divergences et naissent les contestations. Je m'explique. Celui qui croit en Dieu affirme par là même l'*irréductibilité du moral* : je veux dire son existence par soi, sa valeur d'être originale et spécifique. Or, au sujet du moral, il y a des tentatives de théories réductrices, dont j'ai dit un mot dans mon premier article. Ce n'est pas tout. Celui qui croit en Dieu affirme par là même le *primat du moral* : je veux dire que le moral ne dérive de rien, mais que tout en dérive au contraire, bref qu'il est l'être même, la racine première de l'être et le principe souverain de l'existence. Or une telle affirmation se heurte aux thèses du matérialisme et du rationalisme, généralisées ou partielles suivant qu'on pose soit la matière soit la raison comme *la* réalité fondamentale ou comme *des* réalités indépendantes. On voit donc quels problèmes nous avons à examiner.

Avant d'entreprendre cet examen, quelques remarques sont indispensables. Pour ce qui est de la matière, pas de difficulté : je désigne par ce nom tout ce que nous font connaître la perception dite extérieure et la science dite positive. Mais il faut s'entendre sur le sens du mot *pensée*.

La pensée dont il va être question, c'est la pensée en tant qu'activité créatrice, la même qui se manifeste dans l'invention géniale et dans l'évolution biologique, bref la *pensée-action*[1]. L'intelligence pure, ou faculté de réflexion critique, d'analyse conceptuelle, n'en est qu'une forme, une fonction, comme la conscience claire par rapport au subliminal. C'en est une détermination ou adaptation particulière, la partie organisée en vue de la vie pratique, la partie consolidée en discours. Aussi peut-on concevoir sans nul cercle

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904.

vicieux une genèse de l'intelligence, tandis que pour la pensée prise au sens large une telle genèse est l'absurde même.

La pensée dont il va être question n'est donc pas cette pensée purement intellectuelle qui constitue d'ordinaire l'objet exclusif de la philosophie critique. Voyons-y, je le répète, l'activité totale de l'esprit. Si l'on emploie le mot *pensée*, c'est pour rappeler que cette activité est consciente, c'est-à-dire qu'elle a le caractère de pouvoir devenir lumineuse à elle-même, que même elle y tend. Et on ajoute que cette pensée est *action*, afin de marquer qu'on l'envisage dans son dynamisme infini, non pas uniquement dans ses produits cristallisés.

Il ne s'agit pas non plus de pensée purement *individuelle*. Quand le mot *homme* apparaîtra, entendez l'homme de Pascal, « qui subsiste toujours et qui apprend continuellement ». Il ne s'agit même pas de pensée exclusivement *humaine*. Car tout est conscience, et par conséquent pensée, à des degrés divers de tension. Il y aurait donc inintelligence complète à qualifier la doctrine qui va suivre par la note de *subjectivisme*.

La vie, prise en soi, et non pas seulement en tant que réalisée en des vivants, est plus qu'une simple catégorie abstraite : c'est une réalité véritable. Je veux dire qu'entre les vivants il y a un lien dynamique positif[1], que l'évolution par où se manifeste ce lien a tous les caractères d'un effort spirituel, d'une invention proprement dite avec ses tâtonnements et ses résultats graduels[2]. Ces résultats sont les espèces et les individus, ainsi que les déterminations particulières de ces individus et de ces espèces : systèmes relativement clos et fixes en lesquels se fragmente, se morcelle, se partage, se dissocie l'*élan vital* dont parle M. Bergson et qui constitue la base même de l'existence cosmique. Cet élan vital, c'est cela même que je considère ici sous le nom de *pensée-action*[3]; mais je le consi-

1. Sans doute la vie est tendance à l'individualisation. Mais je dis *tendance*, donc transition dynamique. Le morcelage qu'elle opère, toujours momentané, toujours incomplet, n'aboutit pas à des juxtapositions séparées, à des sortes d'atomes. La biologie ne montre-t-elle pas en effet la solidarité des vivants entre eux et avec le milieu physique? Le phénomène de la mort n'est-il pas le signe que la vie n'utilise l'individu qu'à titre de moyen transitoire? L'hérédité n'apparaît-elle pas comme le correctif et le complémentaire de l'individuation? Enfin, dans un ordre plus élevé, à un stade plus haut de l'œuvre, la loi morale — qu'on peut bien prendre à certains égards comme un indice révélant une direction de l'effort vital — n'a-t-elle pas pour but de résoudre la poussière des individualités incohérentes en communion personnelle?

2. Cf. Bergson, *L'évolution créatrice*.

3. *Elan vital* et *pensée-action* : deux noms de la même poussée suivant que l'on regarde sa racine ou sa fleur, en somme deux phases d'une même durée.

dère dans sa suite continue, dans son courant qui traverse les réalisations individuelles et que jamais nulle réalisation ne limite ou n'arrête.

On voudra bien remarquer que je ne fais là vraiment aucune hypothèse qui répugne au sens commun ou le dépasse. Je me borne à recueillir les données très positives, les intuitions dont s'inspire le langage ordinaire. Les moins philosophes parlent-ils des choses et se les représentent-ils d'une autre manière qu'en y introduisant la conscience à un degré quelconque? Et ne font-ils pas de la vie un pouvoir actif, et par conséquent réel, plutôt qu'une abstraction idéale?

Ces remarques faites, considérons la matière et cherchons à voir si on peut admettre qu'elle se suffit pour être ou, si non, de quoi elle dépend.

Les vieux arguments traditionnels concluent à la négative et tendent à établir l'impuissance radicale de la matérialité pure à exister par soi. Ils la suspendent et la subordonnent à l'esprit, soit directement lorsqu'ils nous montrent jusque dans la nature inerte une raison immanente, soit indirectement lorsqu'ils spéculent sur le nécessaire et n'en trouvent la racine inintelligible que dans la perfection. Nous avons dû sans doute leur adresser bien des critiques. Mais il faut reconnaître néanmoins que leur indication générale reste certaine, qu'une vérité incontestable se dessine comme enveloppe de leurs démarches et qu'en fin de compte ils nous autorisent à soutenir la relativité de la matière à l'esprit.

Plus avant dans le problème entre la philosophie nouvelle appuyée sur la moderne critique des sciences. Par un faisceau de voies convergentes, elle aboutit au même centre. La critique du morcelage dissout les objets du monde commun, en y montrant des abstractions ou découpures factices, des symboles utilitaires, des œuvres intéressées de notre activité pratique. A son tour, la critique du déterminisme dissout les lois du monde scientifique, en y montrant une part essentielle et inévitable de convention et d'artifice, un morcelage contingent introduit par notre discours dans la continuité réelle. Enfin la critique de la perception et de la mémoire dissout les qualités elles-mêmes, en y montrant l'apport constitutif de nos pouvoirs de discernement et de synthèse. Ni dans les phénomènes ou les corps, ni dans les relations qu'ils soutiennent les uns avec les autres, ni dans l'étoffe sensible où furent taillés ces éléments, ni

même dans aucun arrière-fond mystérieux, la matière n'existe donc indépendamment de l'esprit. Elle existe sans doute, mais dans et par l'esprit, intérieurement et relativement à l'esprit.

Toutefois je ne voudrais en aucune façon paraître lier indissolublement le sort de la foi en Dieu au jugement que l'on porte sur cette philosophie. Je me bornerai donc à dire, comme pour les arguments traditionnels, que sans doute le fond en est sûr, ainsi que la direction d'ensemble, à savoir la tendance à définir la matière en fonction de l'esprit. Puis, sans m'appuyer essentiellement sur ce que ses théories ont de spécial, je m'en tiendrai aux quelques observations très positives que voici :

1° Tout réalisme ontologique est absurde et ruineux. C'est ce que nous avons déjà vu plus haut et ce que prouve tout le travail critique de la philosophie moderne. Impossible d'attribuer à la matière une base d'existence radicalement extérieure, hétérogène, irréductible à la pensée. Parler d'un tel substrat opaque n'aurait aucun sens : car on ne peut rien dire qui ne suppose et ne sous-entende l'esprit, puisque le moindre mot le postule et en désigne toujours un état ou un acte.

2° Envisageons de la matière ce que la perception et la science nous révèlent, semble-t-il, de plus objectif : les faits. Percevoir, constater, c'est toujours et forcément résoudre un problème, interpréter des apparences, construire une théorie explicative. Les faits n'ont de sens, ils ne sont saisissables que par leur insertion dans un système; ils n'existent pour nous que dans et par un milieu théorique où ils plongent et où ils puisent leur intelligibilité. En somme un fait est la réaction de la réalité sur un système théorique qui cherche à la saisir et à la représenter. Il n'existe donc bien que dans et par une théorie, et il exprime surtout la répercussion interne de la réalité sur cette théorie. Ce qu'il nous dit, c'est à peu près ceci : « La réalité est telle en soi qu'elle impose telle détermination à telle théorie »; et cela, il nous le dit dans le langage de la théorie en cause, sans qu'il soit jamais possible de l'atteindre autrement que sous les espèces d'une théorie, ne fût-ce que de celle qui est constituée par le sens commun.

En définitive, il n'y a point de fait en soi, la pensée en se cherchant un objet absolu ne trouve jamais qu'elle-même; le réel conçu comme chose purement donnée fuit sans fin devant la critique. Force nous est de conclure à l'idéalisme, au primat de l'activité spirituelle.

Cependant la matière existe : elle s'impose à nous, elle nous limite et nous conditionne. Il faut sans doute la définir en termes de vie spirituelle, mais de telle façon toutefois qu'elle conserve une certaine réalité. Elle semble donc être, en son fond, de la nature d'une *habitude*, quelque chose comme une loi qui oblige l'esprit à se réduire en mécanismes pour agir et comme une tendance de ces mécanismes à l'entraîner ensuite. Ainsi la matière serait tendance à l'ordre géométrique, à l'inconscience, à l'automatisme, à l'inertie. D'autre part la pensée est essentiellement ingénérable : on ne peut ni sortir d'elle ni la mettre en question. Elle est *ce qui donne* et, en tant que telle, explique tout *donné*. Par suite l'esprit se manifeste *réalité première et génératrice*, *effort de réalisation positive*. La matière, à son tour, devient alors en contraste, suivant l'expression de M. Bergson, *geste créateur qui retombe*, *réalité qui se défait*. Le monde naît et progresse par la liberté des monades, et leur action laisse déposer un sédiment de choses faites où règne dans le repos et la mort la nécessité d'un aveugle mécanisme. Finalement, pour reprendre encore les formules de M. Bergson[1], la matière a été définie par une espèce de descente, cette descente par l'interruption d'une montée, cette montée elle-même par une croissance, et un principe de création a été mis au fond des choses comme constitutif de l'existence même.

Quoi qu'il en soit, une conclusion se dégage. *C'est que tout matérialisme implique un cercle vicieux radical.* Voilà d'un mot l'enveloppe des considérations qui précèdent et le point final que nous avons surtout à en retenir.

Arrivés là, nous devrions entreprendre une seconde critique, dirigée cette fois contre le rationalisme, pour définir la pensée en tant que réalité fondamentale. Comme tout à l'heure, nous nous bornerions à en esquisser les grandes lignes, à en décrire les principaux moments, à en faire entrevoir le programme. Mais je puis abréger davantage encore. Qu'il me suffise de renvoyer à un travail antérieur[2], où j'ai montré que la pensée fondement de l'existence, la pensée réalité génératrice et première, est la *pensée-action*, non la *pensée-discours*, c'est-à-dire la pensée comme effort d'invention créatrice, non comme système de formes et de catégories. L'esprit est

1. *L'évolution créatrice*, chap. IV, p. 299.
2. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904. — Cf. aussi mon article *Sur la logique de l'invention*, dans la *Revue* de mars 1905.

liberté. Aucune législation rigide ne le domine absolument. Ses principes sont une œuvre de sa vie, une œuvre toujours mêlée de contingence. Sans doute un *a priori* gouverne son expérience phénoménale. Mais cet *a priori* n'est point un code arrêté de règles intangibles. Il ne faut y voir qu'une poussée dynamique assez imprécise, une orientation générale qui laisse beaucoup de jeu, quelque chose comme une *exigence d'unité* inexprimable en soi et que toute formule particularise en l'adaptant à des circonstances contingentes. Ainsi, de nouveau, il y aurait cercle vicieux à concevoir l'esprit vivant comme réductible à la raison pure.

Cela posé, nous sommes à présent en mesure d'ordonner la série dialectique d'où sortira l'affirmation de Dieu. Comme il s'agit seulement de poser le problème, non de le résoudre en détail, quelques mots suffiront sur chaque point :

1° La réalité *est* devenir, effort générateur, ou — comme dit M. Bergson — jaillissement dynamique, élan de vie, poussée de création incessante. Cela, tout le montre dans la nature; et nous le sentons mieux encore en nous-mêmes, dans l'être que nous sommes et où nous puisons sous les espèces de la durée vécue l'intuition la plus vive de la réalité profonde, c'est-à-dire de cette activité spirituelle dont émanent les immobilités relatives qu'on appelle matière ou raison pure.

2° Le devenir cosmique est orienté dans un sens défini. Non pas que la suite qu'il déroule tende vers une limite extérieure, mais elle accuse un caractère interne de convergence. La réalité universelle est progrès, c'est-à-dire croissance, ascension vers le plus et le mieux, c'est-à-dire enfin marche au parfait. Cela encore, tout le montre dans la nature, notamment l'évolution biologique. Tout le montre aussi en nous, et l'histoire et la psychologie en témoignent également. En somme, l'existence même est effort d'accroissement, travail de réalisation ascendante. Ainsi le *moral* apparaît comme le fond de l'être.

3° L'esprit est liberté, puisqu'il est à la racine de l'être, puisqu'il est action créatrice et même en un certain sens action d'autogénèse. En d'autres termes, la liberté de l'esprit, c'est ce caractère même de son action d'être premier principe dans l'ordre de la matière aussi bien que dans celui de la législation rationnelle : en sorte que cette action, présupposée par toute *chose*, ne saurait à son tour sans cercle vicieux être expliquée par rien de *physique* ou d'*abstrait*. La liberté de

l'esprit, toutefois, n'est point totalement souveraine : ce n'est pas, au plein sens du mot, une liberté absolue. Car, sans entrer en des analyses qui dépasseraient le cadre du présent travail, nous pouvons noter qu'elle implique *effort* et qu'elle comporte *défaillance*; l'histoire de la vie comme l'histoire de la pensée en témoignent. Il est facile de discerner en elle trois éléments qui limitent son indépendance tout en respectant son autonomie : 1° un élément négatif, résistance à vaincre, obstacle à surmonter, cette obligation de mécanisme, qui constitue le germe de la matière; 2° un élément formel, condition à remplir, besoin à satisfaire, cette obligation d'unité, qui constitue le germe de la raison; 3° un élément directeur, qui oriente vers le parfait, qui sollicite au mieux, je ne sais quelle exigence d'ascension, quel principe de croissance, qui est à la lettre inspiration. Voilà, en abrégé, ce que nous appelons la *réalité morale*. Cette réalité morale, esprit de notre esprit, est radicalement irréductible à toute autre forme de réalité, de par sa place même au sommet ou plutôt à la source de l'existence. Il faut donc affirmer son *primat* et c'est cette affirmation qui constitue *l'affirmation de Dieu*

On voit donc en quel sens on peut et on doit dire que Dieu existe, qu'il est réel. Cela signifie d'abord qu'il est non pas au-dessous, mais au-dessus de toute existence et de toute réalité proprement dites, qu'il y aurait contradiction par conséquent (ou plutôt cercle vicieux) à se le représenter sous l'une quelconque des formes dont l'expérience ou la raison nous offrent le modèle. Et cela signifie d'autre part que nous avons à nous comporter par rapport à lui comme par rapport à la source où nous puisons et devons puiser notre propre existence et notre propre réalité.

3. *Personnalité de Dieu.* — D'une certaine manière, nous serions autorisés à soutenir que le problème de Dieu est à présent résolu, au moins le problème de l'existence. En effet, affirmer Dieu, au sens qui vient d'être indiqué, ne répugnera sans doute jamais à personne, paraîtra au contraire s'imposer à chacun, parmi ceux qui ont le sentiment de la vie spirituelle. A peine vraiment y a-t-il là une question pour peu que l'on sache entendre les termes de l'énoncé. *Vivre, c'est croire en Dieu; et connaître Dieu, c'est prendre conscience de ce qu'implique l'acte de vivre.*

Cependant nous ne saurions nous déclarer satisfaits à si bon compte. Il serait prématuré de clore tout de suite notre enquête et de passer sans plus de préliminaires au problème de la nature

divine, des attributs divins. Quelque chose reste auparavant à établir pour que nous puissions légitimement prétendre avoir atteint le vrai Dieu. Je regarderais en effet comme une équivoque déloyale d'employer ce nom à désigner un simple principe abstrait, ou une catégorie purement formelle, ou un aspect idéal du flux cosmique, ou encore une sorte de force inconsciente et aveugle. Dès lors une question nouvelle se pose. Le Dieu que nous avons défini et trouvé, est-ce un Être, une Personne? D'un mot, faut-il dire *Dieu* ou *le Divin*? Voilà au fond le seul problème décisif : problème de la personnalité plutôt que de l'existence. Les croyants sont avant tout ceux qui affirment la personnalité divine; les athées, ceux qui la nient. Serons-nous athées ou croyants?

N'allez pas croire que ce problème soit facile, je ne dis pas même à résoudre, mais simplement à formuler en termes corrects. La notion de personnalité divine est pleine d'obscurités et d'embûches. Que signifie-t-elle au juste? quel est son contenu, sa teneur? On ne le dit guère, d'habitude. Et pourtant il faudrait bien savoir avec précision ce que l'on se propose de chercher, sous peine de se perdre en vaines logomachies.

Donc, quand on dit que Dieu est personnel, qu'est-ce que l'on veut dire? Voilà ce qu'il importe d'élucider tout d'abord, pour être en mesure de voir ensuite si l'on a raison ou tort de parler ainsi.

La définition de l'École s'inspire d'une ontologie toute grammaticale et juridique, qui procède par combinaisons conceptuelles abstraites et que l'on peut tenir pour définitivement périmée aujourd'hui. Prenons en effet la formule de Boèce telle que l'adopte saint Thomas et, après lui, l'ensemble de la scolastique : *Persona est naturae rationalis individua substantia.* A quoi l'on ajoute souvent, comme caractère propre de la personne, qu'elle est *sui juris et alteri incommunicabilis.* Que vaut cette formule par rapport à Dieu! Quant à la seconde partie, c'est une locution empruntée à la langue du droit. Inutile d'y insister. Elle suppose d'une part une individuation préalable avec une relation d'ordre social qui à leur tour supposent en somme le problème déjà tranché. D'autre part elle implique un anthropomorphisme que sans doute on pourra peut-être ultérieurement justifier, mais qui en toute hypothèse ne constitue pas un point de départ acceptable. Quoi qu'il en soit donc de l'appendice, examinons terme à terme la formule initiale. *Substantia* : qu'est-ce à dire? Les mêmes théologiens nous répondent : *Quod per se existit, et non in*

alio. Ceci peut s'entendre si on le prend comme signifiant le primat de l'exigence morale inspiratrice, que sa position « première » fait radicalement irréductible et indépendante. Mais toutes les difficultés reparaissent avec l'adjectif *individua*. N'exprime-t-il pas une limitation inconcevable en Dieu? Nous ne pouvons lui trouver en l'espèce d'autre sens qu'un sens négatif, à savoir celui d'*incommunicable*, d'*incomparable*, Dieu principe inspirateur ne pouvant être pensé sous aucune des formes que nous offrent l'expérience et la raison. Mais alors ne semble-t-il pas que la personnalité proprement dite soit exclue aussi bien que l'impersonnalité abstraite? Toutefois le principal de la formule provient de l'adjonction *naturæ rationalis*, ce qui nous amène aux essais de définitions plus ou moins psychologiques.

L'écueil rencontré cette fois, c'est l'anthropomorphisme; et je n'ai pas besoin de m'y appesantir. Aucun des éléments qui composent le concept positif de personnalité ne convient tel quel à Dieu. Or comment effectuer la transposition requise? Nous lisons dans S. Thomas[1] : « *Conveniens est ut hoc nomen — persona — de Deo dicatur : non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo.* » Fort bien; mais c'est ce mode « éminent » que nous n'arrivons pas à préciser, si peu que ce soit. Suffit-il d'invoquer l'analogie et de conserver l'image de la personnalité humaine en se bornant à dire que d'ailleurs la ressemblance est infiniment déficiente? Solution illusoire! Peut-être tout à l'heure pourrons-nous y revenir dans une certaine mesure, quand nous aurons un moyen de définir la déficience. Mais actuellement? Cela équivaudrait à se contenter de cette remarque toute verbale que la personnalité *humaine* n'est pas *la* personnalité, que Dieu par conséquent peut bien être personnel sans l'être à la façon de l'homme. Or je demande ce qu'on a dans l'esprit quand on s'exprime de la sorte, alors que la personnalité humaine est le *seul* type de personnalité qui nous soit connu. Non, on aura beau faire, il faudra toujours en venir à une solution d'un autre genre, par exemple celle qui définit l'analogie par une proportion et non plus par une ressemblance : « Il y a quelque chose qui est à Dieu ce que la personnalité est à l'homme ». Toutefois une telle proportion ne définit rien en somme : car une proportion n'est éclairante et définissante que si trois de ses quatre termes sont connus indépendamment d'elle, et ici il y a deux

1. *Summ. Theol.*, P. I, Q. XXIX, art. 3.

inconnues, à savoir Dieu lui-même qu'il s'agit de définir et ce quelque chose qu'on ne détermine pas. Force nous est donc d'opérer encore une dernière transformation et de mettre l'analogie entre le rapport qui *nous* unit à Dieu et celui qui *nous* unit à une personne humaine. *Dieu est tel en soi qu'il doit être par nous traité comme une personne*, ou, en d'autres termes, *Dieu est pour nous un centre de devoirs et nous devons le regarder comme un sujet de droits* : telle sera finalement notre formule, toute pragmatique, on le voit[1].

Cela posé, nous sommes à même de résoudre le problème de la personnalité divine, ou plutôt de voir comment il se pose. On comprendra que, dans cet article, je m'en tienne à une esquisse très brève, où je ne ferai d'ailleurs que résumer les indications contenues dans le livre cité plus haut.

Partons du Dieu intérieur, de l'exigence morale inspiratrice, de ce « soupir indicible caché au fond des âmes » qui constitue leur respiration intime, de ce principe ineffable immanent à notre vie même, qui nous meut, qui nous oriente, qui nous sollicite à nous dépasser toujours dans les voies du progrès spirituel, de la perfection ascendante. Nous savons déjà que toute explication réductrice en est interdite sous peine de cercle vicieux. Que constatons-nous alors? Qu'obéir au Dieu intérieur est la condition de notre propre croissance dans la personnalité; que nous donner à lui est le moyen pour nous de devenir de plus en plus et de mieux en mieux des personnes. Cela, une expérience de vie nous l'enseigne avec une clarté que le discours peut-être ne sait pas traduire, mais que l'action perçoit. Il y a plus. La même expérience — dont les mystiques nous offrent des cas éclatants, mais que nulle âme n'ignore — nous montre que nous sommes travaillés, mus efficacement — bien que la résistance nous reste possible — à dépasser toute œuvre accomplie, à rectifier toute œuvre divergente, que le Dieu intérieur nous dilate et nous purifie pour peu que nous ne mettions pas obstacle à son action mystérieuse, bref qu'il agit sur nous à la façon d'une personne. Nous avons alors de quoi conclure.

Ce Dieu qui agit en nous, qui manifeste à chaque instant dans notre effort même sa présence profonde et son efficacité vivifiante, il nous serait impossible de nous donner sincèrement à lui si nous le jugions moindre que nous dans l'ordre du réel, de trouver en

1. Toute cette discussion sur la personnalité divine se trouve développée dans mon livre *Dogme et Critique*, pp. 135-154.

lui le fondement de notre existence personnelle si nous le pensions sous une forme inférieure ou étrangère à la personnalité : catégorie logique, principe abstrait, vague substance universelle ou force cosmique diffuse. Eh bien! affirmer la personnalité divine, c'est d'abord affirmer cela, à savoir que Dieu n'est pas impersonnel. Mais ce n'est pas tout. Affirmer que Dieu est personnel a encore un sens pragmatique positif : c'est nous donner à lui, c'est-à-dire nous comporter à son égard comme à l'égard d'une personne; c'est chercher en lui notre propre personnalité. Reconnaître enfin que cette affirmation est vraie, c'est constater — selon les critères connus — que l'idée correspondante répond à une existence réelle, que notre recherche aboutit, que notre attitude reçoit une réponse homogène à la demande.

On voit que la notion de personnalité divine est ainsi pensée d'une façon très claire et très précise : 1° négativement; 2° pragmatiquement. Pareille solution respecte l'infinie déficience de tout symbole analogique, sans tomber néanmoins dans un vague indéterminable. Quant aux représentations imaginatives toujours nécessaires au point de vue pratique, elle nous laisse pleine liberté de les choisir telles que nous les estimerons utiles, parce qu'elles ne seront jamais pour nous que des métaphores, des métaphores que nous saurons métaphores et que nous aurons le moyen de convertir au besoin en réalités positives. Rien donc ne nous empêchera d'adopter pour l'usage quotidien l'image de la personnalité humaine, qui est ce que l'expérience usuelle nous fait connaître de plus haut et de plus parfait.

Conclusion. — Qu'est-ce en définitive qu'affirmer Dieu, affirmer qu'il existe, affirmer qu'il est personnel? On a trop souvent négligé de répondre précisément à ces questions, plus difficiles, plus obscures en réalité qu'il ne semble peut-être au premier abord; et de là sont venus la plupart des antinomies et des doutes. C'est au contraire ce que j'ai tenté avant tout d'éclaircir dans le présent travail. Le problème, alors, se simplifie beaucoup. Ne nous représentons rien qui ressemble de trop près à l'affirmation d'une chose ou d'un théorème, d'un individu ou d'une forme, d'un objet extérieur ou d'un principe abstrait. Mais ne nous laissons pas davantage séduire à l'idole d'une intériorité toute subjective qui serait simplement symétrique de l'extériorité matérielle, non plus qu'au mirage

d'une objectivité acquise au prix de la réalité concrète. S'orienter en tout ordre vers le meilleur, croire spéculativement et pratiquement à un au-delà en tout et de toute son âme chercher cet au-delà, tendre par conséquent à dépasser toute réalisation finie dans le sens de la perfection croissante, voilà ce qui est affirmer Dieu. D'autre part, reconnaître une orientation définie au devenir cosmique, dire que ce devenir est un progrès, une réalisation ascendante, un effort d'épanouissement, un travail de surnaturalisation : c'est affirmer que Dieu existe. Admettre enfin que Dieu agit sur nous à la façon d'une personne et conclure que réciproquement nous devons le traiter comme une personne aussi : c'est affirmer la personnalité divine. Finalement, dans la mesure où l'on pose en principe le primat de la réalité morale, dans cette mesure même on croit en Dieu.

En un sens, donc, il n'y a point d'athées. Car il n'y a personne sans doute qui se contente absolument de ce qu'il a et de ce qu'il est, qui s'y arrête, qui s'y enferme, personne qui n'admette au moins pratiquement comme principe moteur de sa vie un idéal et un au-delà dont les sollicitations le travaillent. Une inquiétude motrice, une aspiration infinie, l'assurance qu'il y a toujours plus que le présent, l'effort vital pour atteindre ce plus : voilà essentiellement la foi en Dieu. Elle se cache, mais palpite comme une âme vivifiante, au sein de toute action dirigée vers un mieux quelconque. Le seul athée absolu serait donc celui qui ne chercherait rien, qui ne voudrait aucun accroissement, qui, en fin de compte, ne vivrait pas. Je disais donc bien qu'il n'y a point d'athées. Il n'y a que des croyants, mais qui pensent inégalement leur foi et qui aperçoivent inégalement ce qu'elle implique, bref, qui ne savent pas toujours pleinement discerner ce qu'ils affirment néanmoins par l'acte même de vivre[1].

En fait, pourtant, dira-t-on, des gens font ouverte profession d'athéisme. Il est vrai; et je me garderai de prétendre qu'ils ne sont pas sincères, encore que cela puisse arriver pour d'aucuns, car la parfaite sincérité avec soi-même est chose rare et difficile[2]. Mais voici le cas de veiller aux illusions du discours. Certaines formules

1. A vrai dire, nul ne pense jamais adéquatement sa foi en Dieu, parce qu'elle est infinie, donc inexhaustible à l'intelligence humaine.

2. Ces soi-disants athées sont alors surtout des gens qui ne veulent pas de Dieu.

d'athéisme apparent sont parfois en réalité des affirmations de Dieu. « Un homme peut nier Dieu sans être véritablement athée et sans mériter la mort éternelle, lorsque le Dieu qu'il nie lui est proposé sous une forme qui répugne à sa raison, mais que d'ailleurs cet homme aime la Vérité, aime le Bien et met en pratique ces amours[1]. » Pareille situation n'est pas si rare que les croyants explicites seraient peut-être portés à le croire. « Il existe, dans le monde, des hommes qui croient ne pas croire en Dieu; et, quand la maladie et la mort entrent dans leur maison, ils disent : « C'est la loi, c'est la nature, c'est l'ordre de l'Univers. Courbons donc la tête, acceptons sans murmurer, poursuivons l'accomplissement de notre devoir. » Eh bien! prenez garde que ces hommes-là ne passent avant vous dans le royaume des cieux[2]! » Ces hommes, au fond, repoussent une théorie de Dieu faussement regardée comme la seule qui traduise l'objet de la foi traditionnelle, une représentation inadéquate et peut-être erronée, ou du moins mal comprise; mais, si l'on examine les motifs de leur refus, on trouve qu'ils nient uniquement des concepts et des images, dans un sens qui d'ailleurs signifie leur adhésion à la réalité même de Dieu[3].

Toutefois, à un autre point de vue, il faut bien dire qu'il y a des athées véritables : ceux qui refusent, qui se détournent, qui résistent à l'appel intérieur, qui s'efforcent d'aller dans la direction contraire. Sans doute ils ne suppriment pas pour autant la réalité de Dieu. Nier Dieu ainsi, au fond, c'est l'affirmer encore, mais sous les espèces d'une gêne que l'on éprouve, d'une contradiction qui vous déchire, en le subissant comme une tyrannie au lieu d'y consentir et de se donner à lui. Quiconque vit, dans la mesure même où il vit, croit en Dieu; et des uns aux autres il n'y a de différence que dans le degré de vie ou dans la conscience qu'on en a, les pires étant ceux qui orientent leur vie vers un amoindrissement, lequel peut du reste aller jusqu'à une sorte d'extinction presque totale. Mais il faut savoir quel nom mérite une telle attitude. La foi en Dieu, telle que nous l'avons définie, est la substance même de la vie morale, son âme inspiratrice. L'athéisme est donc l'immoralité même, c'est-à-dire la tendance à se complaire dans le moindre, c'est-à-dire enfin la marche au néant. A cet égard, il n'y a toujours

1. Fogazzaro, *Il Santo*, p. 188 de la traduction française.
2. *Id.*, p. 176.
3. C'est le cas fort souvent pour les négateurs de la personnalité divine.

point d'athées absolus, mais seulement des athées d'intention. Et chacun de nous, hélas! a de tels moments d'athéisme : ceux où il est mauvais, ceux où il agit mal.

Pareille solution du problème justifie rétrospectivement notre méthode, la fait apparaître comme la seule efficace et légitime. Dialectique, si l'on y tient, la marche vers Dieu est en tout cas une dialectique d'action autant et plus que de discours. Non pas que la réflexion proprement dite et l'analyse critique n'aient aucun rôle à y jouer, mais ce rôle est celui d'auxiliaires par rapport à l'expérience effectivement vécue. En fin de compte, le vrai nom de la dialectique est ici : *Itinéraire de l'âme vers Dieu.* Les mystiques avaient raison. Dieu est connu pour autant qu'on le cherche réellement par une démarche de vie effective, par une démarche qui intéresse tout l'homme et non pas seulement son intelligence; il est connu dans et par l'acte de se tourner et de tendre vers lui, dans et par le mouvement d'amour qui peu à peu nous configure à lui. C'est là vraiment une connaissance expérimentale, seule capable en effet comme telle de nous faire atteindre une réalité concrète. J'avais dit autrefois [1], et je répète ici les mêmes formules, maintenant éclaircies par un commentaire explicatif : « Dieu, sans doute, ne peut être pensé ni comme individu juxtaposable au monde ni comme noumène radicalement inconnaissable : ce serait tomber en effet soit dans l'anthropomorphisme du vulgaire, soit dans l'agnosticisme des faux mystiques. On ne peut pas saisir Dieu à découvert et sans voiles; il est essentiellement inexprimable et caché. Mais sa présence est « sensible au cœur », quand l'on se tourne et l'on marche vers lui, limite impénétrable et vivante de la pensée, de l'action et de l'amour. » Et ailleurs [2] : « On ne connaît Dieu que dans la mesure où, au fond de soi, l'on se tourne et l'on tend vers lui. Bornons-nous ici à la question de son existence. Si cette existence est analogue à la nôtre, nous voici dans l'anthropomorphisme. Si elle est transcendante, que signifie-t-elle pour nous? C'est qu'il n'en faut pas faire la simple position d'un concept que l'on se contenterait de contempler passivement ou de soumettre à l'épreuve d'une critique discursive. En réalité, on ne s'élève jusqu'à cette mystérieuse existence que par une action du dedans, par une expérience de vie intérieure, par les démarches efficaces de l'amour. *Beati mundo*

1. Dans la *Revue* de janvier 1900.
2. *Id.*, mai 1901.

corde, quoniam ipsi Deum videbunt. La parole évangélique est la plus haute affirmation de la thèse qui place dans l'effort même par lequel se développe et s'épure l'esprit le principe de l'évidence et de la certitude. »

Est-ce à dire que les preuves traditionnelles, que les arguments discursifs élaborés par les philosophes n'aient aucune valeur, aucune portée? Loin de moi cette intransigeance! Mais il faut comprendre leur vraie valeur, leur portée profonde. Ils sont valables surtout par leur connexion et par leur suite, par le mouvement d'âme qu'ils suggèrent et indiquent, par leur dynamisme de convergence et d'orientation. Au surplus, jamais ils ne suffisent. Et, s'ils valent et s'ils portent, c'est dans la mesure où ils expriment tels ou tels moments de l'itinéraire vécu, où ils résument telles ou telles phases de l'expérience totale seule génératrice de foi. Ils peuvent d'ailleurs véhiculer pour d'autres et semer en leurs âmes des germes d'action féconde et révélatrice : thèmes schématiques d'expériences toutes préparées et d'autant plus faciles à reproduire. « Ainsi la spéculation théorique, produit de la vie et en un sens vie elle-même, peut être créatrice de vie. Mais c'est à condition évidemment qu'elle ne se fige pas dans une immobilité dédaigneuse de tout nouvel effort : elle ne saurait être *vivifiante* que si elle reste *vivante* [1]. »

Somme toute, on *croit* en Dieu plus qu'on ne le *prouve*. A dire vrai, on ne le démontre pas : on l'expérimente, on le vit. C'est ce que disait justement M. Leuba, à propos d'une enquête publiée dans le *Monist* : « Dieu n'est pas connu : *he is used* ». En d'autres termes, il ne peut être ici question que de *certitude morale* : nom qui désigne, je tiens à le redire, non pas un *degré*, mais un *genre* de certitude. Cette certitude est dite *morale*, d'abord parce qu'elle a pour objet une réalité morale, ensuite et surtout parce qu'elle requiert des conditions morales. On n'insistera jamais assez sur ses liens essentiels avec l'action effective, sur l'impuissance de la pure spéculation à l'engendrer. Voilà, ou jamais, le cas de tomber d'accord avec le *pragmatisme*. « Toutefois on voudra bien remarquer la différence entre la doctrine que je défends et le pragmatisme anglais contemporain. Celui-ci, semble-t-il, substitue en somme au souci de la *vérité* une préoccupation de simple *utilité*. Je ne propose rien de pareil. Tout ce que je dis, c'est qu'en l'espèce la recherche du vrai doit être

1. *Dogme et Critique*, p. 285.

agie et vécue autant que pensée, que le discernement ne peut s'opérer ici que par expérience, par épreuve de mise en pratique, bref par un essai de réalisation effective. L'évidence ne précède pas l'adhésion, ne s'achève pas avant et sans elle : évidence et adhésion se supposent réciproquement. A chaque instant, pour pouvoir aller plus loin, il faut conformer sa conduite à ce qu'on a déjà saisi. On ne continue à voir et surtout on ne voit davantage qu'à ce prix, comme on ne peut découvrir certains sommets qu'après en avoir gravi d'autres. L'intelligence ne saurait prendre les devants sur l'action, car nous avons affaire à de ces réalités d'ordre moral qui ne peuvent être perçues que pour autant qu'on les accepte et qu'on les vit. Ainsi l'exercice de la liberté est une condition intérieure de la genèse même des preuves ; il est requis pour que celles-ci se constituent, se développent et prennent toute leur force[1]. »

Qu'une telle dialectique a pour caractère d'être également accessible à tous, il est aisé de s'en rendre compte. En matière morale, c'est la *croissance* qui vaut, plus que le *degré* atteint. La moralité ne se mesure pas surtout à l'intelligence ou au savoir, mais à l'orientation de vie, à l'intensité de progrès. On peut saisir une intuition morale très haute et très pure, même à travers des symboles très imparfaits, même sous des espèces très grossières ; et la sainteté mène plus loin que le génie — l'histoire le montre — quand la question est de percevoir le primat de la réalité morale. D'un homme à l'autre, finalement, si l'on suppose une égale bonne volonté, un égal amour et un égal courage, il n'y a de différence que dans l'aptitude à traduire en concepts les enseignements de l'action vécue ou à résoudre dialectiquement des difficultés d'origine spéculative, bref dans la faculté d'analyse, non dans la capacité d'intuition.

Mais alors, dira-t-on peut-être, nous voici en plein fidéisme. Et les intellectualistes vont ressortir le vieil épouvantail de la foi opposée ou du moins étrangère à la raison. — Méprise profonde! Croyance n'est pas acceptation sentimentale ou volontaire malgré l'insuffisance des preuves, non plus que conjecture plus ou moins subjectivement probable suppléant aux lacunes du raisonnement objectif. Tout cela reviendrait à concevoir la croyance comme une

1. *Dogme et critique*, pp. 331-332. — On peut dire que le pragmatisme anglais ne s'intéresse qu'au *rendement pratique* des idées, non point à leur *vérité*. Tout différemment, le pragmatisme auquel je me rallie cherche une vérité, mais pense que l'épreuve de rendement pratique est un moyen nécessaire de vérification.

science déficiente, donc à méconnaître son originalité spécifique. Comprenons mieux les choses. Croire, au sens qui nous occupe en ce moment, c'est essentiellement se mettre en état de reconnaître, de percevoir un fait donné dans la vie elle-même, avec la vie elle-même, un fait par conséquent que l'on vit en pratique même quand on ne sait pas le traduire en discours. D'un tel fait il ne saurait y avoir démonstration proprement dite, et la foi demeure libre parce que la vie *peut* (encore qu'elle ne le *doive* pas) s'orienter vers son propre arrêt ou sa propre destruction. Mais, pourvu que l'on se donne, c'est-à-dire que l'on consente à vivre effectivement et sincèrement, et dans la mesure où l'on accomplit à cet égard l'effort nécessaire, il y a d'un tel fait constatation incessante et progressive [1]. En ce sens, la certitude la plus légitime est toujours une foi, et la foi seule au fond est certitude parfaite et indéfectible.

Toutefois peut-on parler ici de *justification rationnelle*? et, si oui, en quelle mesure le peut-on? Assurément il serait chimérique de rêver une syllogistique ayant la vertu de nous contraindre à reconnaître Dieu bon gré mal gré. En pareille matière, on ne saurait concevoir aucune démonstration proprement dite, au sens mathématique du mot : car, dans l'ordre moral, on ne perçoit la vérité d'une doctrine, c'est-à-dire son pouvoir vivifiant, que si on se laisse vivifier par elle, si on s'efforce de se vivifier en elle. Ainsi la connaissance de Dieu est le fruit d'une expérience vécue, non d'un raisonnement abstrait [2]. L'acquérir, c'est reconnaître comme un fait que l'on affirme Dieu par l'acte même de vivre, que cette affirmation est immanente à l'effort vital, impliquée dans la moindre démarche, dans la moindre pulsation de vie. Autant dire qu'en cette affaire il y a place pour une *apologétique* plutôt que pour une *science*. Entendez que l'on n'a jamais à faire entrer aucune âme, du dehors, dans une foi dont elle serait totalement destituée. La tâche véritable est bien différente : montrer à l'âme qui s'ignore le germe de foi qui déjà vit en elle par le fait même de sa vie, lui faire prendre conscience intégrale de son état réel, puis l'orienter dans le sens de la foi croissante et lui apprendre à instituer l'expérience vécue qui seule est décisive.

1. L'élément *confiance* inhérent à la foi consiste ici dans la nécessité de *se mettre en état* : on a d'abord une sorte de préperception confuse et naissante, puis on accepte l'ombre provisoire qui l'enveloppe et on consent à l'effort de vie nécessaire pour mieux voir.

2. Je ne conteste pas, du reste, que cette expérience de vie implique des moments d'analyse conceptuelle.

Cette expérience, on peut d'ailleurs la décrire, en jalonner la route, en faciliter l'accomplissement, mais non la vouloir ni surtout la faire pour autrui. C'est pourquoi en dernière analyse la certitude est ici incommunicable. Nul ne saurait être contraint par la seule force de la logique à croire en Dieu; car nul ne peut se voir imposer brutalement de l'extérieur la perception d'une donnée interne sur laquelle il ferme les yeux. Seulement nul n'a le droit non plus de formuler une conclusion négative, qui refuse l'expérience; et celui-là, au fond, refuse l'expérience, qui s'en tient à une critique purement intellectuelle et raisonneuse, qui argumente et qui disserte au lieu d'agir. Or n'est-ce point en somme tout ce que l'on peut demander : que les négateurs soient convaincus de ne pouvoir nier légitimement et que les âmes de bonne volonté sachent la voie à suivre? J'ajoute qu'à ces dernières l'évidence luit bientôt, supérieure à toutes les évidences démonstratives. Car cette évidence ne se trouve plus au bout d'une longue chaîne dialectique où l'on peut toujours craindre que se glisse l'erreur : elle jaillit à chaque instant d'une constatation présente, elle émane de la vie même que l'on vit pour la chercher. Le mot de Pascal est ici d'une vérité littérale : « Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé ». La foi en Dieu est comme la respiration de l'esprit : elle est donc inhérente à tout effort qu'il accomplit, fût-ce à l'effort qu'il dirigerait contre elle, et par conséquent elle apparaît radicalement irréfutable, puisque sa négation en discours la poserait encore en acte [1].

En quoi maintenant peut-on dire qu'il y ait *connaissance* véritable de Dieu? Nous avons déjà répondu implicitement à cette question. On connaît Dieu dans et par le mouvement d'amour qui nous porte vers lui, pour autant qu'on lui ressemble et qu'on tend à lui ressembler davantage. Cela revient à dire que Dieu nous est connu par sa vie même en nous, dans le travail de notre propre déification. En ce sens, on peut bien dire encore que, pour nous, Dieu n'est pas, mais devient. Son devenir est notre progrès même et, comme tout progrès, ne saurait être objet que d'intuition vécue, non d'analyse conceptuelle. Et c'est pourquoi les Saints, mieux que les génies, connaissent Dieu.

1. On voit l'analogie avec le *Cogito* cartésien, dont j'ai fait l'analyse — à laquelle je renvoie — dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 25 février 1904. Si je déclare que la foi en Dieu ne relève pas de la démonstration, ce n'est pas que j'en fasse une conjecture simplement probable, d'origine sentimentale ou volontaire : elle n'est pas *au-dessous*, mais *au-dessus* de la démonstration.

Par là, je ne prétends point, d'ailleurs, que les concepts n'aient aucun rôle à jouer, aucune valeur utile et féconde. Mais il faut bien comprendre ce rôle. « Ils ne valent vraiment quelque chose que par leur dynamisme, leur succession, leur convergence, comme jalons d'un chemin à parcourir et à frayer toujours plus loin, comme relais où nous puisons des forces pour les dépasser. Ce qu'il y a de bon en eux, outre l'expérience acquise qu'ils résument et qu'ils nous permettent ainsi de refaire plus vite, c'est le mouvement qui les traverse, l'énergie motrice qu'ils concentrent, la direction qu'indique leur suite [1]. »

En définitive, c'est toujours à l'expérience religieuse qu'il en faut revenir. Aussi sera-t-il bon, pour conclure, d'en préciser une dernière fois la notion et les caractères :

1° Pour saisir une réalité morale, seule est compétente, seule est appropriée une expérience qui soit morale elle-même. Cette expérience, par conséquent, veut être pratiquement vécue, non pas seulement pensée ou rêvée; ou bien alors il n'y aurait que simulacre d'expérience. Une telle expérience, d'ailleurs, se juge pragmatiquement, à ses fruits, non à la facilité ou à l'exactitude plus ou moins grande avec laquelle on peut la faire entrer en de certains cadres théoriques fabriqués d'avance une fois pour toutes. Au surplus, nul ne voit ici que s'il veut voir, s'il se met en état de voir, et dans la mesure où il se donne. L'objectivité consiste en ce que tous peuvent, pourvu qu'ils veuillent, faire la même expérience et percevoir les mêmes résultats : mais cette expérience ne se fait pas toute seule et ne peut pas être faite en eux, ou devant eux, sans eux, ou malgré eux.

2° Nous ne sommes pas maîtres de poser ou non le problème de Dieu, comme un objet de curiosité spéculative. Il est posé en nous de prime abord, par le fait même de notre insertion dans la vie; et vivre, c'est toujours bon gré mal gré le résoudre. Il y a plus. Jusque dans l'effort de recherche, nous ne sommes pas abandonnés à nos seules forces, nous sommes travaillés. Ce travail inspirateur et directeur se manifeste d'abord sous les espèces de notre instinctive tendance au mieux être. Puis il devient de plus en plus clair, suggestif et pressant, à mesure que, par l'action généreuse, par la bonne volonté, nous correspondons davantage à ses avances. Mais répondre à ses avances, c'est avant tout s'ouvrir à elles, s'orienter

1. *Dogme et Critique*, p. 150.

dans le sens de la perfection croissante, faire don de soi à l'idéal moteur qui nous sollicite et nous entraîne. Et cette attitude s'appelle *prière* aussitôt que l'on a reconnu le devoir de se comporter à l'égard de Dieu comme à l'égard d'une personne. Du reste elle *est* prière avant même qu'on sache lui donner ce nom. Il faut dire par conséquent qu'il n'y a recherche véritable de Dieu que par la prière. Toute autre méthode est athée dans son principe, car elle fait de Dieu une chose inerte, matière ou abstraction, que l'on se flatte de posséder sans son concours. « On traite vraiment Dieu comme une idole, dit à juste titre M. Blondel [1], si on se borne à en faire un objet de connaissance et si l'on ne réserve pas son action originale dans la réciprocité des rapports qui nous unissent à Lui. »

3° L'expérience religieuse est essentiellement une expérience traditionnelle et sociale. Cela résulte avec évidence de la manière dont se pose le problème et dont s'en jugent les solutions. Cela résulte encore de ce que nous sommes solidaires les uns des autres, solidaires des vivants et des morts, dans la recherche du mieux être en tout ordre. Le vrai Dieu est le Dieu en lequel on communie, non le Dieu des abstractions isolantes; c'est le Dieu de l'histoire, de la vie spirituelle concrète, non des spéculations solitaires : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants ». Le vrai Dieu, peut-on dire encore avec Pascal, « n'est pas un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments,... mais un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien et qu'elle ne trouvera de repos qu'à l'aimer. » Or l'homme ne saurait trouver son bien et son repos là où il serait seul. Aussi faut-il reconnaître qu'il n'y a pleine expérience de Dieu qu'au sein de la Société qu'à travers le temps et l'espace forment ceux qui l'ont cherché ou qui le cherchent. Cette Société d'esprits, c'est ce que l'on nomme l'Église : organisation régulière de l'expérience religieuse collective et durable. En fin de compte, là est le critère suprême : une orthodoxie qui fonctionne comme *a priori* informateur et discernant par rapport à l'expérience de chacun [2].

Mais je ne puis aborder ici de tels problèmes dont il me suffira d'avoir marqué la place et l'amorce. Une dernière observation seulement pour finir.

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, séance du 16 juin 1904, p. 200.
2. Ce qui ne veut pas dire que jamais la conscience individuelle abdique : mais cette conscience doit tendre à se former socialement.

Dieu, objet de l'expérience religieuse, est-il *immanent* ou *transcendant*? L'un et l'autre, doit-on dire : ce qui n'a rien d'inconciliable, comme on va le voir.

Défions-nous ici des métaphores spatiales : ce sont elles qui créent l'antinomie ou du moins qui la rendent insoluble. Dieu nous est plus intérieur que nous-mêmes, parce qu'il est à notre égard *inspiration* vivifiante; et parce qu'il est inspiration encore, inspiration qui nous sollicite au-dedans à nous dépasser toujours, il nous transcende infiniment. D'ailleurs, ce que je dis là de nous, je le redirais du monde pris dans son ensemble, et pour la même raison.

Nous ne saisissons Dieu qu'en nous ou dans le monde, mais comme un appel de transcendance, comme une impulsion à nous dilater sans fin, comme une exigence de réalisation indéfiniment progressive qui déborde toute réalité faite.

Les deux conceptions opposées — Dieu immanent et Dieu transcendant — sont également fausses d'un point de vue statique. Mais dynamiquement une conciliation devient possible. Nous ne sommes pas des « natures » achevées et closes, ne pouvant donc évoluer que par explicitation de richesses latentes. Notre vie au contraire est incessante création. Et il en est de même pour le monde. C'est pourquoi immanence et transcendance ne sont plus contradictoires : elles répondent à deux moments distincts de la durée, l'immanence au devenu, la transcendance au devenir. Si nous déclarons Dieu immanent, c'est que nous considérons de Lui ce qui est devenu en nous ou dans le monde; mais pour le monde et pour nous il reste toujours un infini à devenir, un infini qui sera création proprement dite, non simple développement, et de ce point de vue Dieu apparaît transcendant, et c'est comme transcendant que nous devons surtout le traiter dans nos rapports avec lui, selon ce que nous avons reconnu à propos de la personnalité divine.

Et maintenant, pour conclure, sans doute pouvons-nous estimer que nous avons vu avec quelque précision comment se pose le problème de Dieu; mais nous ne serions pas fondés au même titre à prétendre l'avoir résolu. La foi en Dieu se présente comme l'enveloppe de l'expérience morale tout entière : l'acquérir, l'accroître et la vérifier est donc l'œuvre de toute la vie, non d'un moment ou d'un individu. Cette foi s'approfondit et se précise, au point de vue philosophique, en passant par une série d'épreuves successives qu'il nous resterait à examiner et qui constituent les divers chapitres de

la théologie : attributs divins, création et providence, discussion du panthéisme, problème du mal, etc. Je reviendrai quelque jour là-dessus, pour montrer que notre point de départ est gros de la conception chrétienne. Ce sera reprendre et approfondir dans leur détail les expériences particulières qui ont donné lieu aux arguments classiques : car ces arguments, au fond, prouvent moins l'existence de Dieu qu'ils ne déterminent ses attributs, une fois son existence admise.

ÉDOUARD LE ROY.

. . . . . .

DISCUSSIONS

SUR UN DÉTAIL DES TRAVAUX DE M. CLAPARÈDE

CONCERNANT LE TÉMOIGNAGE

Nous n'avons pas besoin d'insister sur le haut intérêt que présentent les travaux de M. Claparède concernant le témoignage; or c'est cet intérêt même qui nous engage à discuter une interprétation qu'il a donnée de quelques-unes de ses *Expériences collectives*, dont il a rendu compte dans les *Archives de Psychologie* de mai 1906.

L'éminent professeur de l'Université de Genève se pose la question suivante :

« Lorsqu'un témoin a répondu à 7 questions et que l'on a pu vérifier qu'une (ou plusieurs) de ces 7 réponses était exacte, *quelle est la probabilité de véridicité de chacune des autres réponses?* »

La réponse à cette question doit ressortir du tableau suivant, fourni par l'expérience et figurant sous le n° IV dans le mémoire des *Archives de Psychologie*[1] :

7	*réponses justes*	sur 7	ont été	données par	0 sujet.
6	—	—	—		1 —
4,5	—	—	—		1 —
3,5	—	—	—		5 sujets.
3	—	—	—		6 —
2,5	—	—	—		5 —
2	—	—	—		11 —
1,5	—	—	—		6 —
1	—	—	—		7 —
0,5	—	—	—		7 —
0	—	—	—		5 —
	Total.....				54 sujets.

1. Les décimales de ce tableau proviennent de ce que M. Claparède a compté comme demi-réponses justes les réponses incomplètes ou qui n'étaient que partiellement justes.

De là, M. Claparède déduit le tableau suivant (tableau n° V) :

Chez les personnes ayant répondu juste :	La probabilité de véridicité des autres réponses est :
1/2 fois	19 p. 100
1 —	22 —
2 —	16 —
3 —	13 —
4 —	41 —
5 —	50 —
6 —	0 —

Il commente d'ailleurs les chiffres de ce tableau dans les termes suivants : « Lorsqu'on a constaté seulement qu'un témoin a donné une réponse en tout cas juste, la probabilité de justesse des autres réponses est très faible; mais cette probabilité est encore plus faible s'il en a donné deux en tout cas justes; plus faible encore s'il en a donné trois en tout cas justes. *Il semble que la capacité de témoignage ait, comme la capacité de saut en hauteur, par exemple, une limite naturelle que la moyenne des individus ne saurait dépasser* : chaque cran auquel on a élevé la corde diminue, à partir d'une certaine hauteur, la probabilité qu'a le sauteur de franchir le cran suivant. Ainsi, avec 3 réponses justes sur 7, un témoin moyen semble avoir atteint la limite de sa capacité à témoigner juste.

« Mais, si l'on constate que des témoins ont donné plus de trois réponses en tout cas justes (sur sept), la probabilité remonte. Cela signifie qu'on entre dans une catégorie d'élite, *dans la catégorie des bons témoins*. Cette fois, plus il y a de réponses en tout cas justes, plus la probabilité de justesse des autres augmente, jusqu'à ce qu'on atteigne de nouveau la limite de capacité pour cette catégorie de témoins. »

M. Claparède ajoute avec beaucoup de raison que les données du tableau IV sont trop peu nombreuses pour donner à ses pourcentages de probabilité une valeur définitive; mais on peut ajouter que *la catégorie des bons témoins* est si faible que tout pourcentage est absolument sans portée : la proportion de 41 p. 100 est basée sur deux témoins et celle de 50 p. 100 sur un seulement. Quand nous aurons noté que nous n'avons pu découvrir le sens attaché par M. Claparède à l'expression « en tout cas », nous aurons épuisé nos remarques préliminaires, car notre discussion ne doit pas porter sur des détails, mais sur le principe même des calculs. Précisons ce principe en montrant comment on passe d'un tableau à l'autre.

Soit par exemple à trouver la probabilité de véridicité des autres réponses des personnes qui ont répondu juste 3 fois. Le premier tableau nous montre qu'il y a 13 sujets ayant satisfait à cette condition; comme d'ailleurs il reste 4 questions quand on retranche 3 de 7, ils ont eu 4×13 ou 52 réponses à faire. Là-dessus 6 sujets n'ont rien dit de bon; 5 ont fait chacun une demi-réponse juste, ce qui donne en tout 2,5; 1 en a fait 1,5 et 1 enfin en a fait 3. Cela fait ressortir 7 réponses justes : le pourcentage sur 52 est un peu supérieur à 13, chiffre inscrit au second tableau par M. Claparède.

Voici donc la méthode suivie : on retranche des réponses justes faites par un sujet le nombre sur lequel on opère et l'on fait le pourcentage du reste des réponses justes par rapport au total des réponses qui lui restent à faire, ou plutôt on procède ainsi sur l'ensemble des sujets qui n'ont pas encore été disqualifiés.

A priori, il est évident que, sauf pour le témoin idéal qui répondrait toujours bien et donnerait immuablement 100 p. 100 comme véridicité, on doit réduire celle de tout témoin auquel on retire successivement toutes ses réponses justes et la ramener finalement à zéro. Sur ce point final, le résultat obtenu par M. Claparède n'a rien d'imprévu; mais on peut s'étonner de ce que la véridicité aille constamment en baissant (sauf quand il ne reste plus que les deux témoins exceptionnels), car il semblerait que de bonnes réponses devraient permettre de pronostiquer qu'on est tombé sur un témoin relativement bon et restant encore assez bon après le retranchement de ces bonnes réponses. Or précisément M. Claparède n'a systématiquement tenu aucun compte de cette probabilité-là : sa méthode revient à admettre qu'il n'y a pas plus de chance pour qu'une bonne réponse ait été fournie par le témoin qui en a fait six justes que par chacun de ceux qui n'en ont fait qu'une. Dès lors le phénomène inévitable d'exhaustion successive que nous signalions n'a aucun autre contrepoids que la mise hors concours de ceux qui n'ont pas fait le nombre requis de réponses justes.

En réalité, chaque témoin a d'autant plus de chances d'avoir été interrogé qu'il a fourni en tout plus de réponses justes, et par suite plus un témoin est bon et plus il y a de chance pour qu'on soit tombé sur lui si l'on n'a obtenu que de bonnes réponses. Le calcul des probabilités a donc été inexactement appliqué par M. Claparède, et nous allons chercher à rectifier son erreur.

Cas d'une réponse contrôlée. — Considérons d'abord le cas de

vérification d'une seule réponse, avec la double alternative de sa justesse et de sa fausseté. Soit une réponse juste, pour commencer. Elle a pu être fournie par un quelconque des sujets ayant fait au moins une réponse juste, mais avec des probabilités variables d'un sujet à l'autre, la probabilité étant proportionnelle au nombre des réponses justes fournies par le sujet considéré. Par exemple, pour un sujet ayant fait trois réponses justes, la probabilité sera égale à 3 divisé par le total des réponses justes de tous les sujets en cause. On aura donc[1] :

$$\frac{3}{6\times1+4{,}5\times1+3{,}5\times5+3\times6+2{,}5\times5+2\times11+1{,}5\times6+1\times7}.$$

Si, au lieu de considérer individuellement un des 6 sujets ayant fait 3 réponses justes, nous cherchons la probabilité que la réponse juste considérée a été faite par l'un d'eux, nous devrons multiplier par 6 la fraction précédente.

D'autre part, étant supposé que cette hypothèse s'est réalisée, quelle est la probabilité d'une nouvelle réponse juste de la part du même sujet? primitivement, sa véridicité était de $\frac{3}{7}$, mais elle n'est plus que de $\frac{2}{6}$. Dès lors la probabilité composée qu'après une réponse juste donnée par un auteur de 3 réponses justes il y en ait une autre juste de la part du même sujet sera :

$$\frac{3\times6\times2}{6\times(6\times1+4{,}5\times1+3{,}5\times5+3\times6+2{,}5\times5+2\times11+1{,}5\times6+1\times7)}.$$

Le même calcul s'appliquera à toutes les autres catégories de sujets ayant fait au moins une réponse juste; le dénominateur sera partout le même, et la probabilité totale pour qu'après une réponse juste il y en ait une autre juste sera égale à la somme de ces probabilités partielles, c'est-à-dire à :

$$\frac{\begin{array}{c}6\times1\times5+4{,}5\times1\times3{,}5+3{,}5\times5\times2{,}5+3\times6\times2\\+2{,}5\times5\times1{,}5+2\times11\times1+1{,}5\times6\times0{,}5\end{array}}{6\times(6\times1+4{,}5\times1+3{,}5\times5+3\times6+2{,}5\times5+2\times11+1{,}5\times6+1\times7)}=0{,}295.$$

Le cas d'une réponse fausse se traiterait exactement de même; remarquant qu'ici tous les témoins entrent en ligne, puisque tous

1. Les demi-réponses justes donnent une apparence illogique aux calculs, mais cela a peu de portée.

ont fait au moins une réponse fausse, nous aurons comme probabilité d'une réponse juste après une réponse fausse :

$$\frac{\begin{array}{c}1\times1\times6+2,5\times1\times4,5+3,5\times5\times3,5+4\times6\times3+4,5\times5\times2,5\\+5\times11\times2+5,5\times6\times1,5+6\times7\times1+6,5\times7\times0,5\end{array}}{\begin{array}{c}6\times(1\times1+2,5\times1+3,5\times5+4\times6+4,5\times5+5\times11\\+5,5\times6+6\times7+6,5\times7+7\times5)\end{array}}=0,258.$$

Cas de deux réponses contrôlées. — Ici trois alternatives sont à considérer : 2 réponses justes, 1 et zéro.

1° 2 réponses justes.

Le calcul commence à se compliquer, parce que le nombre des cas où un sujet donné donne deux telles réponses est exprimé par le nombre des combinaisons de n 2 à 2, si n est le nombre de ses réponses justes. D'une façon générale, ce serait le nombre des combinaisons de n réponses p à p, si p était le nombre de réponses contrôlées et toutes trouvées justes.

Multipliant par le nombre k des sujets ayant fait n réponses justes, on a $k\,C_n^p$ comme expression du nombre des cas où on a pu tomber sur un des sujets ayant fait n réponses justes, et la probabilité de cette hypothèse s'obtient en divisant cette expression par la somme des expressions semblables relatives à tous les sujets ayant fait au moins n réponses justes.

On a donc : $$\frac{k\,C_n^p}{\Sigma k\,C_n^p}.$$

Étant supposé d'ailleurs qu'on est tombé sur un de ces sujets, sa véridicité pour les autres réponses sera $\frac{n-p}{m-p}$, m étant le nombre total des questions, et l'on voit comme précédemment que la véridicité moyenne après contrôle de p réponses justes sera :

$$\frac{\Sigma k\,C_n^p\times\frac{n-p}{m-p}}{\Sigma k\,C_n^p},$$

ou, en remplaçant C_n^p par sa valeur :

$$\frac{\Sigma k\frac{n(n-1)\ldots(n-p+1)}{p!}\times\frac{n-p}{m-p}}{\Sigma k\frac{n(n-1)\ldots(n-p+1)}{p!}}=$$

$$=\frac{1}{m-p}\times\frac{\Sigma kn(n-1)\ldots(n-p+1)\times(n-p)}{\Sigma kn(n-1)\ldots(n-p+1)}.$$

On doit noter que, p ne pouvant être plus grand que n, on doit s'arrêter dès que $n-p+1$, à défaut de s'annuler, devient égal à 0,5. Si l'on n'y songeait pas, on serait prévenu du reste par le facteur $n-p$ du numérateur qui deviendrait négatif. Présentement $p=2$, et $m=7$ dans les expériences relatées par M. Claparède. On aura donc :

$$\frac{\begin{array}{c}1\times6\times5\times4+1\times4,5\times3,5\times2,5+5\times3,5\times2,5\times1,5\\+6\times3\times2\times1+5\times2,5\times1,5\times0,5\end{array}}{\begin{array}{c}5\times(1\times6\times5+1\times4,5\times3,5+5\times3,5\times2,5\\+6\times3\times2+5\times2,5\times1,5+11\times2\times1)\end{array}}=0,325.$$

2° 1 réponse juste, 1 réponse fausse.

Nous pouvons poser de suite la formule générale répondant au cas de P réponses contrôlées, dont p justes et p' fausses, chaque groupe de sujets ayant n réponses justes et n' fausses. On verra sans peine que la véridicité pour les réponses non contrôlées sera :

$$\frac{\Sigma k C_n^p \times C_{n'}^{p'} \times \frac{n-p}{m-P}}{\Sigma k C_n^p \times C_{n'}^{p'}} =$$

$$=\frac{1}{m-P}\cdot\frac{\Sigma kn(n-1)\ldots(n-p+1)n'(n'-1)\ldots(n'-p'+1)\times(n-p)}{\Sigma kn(n-1)\ldots(n-p+1)n'(n'-1)\ldots(n'-p'+1)}.$$

$n-p$ et $n'-p'$ ne pouvant être négatifs, $n-p+1$ et $n'-p'+1$ ne peuvent être inférieurs à 1. Ici $m=7$, $P=2$, $p=p'=1$. On a donc :

$$\frac{1}{5}\times\frac{\begin{array}{c}1\times6\times1\times5+1\times4,5\times2,5\times3,5+5\times3,5\times3,5\times2,5\\+6\times3\times4\times2+5\times2,5\times4,5\times1,5+11\times2\times5\times1+6\times1,5\times5,5\times0,5\end{array}}{\begin{array}{c}1\times6\times1+1\times4,5\times2,5+5\times3,5\times3,5+6\times3\times4\\+5\times2,5\times4,5+11\times2\times5+6\times1,5\times5,5+7\times1\times6\end{array}}=0,287.$$

3° 2 réponses fausses.

On voit facilement qu'on a la formule analogue à celle du cas où $p'=0$:

$$\frac{1}{m-p'}\cdot\frac{\Sigma kn'(n'-1)\ldots(n'-p'+1).n}{\Sigma kn'(n'-1)\ldots(n'-p'+1)},$$

qui donne :

$$\frac{1}{5}\times\frac{\begin{array}{c}1\times2,5\times1,5\times4,5+5\times3,5\times2,5\times3,5+6\times4\times3\times3+5\times4,5\times3,5\times2,5\\+11\times5\times4\times2+6\times5,5\times4,5\times1,5+7\times6\times5\times1+7\times6,5\times5,5\times0,5\end{array}}{\begin{array}{c}1\times2,5\times1,5+5\times3,5\times2,5+6\times4\times3+5\times4,5\times3,5+11\times5\times4\\+6\times5,5\times4,5+7\times6\times5+7\times6,5\times5,5+5\times7\times6\end{array}}=0,256.$$

Cas de trois réponses contrôlées. — Ici 4 alternatives seraient à envisager; mais, pour notre objet, il n'y a guère intérêt à envisager

autre chose que les alternatives extrêmes de réponses toutes justes ou toutes fausses, et nous nous contenterons, pour les intermédiaires, d'avoir donné ci-dessus la formule générale et son application à un cas.

Si $p=3$ et $p'=0$, la véridicité des autres réponses sera :

$$\frac{1}{4}\times\frac{1\times6\times5\times4\times3+1\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5+5\times3,5\times2,5\times1,5\times0,5}{1\times6\times5\times4+1\times4,5\times3,5\times2,5+5\times3,5\times2,5\times1,5+6\times3\times2\times1}=0,433.$$

Si $p=0$ et $p'=3$, on aura :

$$\frac{1}{4}\times\frac{\begin{array}{c}5\times3,5\times2,5\times1,5\times3,5+6\times4\times3\times2\times3+5\times4,5\times3,5\times2,5\times2,5\\+11\times5\times4\times3\times2+6\times5,5\times4,5\times3,5\times1,5+7\times6\times5\times4\times1\\+7\times6,5\times5,5\times4,5\times0,5\end{array}}{\begin{array}{c}5\times3,5\times2,5\times1,5+6\times4\times3\times2+5\times4,5\times3,5\times2,5\\+11\times5\times4\times3+6\times5,5\times4,5\times3,5\\+7\times6\times5\times4+7\times6,5\times5,5\times4,5+5\times7\times6\times5\end{array}}=0,253.$$

Cas de quatre réponses contrôlées.

Si $p=4$ et $p'=0$, la véridicité sera donnée par l'expression :

$$\frac{1}{3}\times\frac{1\times6\times5\times4\times3\times2+1\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5\times0,5}{1\times6\times5\times4\times3+1\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5}=0,596.$$

Si $p=0$ et $p'=4$, on a :

$$\frac{1}{3}\times\frac{\begin{array}{c}6\times4\times3\times2\times1\times3+5\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5\times2,5\\+11\times5\times4\times3\times2\times2+6\times5,5\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5\\+7\times6\times5\times4\times3\times1+7\times6,5\times5,5\times4,5\times3,5\times0,5\end{array}}{\begin{array}{c}6\times4\times3\times2\times1+5\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5+11\times5\times4\times3\times2\\+6\times5,5\times4,5\times3,5\times2,5+7\times6\times5\times4\times3\\+7\times6,5\times5,5\times4,5\times3,5+5\times7\times6\times5\times4\end{array}}=0,249.$$

Cas de cinq réponses contrôlées. — Si $p=5$ et $p'=0$, la formule donne :

$$\frac{1}{2}\times\frac{1\times6\times5\times4\times3\times2\times1}{1\times6\times5\times4\times3\times2}=0,500.$$

Si $p=0$ et $p'=5$:

$$\frac{1}{2}\times\frac{\begin{array}{c}11\times5\times4\times3\times2\times1\times2+6\times5,5\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5\times1,5\\+7\times6\times5\times4\times3\times2\times1\\+7\times6,5\times5,5\times4,5\times3,5\times2,5\times0,5\end{array}}{\begin{array}{c}11\times5\times4\times3\times2\times1+6\times5,5\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5\\+7\times6\times5\times4\times3\times2+7\times6,5\times5,5\times4,5\times3,5\times2,5\\+5\times7\times6\times5\times4\times3\end{array}}=0,252.$$

Cas de six réponses contrôlées. — Si $p = 6$ et $p' = 0$, la véridicité accusée est nulle, et, si $p = 0$ et $p' = 6$, on a :

$$\frac{1}{1} \times \frac{7\times6\times5\times4\times3\times2\times1\times1 + 7\times6,5\times5,5\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5\times0,5}{7\times6\times5\times4\times3\times2\times1 + 7\times6,5\times5,5\times4,5\times3,5\times2,5\times1,5 + 5\times7\times6\times5\times4\times3\times2} = 0,276.$$

Conclusion. — Rapprochons, dans un tableau d'ensemble, tous les résultats précédents, sauf celui qui concerne le cas intermédiaire $p = 1$, $p' = 1$, et en y ajoutant la véridicité générale, avant tout contrôle, laquelle est égale à :

$$\frac{1\times6 + 1\times4,5 + 5\times3,5 + 6\times3 + 5\times2,5 + 11\times2 + 6\times1,5 + 7\times1 + 7\times0,5}{54\times7} = 0,265.$$

Nous complétons d'ailleurs ce tableau en y inscrivant les résultats obtenus en appliquant la méthode de M. Claparède aux réponses fausses, application aussi légitime que celle qu'il en a faite aux réponses justes.

TABLEAU DES VÉRIDICITÉS

(*avant tout contrôle 26,5 p. 100*).

NOMBRE DES RÉPONSES CONTROLÉES	CAS DE RÉPONSES TOUTES JUSTES		CAS DE RÉPONSES TOUTES FAUSSES	
	Méthode de M. Claparède.	Méthode rectifiée.	Méthode de M. Claparède.	Méthode rectifiée.
1	22 p. 100	29,5 p. 100	31 p. 100	25,8 p. 100
2	16 —	32,5 —	35 —	25,6 —
3	13 —	43,3 —	43 —	25,3 —
4	41 —	59,6 —	51 —	24,9 —
5	50 —	50,0 —	58 —	25,2 —
6	0 —	0	55 —	27,6 —

Si l'on compare les résultats fournis par les deux méthodes dans le cas des réponses justes, on ne peut manquer d'être frappé de leur opposition sauf quand on arrive à n'avoir plus que les deux seuls bons témoins pour lesquels tout pourcentage est vain, la méthode rectifiée montre que, conformément aux prévisions du sens commun, le juge peut avoir en général d'autant plus confiance dans un témoin qu'il a pu vérifier plus souvent la justesse de ses réponses, tandis que M. Claparède concluait en sens contraire.

Quant aux témoins qui ont mal répondu, M. Claparède doit les considérer comme méritant d'autant plus de confiance qu'on a constaté plus de mauvaises réponses, si bien que, tandis qu'après 3 bonnes réponses on ne devrait compter que sur une véridicité de 13 p. 100, après 3 mauvaises réponses on arriverait déjà à la respectable véridicité de 43 p. 100, montant à 58 p. 100 après 5 mauvaises réponses. Notre rectification ne donne pas la contre-partie de ce résultat paradoxal, mais elle accuse une véridicité presque constante, légèrement inférieure, sauf dans le cas extrême de 6 mauvaises réponses où le pourcentage est assez vain, à la véridicité moyenne antérieure à toute vérification. Ce résultat, un peu surprenant par son insignifiance, paraît dû à la désespérante médiocrité des témoignages, et il semble bien que, si l'on avait eu une plus forte proportion de bons témoins, les conclusions péjoratives à tirer de mauvaises réponses eussent été beaucoup plus accentuées.

Notons, en ce qui concerne le cas mixte d'une réponse juste et d'une fausse, qu'en l'espèce il permettait de prévoir qu'on était tombé sur un témoin supérieur à la moyenne, et en effet la véridicité trouvée de 0,287 est supérieure à celle d'un témoin non contrôlé.

Nous ne saurions trop marquer de nouveau, en terminant, combien nos remarques sont loin de tendre à rabaisser la valeur et l'intérêt des études de M. Claparède sur le témoignage : chercher à en rectifier un détail est bien plutôt rendre hommage à cette valeur et à cet intérêt.

G. Lechalas.

LA CAPACITÉ DE BON TÉMOIGNAGE

La Direction de cette *Revue* a bien voulu me communiquer la note de M. Lechalas et me prier d'y répondre. Je saisis donc cette occasion pour remercier très vivement M. Lechalas de ses remarques que j'approuve entièrement. J'ai eu tort, en effet, de donner la forme d'une question de probabilité au problème que j'avais en vue. Ce problème, c'est celui de la limitation de la capacité de bon témoignage.

Qu'on me permette de montrer ici l'intérêt de cette question :

On admet généralement que les témoins se subdivisent en bons et en mauvais; que l'aptitude à témoigner correctement est avant tout une qualité morale : on est de bonne foi ou on ne l'est pas; on s'efforce ou on ne s'efforce pas, de dire la vérité. On conçoit mal, d'après cette manière de voir, que la capacité de bon témoignage puisse être limitée. Il n'y a pas, en effet, de demi-bonne foi, de fraction de bonne foi. — *A priori*, cette conception est fort plausible. Le témoignage infidèle n'est pas, en apparence du moins, une affaire de mémoire; il ne résulte pas de l'oubli. Ce qui le caractérise, c'est l'erreur. Si l'on a oublié quelque chose, n'est-il pas bien facile de l'avouer simplement, plutôt que de substituer à cet oubli une affirmation incertaine? Rien, semble-t-il, ne peut obliger quelqu'un à donner pour vrai ce dont sa mémoire n'est sûre. S'il le fait, c'est qu'il n'a pas de la vérité un souci très strict. Le bon témoignage est donc une question de bonne foi, et il dépend, en fin de compte, de la valeur morale du témoin. — Telle est l'opinion courante, qui a, ou qui paraît tout au moins avoir pour elle le bon sens.

Mais elle n'a pas pour elle l'expérience. Celle-ci a montré que, même lorsque le témoin éprouve le plus sincère désir de dire vrai, un témoignage fidèle n'est que l'exception [1]. J'ai vérifié moi-même

1. Cf. les travaux de Stern, *Zur Psychologie der Aussage*, et *Beiträge z. Psychologie der Aussage*, 1903-06; Borst, Recherches expérimentales sur la fidélité

cette règle, posée par Stern, — et qui est presque une loi, — dans le travail auquel M. Lechalas a fait allusion [1].

La faculté de témoigner juste n'est donc pas une qualité globale. Une personne qui donne des renseignements fort exacts sur certains points d'une déposition, peut complètement errer sur d'autres, tout en ayant la même impression subjective de certitude et de bonne foi.

Lorsqu'on fait déposer collectivement une certaine quantité de personnes sur une même série d'événements, on constate la même chose : les uns répondent juste sur certains faits, les autres sur d'autres faits. Mais personne n'évite des erreurs. L'expérience collective, comme l'expérience individuelle, nous montre que la capacité de bon témoignage est limitée. — Il serait intéressant de rechercher quelles sont les conditions de cette limitation. Sans doute, la capacité de bon témoignage dépend en grande partie de la nature de l'événement sur lequel porte le témoignage, et de l'intérêt qu'a pu avoir cet événement pour les témoins. Mais, quelle est cette capacité dans les cas où cet intérêt particulier ne saurait être invoqué? — Cette capacité est-elle approximativement la même chez tous les individus, tout au moins chez les individus d'une même classe sociale; ou au contraire varie-t-elle d'un individu à l'autre; ou encore présente-t-elle certains types bien marqués, capacité faible, capacité forte, capacité moyenne? — Enfin cette capacité dépend-elle de l'étendue du témoignage?

Pour répondre à ces questions, il faudrait avoir, bien entendu, un nombre considérable de documents. Ces documents obtenus, on pourrait construire à leur aide des courbes de fréquence qui fourniraient la réponse aux questions posées. — Ces courbes seraient établies en prenant pour abscisses les p. 100 de réponses justes fournies par chaque témoin (soit les degrés divers de fidélité du témoignage), et pour ordonnées, les nombres de témoins correspondant à chaque degré de fidélité (c'est-à-dire combien de sujets ont donné 0 p. 100 de réponses justes, combien en ont donné 1 p. 100, combien 2 p. 100, etc.). — Si la courbe ainsi obtenue ne présente qu'un sommet, et si ce sommet est bien accentué, on en conclura que la capacité de bon témoignage collectif est une valeur bien déterminée. Si, au contraire, la courbe est aplatie ou horizontale, on en déduira

du témoignage, *Arch. de psychol.*, III, 1904; et la Revue générale de Larguier des Bancels, *Ann. psychol.*, XII.

1. Expériences collectives sur le témoignage, *Arch. de psychol.*, V, 1906.

que cette capacité offre autant de degrés qu'il y a d'individus. Si enfin la courbe présente deux ou plusieurs sommets suffisamment caractérisés pour qu'ils ne puissent être attribués au hasard, on en tirera la conclusion qu'il existe des types bien tranchés quant à la capacité de bon témoignage, par exemple des mauvais témoins, des témoins passables, des témoins excellents. Dans mon travail, j'ai dit que le graphique construit à l'aide des réponses de mes 54 sujets, graphique qui présente trois sommets, « semble » indiquer que les sujets se subdivisent en trois groupes, les bons, les médiocres, et les mauvais témoins. Mais il va sans dire que je n'avais soulevé cette question qu'à titre d'exemple, car le nombre de sujets était trop faible, et les sommets de la courbe trop peu nets pour que l'on puisse tirer de cette expérience particulière aucune conclusion quelconque.

Ce que ce graphique a surtout relevé d'intéressant, c'est la limitation de la capacité de ce témoignage collectif. Sur 7 questions posées, c'est à deux réponses justes, tout au plus, que s'est limitée la capacité moyenne de ce témoignage.

Il est inutile d'indiquer ici toute la délicatesse que réclameraient des expériences en masse du genre de celles auxquelles j'ai fait allusion, et toutes les précautions qu'il faudrait prendre pour éliminer l'influence disturbante de causes particulières sur la valeur générale des résultats. Si l'on veut cependant que la science du témoignage parvienne à formuler des lois dont puisse tirer profit le praticien, et qui permettent à celui-ci d'établir la probabilité moyenne d'un témoignage collectif, obtenu d'une certaine catégorie de personnes, et portant sur une certaine catégorie d événements, elle devra suivre la voie qui a été indiquée. Les courbes statistiques obtenues ainsi *empiriquement* pourront seules servir de base au calcul de la probabilité d'un témoignage, qui s'effectuera alors selon le mode que M. Lechalas a bien voulu indiquer.

ED. CLAPARÈDE.

QUESTIONS PRATIQUES

LA PENSÉE CATHOLIQUE EN FRANCE

AU COMMENCEMENT DU XXe SIÈCLE

(*Suite et fin* [1].)

Après le rapide exposé de notre premier article, il nous reste, dans celui-ci, à détailler les tendances actuelles de la pensée catholique française, en face d'une seule question, mais essentielle, celle de la nature du dogme.

Notions récentes du dogme avant l'enquête de la Quinzaine. — Lorsque, il y a une douzaine d'années, sous l'influence de la double apologétique nouvelle, les fidèles se remirent à penser leur foi, le problème général de la nature du dogme fut évidemment un des derniers qui se présenta à leur esprit. Jusque-là, pour les uns, la procession du Saint-Esprit ou la distinction des deux natures étaient des réalités lointaines qu'on ne se donnait pas plus la peine de prouver ou de combattre que l'existence des habitants de Neptune; pour d'autres, les emprunts que les dogmes avaient faits à des philosophies désormais inaccessibles cachaient un minimum de croyance auquel un déiste eût souscrit; pour d'autres enfin, l'adhésion au Credo n'était qu'un signe et presque une convention sociale par laquelle on se distinguait des huguenots et des libres penseurs. Hors l'Église, l'idée du dogme était une sottise d'un autre âge. L'un de ceux qui la remirent en faveur fut Auguste Sabatier, dans son « *Esquisse d'une philosophie de la religion, d'après la psychologie et l'histoire* ».

« Il y a, dit-il, trois éléments dans le dogme : un élément religieux qui provient de la piété; un élément intellectuel ou philosophique,

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de mai 1907.

qui suppose la réflexion et la discussion ; enfin un élément d'autorité qui vient de l'Église [1]. » L'ordre logique suivant lequel Sabatier présente ces trois éléments est aussi l'ordre historique suivant lequel il affirme qu'ils se sont développés. Au début, c'est « la piété intime, le mouvement d'adoration et de prière, la sensibilité divine du cœur [2] », dont souvent l'imagination traduit les élans en formes mythologiques. Puis « l'âge de la réflexion individuelle a son tour. L'image tend à se changer en idée.... Le mythe religieux est remplacé par la doctrine religieuse [3] ». Mais ces interprétations sont toutes personnelles : aussi engendrent-elles « des conflits qui menacent de devenir des schismes ». C'est pourquoi « la conscience de la communauté, ainsi menacée, réagit naturellement par instinct de conservation ». L'Église choisit une des doctrines en lutte pour en faire la loi de tous ses fidèles : le dogme est né [4].

A partir de ce moment, continue Sabatier, le dogme a deux histoires différentes, l'une dans le catholicisme, l'autre dans le protestantisme. — L'Église catholique, se disant infaillible, devait faire du dogme un absolu. « Mais il est bien évident qu'une doctrine imposée ainsi du dehors par l'autorité sacerdotale entrera nécessairement en conflit avec le développement organique de la science et de la culture libre de l'esprit [5]. » Bien plus, scientifiquement stérile, un tel dogme le sera aussi religieusement : le Credo se réduit en fait à ce seul article : « Je crois à l'Église ». « Cette manière de croire ressemble dès lors beaucoup à l'*absence* même d'une foi personnelle [6]. » — Au contraire, dans le Protestantisme, la foi, au lieu d'être un geste de soumission à une autorité, est « un fait moral, un acte de confiance et d'amour, une inspiration intérieure [7]... Le chrétien a, dans sa piété même, un principe de critique auquel aucun dogme, et celui de l'autorité de l'Église ou de la Bible moins que tout autre, ne se peuvent jamais soustraire... La même logique qui, dans le système du catholicisme, rend le dogme intangible et immuable, le fait donc apparaître contingent et mobile dans celui du protestantisme [8]. »

Cette notion du dogme est évidemment celle que Sabatier préfère.

1. *Esquisse*, etc., Paris, Fischbacher, 6e édit., p. 264.
2. *Ibid.*, p. 265.
3. *Ibid.*, p. 270.
4. *Ibid.*, p. 270-271.
5. *Ibid.*, p. 281.
6. *Ibid.*, p. 283.
7. *Ibid.*, p. 284.
8. *Ibid.*, p. 285.

Dès lors, il peut conclure par ce jugement : « Proclamer le dogme divin en soi ou mauvais en soi, ce sont deux excès contraires qui s'appellent l'un l'autre, mais sont également injustifiables.... Ne dites donc plus : le Christianisme est une vie, donc il n'est pas une doctrine. C'est très mal raisonné. Il faut dire : le Christianisme est une vie, donc il doit engendrer une doctrine; car l'homme ne peut vivre sa vie sans la penser... Sans être absolu ni parfait en soi, le dogme est donc absolument nécessaire à la propagation et à l'édification de la vie religieuse... C'est donc à cette idée d'un dogme nécessaire, mais nécessairement historique et changeant, qu'il convient de nous habituer désormais; et nous nous y habituerons aisément en nous appliquant à en suivre l'évolution dans le passé[1] ».

Nous n'avons pas à critiquer ici l'information presque toujours superficielle de Sabatier. Ce que nous voulons faire remarquer, c'est que, à une époque où il était encore de bon ton d'affirmer qu' « il faut une religion pour le peuple », il réhabilita le dogme en le présentant comme un « phénomène intéressant », mais qu'il ne le réhabilita qu'à demi en montrant en lui comme une « dégénérescence de piété ». Pour ces deux raisons, son livre fit penser. Faute de docteurs orthodoxes qui acceptassent tous leurs points de vue, les jeunes catholiques accueillirent ce protestant avec une défiance au fond reconnaissante. Dans de petits cercles, des prêtres leur faisaient distinguer en lui le sincère élan de vie chrétienne et la méconnaissance complète de la vie catholique. On le lut pour le réfuter, mais on le lut. En même temps, la critique des sciences triomphait. Unie à la philosophie de Sabatier, elle put fournir aux catholiques, sur la notion du dogme, des aperçus neufs. Comme leurs adversaires soutenaient avant tout que leur dogme était stérile, ils insistèrent avant tout sur sa fécondité : écorce inutile, avait dit Sabatier : canal de sève, répondirent les catholiques. Ce furent des tentatives imprécises, fragmentaires ou inexactes, que leurs auteurs devaient en partie renier, et que nous ne citons que pour parcourir toutes les étapes du développement d'une pensée.

L'une de ces ébauches de théories du dogme a paru ici même, dans l' « *Esprit positif* », en 1901 et 1902. On y signalait quelque ressemblance entre les dogmes chrétiens et les principes physiques,

1. *Esquisse*, etc., p. 292-295.

les uns et les autres étant à la fois réels dans leur fond et humains dans leur formule, sources de vérité et instruments de vie, intangibles dans un certain sens et progressifs d'une certaine manière[1]. Sans approfondir la ressemblance, l'auteur du mémoire voulait faire voir que la notion de dogme n'était pas à jamais vieillie, puisque, sous le nom de principes physiques, elle donnait aux sciences modernes le meilleur de leur fécondité.

Un travail analogue, mais tout à fait indépendant de Sabatier, datait de 1896. C'était la thèse de doctorat en théologie d'un prêtre qui mourut en 1905, à trente-trois ans, après avoir été l'un des hommes les plus complets de cette génération que nous avons vantée, l'abbé Gustave Morel. La thèse, brochure autographiée d'une centaine de pages, est intitulée : « *L'évolution des théories physiques et l'évolution des dogmes* ». L'idée fondamentale, c'est qu'il existe une analogie entre les deux évolutions, analogie développée en quatre parties, que je résume d'après le livre de l'abbé Calvet, le biographe de Gustave Morel[2].

« 1° Les sciences de la nature débutent par des observations fragmentaires comme : le feu dilate les métaux; de même la doctrine chrétienne eut pour point de départ des propositions isolées, dispersées dans l'Écriture ou la Tradition. — 2° Un premier travail de coordination produisit, d'un côté, les théories purement physiques où les mathématiques n'entrent pas ou entrent peu, comme la théorie géométrique de la cristallisation, de l'autre côté, la théologie des Pères. — 3° Puis la science est devenue un grand système, où la déduction commode rend l'induction féconde : telle la mécanique céleste; la théologie scolastique a les mêmes caractères que la physique mathématique. — 4° En particulier le rôle des mathématiques en physique est comparable au rôle de la philosophie en théologie. — Les deux procédés de l'esprit, physicien ou théologien, ont même allure, et la théologie n'est pas un monstre dans l'histoire de la pensée moderne. — Morel cependant n'est pas dupe des analogies. Chacune est corrigée par une différence. Ainsi la Révélation est achevée et les découvertes se complètent; une théorie peut crouler, un dogme est immuable; jusqu'au point de départ qui est, en physique, une hypothèse souvent invérifiable, en théologie, la parole

1. 1901, p. 194; 1902, p. 356 sqq.
2. *L'abbé Gustave Morel, professeur à l'Institut catholique de Paris*, par l'abbé J. Calvet, agrégé de l'Université, Paris, 83, rue des Saints-Pères, 1907.

divine elle-même. — Donc les sciences sacrées ont leur originalité : elles ont même une supériorité [1]. »

L'auteur de cette thèse et l'auteur de l' « *Esprit Positif* » se connaissaient à peine au moment où ils développaient des opinions si voisines : leurs deux pensées furent absolument indépendantes ; elles évoluèrent parallèlement et, pour ainsi dire, selon une fatalité intérieure qu'il convient d'analyser. Tous deux avaient reçu une éducation mathématique et physique ; tous deux s'étaient dégagés de l'esprit de géométrie par quelques études philosophiques ; tous deux avaient été amenés par la philosophie au problème religieux. Naturellement, ils le posaient en utilisant la philosophie et les sciences dont ils avaient été nourris, et c'est ce qui faisait la faiblesse de leur apologétique. Faible parce qu'incomplète. Ils n'examinaient dans le dogme que ce qui tient à nous, non ce qui touche à Dieu, comme, dans la philosophie des sciences, ils n'avaient considéré que le côté subjectif, non la face objective. L'analogie qu'ils avaient remarquée n'aurait plus persisté s'ils avaient regardé, en science comme en religion, le réel. Car le réel que la science cherche, c'est la matière, et le réel que cherche la religion, c'est Dieu. Y a-t-il deux transcendants plus opposés? Mais, même en restant dans la psychologie des dogmes scientifiques ou des dogmes religieux, on aurait pu signaler bien des différences, car la « vie » qui anime les formules du physicien est avant tout « liberté » et celle qui anime les formules du croyant est, pour commencer, « amour ». Au fond, de tels essais ressemblent un peu à ceux des anciens concordistes. Montrer le rapport entre les meilleures disciplines de la pensée sacrée et de la pensée profane, c'était, à défaut d'un concordisme de fait, un concordisme de méthode. L'accord de la science et de la foi ne se faisait plus dans leurs résultats, mais dans leur psychologie. L'erreur de tactique qu'on avait eu tant de peine à corriger dans l'apologétique du XIXe siècle reparaissait sous une forme subtile, mais c'était bien la même erreur, car elle négligeait l'irréductible originalité du fait religieux. Il est vrai que leurs auteurs ne cherchaient pas à tout dire. Ils voulaient répondre à une hérésie en vogue avec une philosophie en vogue. Ils paraient aux difficultés du moment avec les ressources du moment. Leurs thèses n'auraient pas pu ne pas être soutenues. Elles constituent la

1. *L'abbé Gustave Morel*, etc., p. 80-81.

toute première phase de l'histoire moderne de la notion de dogme.

Naturellement, elles appelaient des compléments. Sabatier trouvait le dogme catholique deux fois stérile. Après en avoir montré la fécondité logique, il fallait en montrer la fécondité religieuse. C'est ce que fit, dans un chapitre de « *L'Évangile et l'Église* [1] », M. Loisy, qu'on eût été étonné de ne pas entendre intervenir en un débat de cette importance.

Une opinion de M. Loisy sur la notion de « dogme ». — A vrai dire, ce n'est pas à Sabatier que M. Loisy répond, mais à Harnack [2], qui, sur ce sujet, professe la même opinion. Comme Sabatier, Harnack estime que les premiers dogmes, le dogme trinitaire ou le dogme christologique, avaient entravé les consciences chrétiennes en les attachant à un hellénisme suranné. Dans la formation de ces dogmes, M. Loisy voit, au contraire, un grand travail religieux. La philosophie y est secondaire. Elle fournit le langage, non l'esprit. « Car elle n'a pas été introduite comme telle ni telle quelle dans la foi, mais en tant qu'on lui empruntait, ou plutôt qu'on lui dérobait une explication ou une formule savante pour faire valoir la tradition... Le principe de tradition, qui est un principe religieux, moral et social, un principe de gouvernement plutôt qu'un principe de science, l'emporte en général, et toujours dans les moments décisifs, sur le principe de libre spéculation qui est celui de la philosophie.... On peut soutenir, au point de vue de l'histoire, que la Trinité, l'Incarnation sont des dogmes grecs, puisqu'ils sont inconnus au judaïsme et au judéo-christianisme, et que la philosophie grecque, qui a contribué à les former, aide aussi à les entendre. Ce ne sont pourtant point des dogmes scientifiques, transportés de la philosophie païenne dans la théologie chrétienne; ce sont des dogmes religieux, qui ne doivent à la philosophie que certains éléments théoriques et leur formulaire, non l'esprit qui pénètre éléments et formules, ni la combinaison spéciale des notions qui les constituent. L'évolution de la vie divine dans la Trinité ne procède pas du monothéisme israélite sans influence des spéculations helléniques; mais le maintien de l'unité, la détermination des trois termes de la vie divine sont dictés par la tradition juive et l'expérience chrétienne. Dans le concept

1. Chap. IV : *Le dogme chrétien.*
2. *Das Wesen des Christenthums*, Berlin, 1900. Traduit en français : *L'essence du Christianisme*, Paris, 1902.

de l'incarnation, la notion du Verbe est philonienne autant que biblique; mais elle ne laisse pas d'être biblique en partie, et surtout elle est fixée, concrétisée, détournée, pour ainsi dire, de la cosmologie vers la révélation, orientée vers le Christ, de façon à prendre une signification originale par rapport à lui et à la foi chrétienne[1] ».

Passant à l'aspect extérieur des formules dogmatiques, M. Loisy ajoute : « Il n'est pas étonnant que le résultat d'un travail si particulier semble manquer de logique et de consistance rationnelle. Cependant il se trouve que ce défaut, qui serait mortel à un système philosophique, est, en théologie, un principe de durée et de solidité. Ne dirait-on pas que toutes les hérésies sont nées de déductions poursuivies dans un sens unique, en partant d'un principe de tradition ou de science, isolé de tout le reste, érigé en vérité absolue, et auquel on a rattaché, par voie de raisonnement, des conclusions incompatibles avec l'harmonie générale de la religion et de l'enseignement traditionnels? L'orthodoxie paraît suivre une sorte de ligne politique, moyenne et obstinément conciliante, entre les conclusions extrêmes que l'on peut tirer des données qu'elle a en dépôt. Quand elle cesse de percevoir l'accord logique des assertions qu'elle semble opposer l'une à l'autre, elle proclame le mystère et n'achète pas l'unité de sa théorie par le sacrifice d'un élément important de sa tradition.... Plus ou moins consciemment, la tradition chrétienne s'est refusée à enfermer l'ordre réel des choses religieuses dans l'ordre rationnel de nos conceptions; elle a pensé rendre à la vérité éternelle le seul hommage qui lui convienne, en la supposant toujours plus haute que notre intelligence, comme si des affirmations qui semblent contradictoires devaient être tenues pour compatibles à la limite de l'infini. Il n'y a qu'un Dieu éternel, et Jésus est Dieu : voilà le dogme théologique. Le salut de l'homme est tout entier dans la main de Dieu, et l'homme est libre de se sauver ou non : voilà le dogme de la grâce. L'Église a autorité sur les hommes, et le chrétien ne relève que de Dieu : voilà le dogme ecclésiastique. Une logique abstraite demanderait que l'on supprimât partout l'une ou l'autre des propositions si étrangement accouplées. Mais une observation attentive démontre qu'on ne pourrait le faire sans compromettre l'équilibre vivant de la religion[2] ».

Ainsi l'opinion de M. Loisy est presque radicalement opposée à

1. *L'Évangile et l'Église*, p. 140-142.
2. *Ibid.*, p. 142-144.

celle des Sabatier et des Harnack. Pour eux, le dogme n'est guère que du rationalisme; pour lui, c'est un travail de pensée effectué sous la pression du cœur : pour eux, c'est le triomphe de la logique, pour lui, c'est le scandale de la logique. Par là, le IVe chapitre de M. Loisy complète les remarques de « l'*Esprit positif* » et de la « *thèse* » de Morel, qui, il est vrai, insistaient sur la logique du développement dogmatique, mais pour montrer qu'elle n'est qu'un instrument secondaire. Ainsi une théorie anti-intellectualiste du dogme s'ébauche peu à peu. Mais les deux premiers aperçus étaient de portée médiocre, et M. Loisy parlait en historien peu soucieux d'une définition systématique. Son opinion sera précisée par M. Le Roy, et avec une telle netteté et un tel retentissement qu'on peut regarder son article de la « *Quinzaine* » et les articles dont il a été le prétexte comme la deuxième phase de cette théorie du dogme.

Le : « Qu'est-ce qu'un dogme? » d'Édouard Le Roy, et l'enquête de la Quinzaine. — L'article de M. Le Roy était un résumé d'opinions émises devant des amis, auprès de la cheminée. Le directeur de la *Quinzaine*, M. Fonsegrive, en fit la préface d'une enquête adressée aux théologiens, et c'est ce qui décida sa fortune [1].

Analysons d'abord l'article de M. Le Roy.

Pour commencer, une définition. M. Le Roy nous avertit une fois pour toutes que par « dogme » il entend surtout la « formule dogmatique », non point la réalité sous-jacente : distinction qu'il ne faut point oublier, bien que, comme nous aurons l'occasion de le remarquer, elle soit parfois difficile à maintenir.

Cela posé, M. Le Roy constate que la pensée moderne répugne à l'idée de dogme. Il n'est pas le seul. Tous, nous avons senti autour de nous les quatre objections :

« 1° Un dogme est une proposition qui se donne elle-même comme n'étant ni prouvée, ni prouvable... Or la pensée moderne, fidèle au précepte de Leibniz, s'efforce de plus en plus de démontrer jusqu'aux anciens « axiomes ». A tout le moins veut-elle avec Kant les justifier par une analyse critique qui les montre conditions nécessaires de la connaissance, impliquées *a priori* dans tout acte de raison... D'où viendrait le droit de faire exception quand il s'agit justement

1. L'article et l'enquête se trouvent dans les numéros de la *Quinzaine* des 16 avril, 16 mai, 1er et 16 juin, 1er et 16 juillet, 1er août 1905. L'article, ainsi que des réponses, inédites ou non, à divers critiques, viennent de paraître en volume, à la librairie Bloud, sous le titre : *Dogme et critique*.

de propositions qui se donnent pour les plus importantes, les plus profondes et les plus singulières de toutes[1]? »

« 2° On dira sans doute que les propositions dogmatiques ne sont nullement affirmées sans preuve. En effet, une démonstration indirecte en a été maintes fois essayée. La difficulté qu'on voulait éviter reparaît intégralement quand il s'agit de justifier les postulats sur lesquels repose la prétendue démonstration indirecte... Il faudrait avoir prouvé *directement* que Dieu existe, qu'il a parlé, qu'il a dit ceci et cela, que nous possédons aujourd'hui son enseignement authentique. Or ce sont là des questions de même genre que les questions proprement dogmatiques... On a beau faire : la prétendue démonstration indirecte a pour base inévitable un appel à la transcendance de l'autorité pure. C'est radicalement de l'extérieur qu'elle prétend (ou du moins paraît prétendre) introduire en nous la vérité, à la façon d'une « chose » toute faite qui entrerait en nous par violence. Un dogme quelconque apparaît ainsi comme un asservissement, comme une limite aux droits de la pensée, comme une menace de tyrannie intellectuelle, comme une entrave et une restriction imposées du dehors à la liberté de la recherche : toutes choses radicalement contraires à la vie même de l'esprit, à son besoin d'autonomie et de sincérité, à son principe générateur et fondamental qui est le principe d'immanence[2] ».

« 3° Admettons cependant, malgré ce qui précède, l'enseignement des dogmes par simple affirmation d'une Autorité doctrinale que l'on se résigne à ne guère critiquer. A tout le moins, pour que ces dogmes fussent acceptables, les faudrait-il parfaitement intelligibles dans leurs énoncés... Or il n'en va pas ainsi. D'abord leurs formules appartiennent souvent au langage d'un système philosophique particulier qui ne se laisse pas toujours facilement entendre... A côté de cela, les formules dogmatiques contiennent aussi bien des métaphores empruntées au sens commun... et dont il est impossible de donner une interprétation intellectuelle précise... En somme, la première difficulté que nombre de gens aujourd'hui éprouvent en face des dogmes consiste en ce qu'ils ne parviennent pas à leur découvrir un sens pensable[3] ».

« 4° Il est encore une dernière objection qui semble très grave.

1. *Dogme et critique*, p. 6-7.
2. *Ibid.*, p. 7-9.
3. *Ibid.*, p. 10-11.

C'est que les dogmes, en tout cas, forment un groupe incommensurable avec l'ensemble du savoir positif... D'où, si on les accepte, une inévitable rupture d'unité dans l'esprit, une nécessité désastreuse de vivre en partie double... Le moindre reproche qu'on leur puisse faire est ainsi de sembler sans usage, d'être inutiles et inféconds : reproche bien grave à une époque où l'on aperçoit de plus en plus nettement que la valeur d'une vérité se mesure avant tout aux services qu'elle rend, aux résultats nouveaux qu'elle suggère, aux conséquences dont elle est grosse, bref à l'influence vivifiante qu'elle exerce sur le corps entier du savoir[1]. »

Tels sont les motifs pour lesquels tant de contemporains rejettent le dogme. M. Le Roy les reconnaît « parfaitement valables » et ne voit « aucune manière légitime de réfuter l'argumentation précédente[2] ». Seulement, « quand on examine la conception du dogme que supposent et impliquent les quatre objections énumérées plus haut, on trouve avec surprise qu'elle est commune à la plupart des catholiques et de leurs adversaires. *C'est une conception nettement intellectualiste.* Elle tient pour second et dérivé le sens pratique et moral du dogme et place au premier plan son sens intellectuel, estimant que celui-ci *constitue* le dogme tandis que l'autre en est une simple *conséquence.* En un mot, elle fait d'un dogme quelque chose comme l'énoncé d'un théorème : énoncé intangible d'un théorème indémontrable, mais énoncé ayant néanmoins un caractère spéculatif et théorique et se rapportant avant tout à la connaissance pure[3]. » Mais cette conception, qui n'est pas défendable, n'est peut-être pas la conception de l'Église.

Quelle est la conception de l'Église? M. Le Roy n'a pas qualité pour le dire. Ici, plus que jamais, il se borne à interroger. Cependant, pour orienter le problème, il tente une solution, qu'il veut lui-même vague pour être plus sûr qu'elle sera provisoire.

A examiner les faits, il croit trouver aux dogmes deux caractères.

1° « Un dogme a d'abord, si je ne me trompe, un sens *négatif.* Il exclut et condamne certaines erreurs plutôt qu'il ne détermine positivement la vérité... Soit le dogme : « Dieu est personnel ». Je n'y vois nullement une définition de la personalité divine... Mais je vois très bien qu'il me dit : « Dieu n'est pas impersonnel », c'est-à-dire

1. *Dogme et Critique*, p. 12.
2. *Ibid.*, p. 13.
3. *Ibid.*, p. 15.

Dieu n'est pas une simple loi, une catégorie formelle, un principe idéal, une entité abstraite, non plus qu'une substance universelle ou je ne sais quelle force cosmique diffuse en tout[1] ». Ce caractère négatif des dogmes est surtout prouvé par l'histoire « qui nous fait assister à leur éclosion successive au fur et à mesure des hérésies ». L'hérétique construit une théorie, système explicatif tout à fait semblable aux autres systèmes philosophiques. Le concile lui oppose un veto, « sans d'ailleurs indiquer jamais pourquoi il ne saurait être accepté, ni par quoi il faut le remplacer. Ainsi les définitions dogmatiques négatives ne limitent pas la connaissance, n'en arrêtent pas le progrès; elles ne font en somme que fermer de fausses voies[2]. » Au point de vue strictement intellectuel, les dogmes n'ont qu'un sens négatif. Ce qu'il y a de positif en eux est d'un autre ordre.

2° « Un dogme a surtout un sens *pratique*. Il énonce avant tout une *prescription d'ordre pratique*. Il est plus que tout la formule d'une *règle de conduite pratique*. Là est sa principale valeur, là sa signification positive. Cela ne veut point dire d'ailleurs qu'il soit sans rapport avec la pensée, car : *a*) il y a aussi des devoirs concernant l'action de penser; *b*) il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite.... Exemple : Dieu est personnel; veut dire : Comportez-vous dans vos relations avec Dieu comme dans vos relations avec une personne humaine[3] ».

Cette nouvelle conception du dogme est bien plus que l'autre à l'abri des quatre objections. *a*) « Une vérité pratique s'établit autrement qu'une vérité spéculative[4] » ; *b*) « Le recours à l'autorité, totalement irrecevable dans l'ordre de la pensée pure, semble *a priori* moins choquant dans celui de l'action[5] » ; *c*) Les formules, écrites dans la langue d'une philosophie désuète ou d'un sens commun imprécis, sont parfaitement claires « si on consent à ne leur demander que des enseignements concernant la conduite pratique[6] » ; *d*) Enfin les dogmes cessent d'être sans rapport avec la vie effective :

1. *Dogme et Critique*, p. 19.
2. P. 19-23.
3. P. 25. La personnalité de Dieu n'est pas un « dogme » dans le *langage théologique*; mais ce qu'en écrit M. Le Roy s'applique aux dogmes proprement dits.
4. P. 27.
5. P. 27.
6. P. 29.

« nous devinons à leur sujet une possibilité d'étude expérimentale et d'approfondissement graduel qui nous échappait auparavant [1] ».

Reste à préciser la relation des dogmes et de la pensée. « Le catholique est obligé d'assentir sans réserve aux dogmes. Mais ce n'est point une théorie, une représentation intellectuelle qui s'impose à lui par là.... Le catholique, après avoir accepté les dogmes, garde toute liberté pour se faire des objets correspondants, de la personnalité divine, par exemple, telle théorie, telle représentation intellectuelle qu'il voudra.... Tant que la théorie édifiée de la sorte respecte la signification pratique du dogme.... aucune autorité extérieure à la pensée elle-même n'a droit ni pouvoir d'intervenir. Mais qu'une théorie surgisse un jour, qui porte atteinte au dogme dans son domaine propre en altérant sa signification pratique : le dogme, aussitôt, se dresse contre elle et la condamne, devenant ainsi énoncé intellectuel négatif, superposé à la règle de conduite qu'il était purement et simplement tout d'abord. On voit donc en définitive comment se rejoignent les deux sens d'un dogme, le sens pratique et le sens négatif, celui-ci subordonné à celui-là [2]. »

C'est ce qui amène M. Le Roy à proposer ces deux conclusions de son article :

« 1° La conception intellectualiste courante aujourd'hui rend insolubles la plupart des objections que soulève l'idée de dogme.

« 2° Une doctrine du primat de l'action permet au contraire de résoudre le problème sans rien abandonner ni des droits de la pensée, ni des exigences du dogme [3]. »

Cette forme affirmative cachait, au fond, deux questions adressées aux compétents.

Quelques-uns répondirent, quelques autres crièrent. Réponses et ripostes furent moins une consultation qu'une polémique. Aux théologiens s'étaient mêlés des journalistes. Même les études, fort remarquables d'ailleurs, du R. P. Allo [4], du R. P. Sertillanges [5], du R. P. de Grandmaison [6] ou de l'abbé Wehrlé [7], sont pleines de malentendus quand leurs auteurs essaient de discuter le point de

1. *Dogme et Critique*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 31-33.
3. *Ibid.*, p. 34.
4. « A la recherche d'une définition du dogme », *Quinzaine*, 1er août 1905.
5. *Enquête de la Quinzaine*, 1er juin 1905.
6. « Qu'est-ce qu'un dogme? » *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'*Institut catholique de Toulouse*, juillet, octobre 1905.
7. *De la nature du dogme*, *Revue biblique*, 1er juillet 1905.

départ de M. Le Roy. Il nous faut donc considérer que l'enquête [1] n'a guère abouti qu'à des critiques à la question, et que M. Le Roy, dans l'essai de solution qu'il a proposé, est resté seul [2].

Considérons-le donc comme tel, quittes à nous apercevoir bientôt qu'il fait partie d'un groupe beaucoup plus nombreux que ne le croient ceux qui ont souci de se séparer de lui.

Une première preuve de son isolement, ce sont les contresens qu'on a faits presque toujours en l'interprétant. On a nié de deux manières son « primat de l'action », les uns, en prenant le mot « action » dans un sens vulgaire, les autres, en tenant quelque peu compte du sens que lui donne la philosophie nouvelle.

1° Les premiers ont dit à peu près ceci. Prétendre que le dogme intéresse plus l'action que la pensée est contradictoire. En effet, que l'Église m'assure que Dieu n'est point personnel, mais que je dois me comporter avec lui comme s'il l'était, et voici que, faute de certitude, la volonté me manquera. On croit d'abord, on pratique ensuite. C'est la représentation nette qui fait l'action assurée. Pour que le dogme soit surtout règle de vie, il faut qu'il soit avant tout objet de pensée, et le primat logique de l'action exige au moins le primat chronologique de l'idée.

2° Il est vrai que M. Le Roy n'a pas dit sur le dogme de telles naïvetés. A l'opinion qu'on vient de lui prêter il ajoute des remarques qui en retournent presque le sens. Voici donc comment d'autres ont interprété ses additions. Dans la pratique du dogme on reçoit, par la grâce, une intuition qui est une connaissance, et même la meilleure connaissance, de Celui qui est « sensible au cœur ». Alors l'expérience de Dieu se ferait en deux moments. D'abord une légère adhé-

1. Voir une bibliographie complète de l'Enquête dans *Dogme et Critique*, p. 359 sqq.

2. La publication du volume *Dogme et Critique* (mai 1907) vient de rouvrir la polémique. Elle la fait dévier aussi. M. Le Roy a ajouté, à titre d'exemple, une étude inédite sur le dogme de la Résurrection de Jésus (p. 155-257). Ce nouveau travail risque d'attirer l'attention aux dépens de la thèse principale. (Cf. l'article du R. P. Lebreton, *Dogme et Critique*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, mai 1907). Plusieurs sont choqués d'entendre M. Le Roy accepter sans réserve, au sujet du « phénomène » de la Résurrection, certaines remarques de M. Loisy, et déconcertés de l'entendre affirmer la « réalité » de la Résurrection en s'appuyant sur une théorie de la matière qu'ils ne comprennent point (théorie publiée par M. Le Roy dans la *Revue de métaphysique et de morale*, en juillet 1901, et faisant suite à son grand mémoire *Science et philosophie* : même *Revue*, 1899 et 1900). Dans certains pays, la discussion est encore moins sérieuse : ainsi, en Italie, le nombre des comptes rendus de *Dogme et Critique* est supérieur, et de beaucoup, au nombre des exemplaires vendus.

sion d'esprit à la formule intellectuelle suffirait à nous décider à la pratique du dogme; ensuite cette pratique serait comme un attouchement de Dieu qui rendrait désormais inutiles les approximations de la formule primitive. Tout se passerait à peu près comme chez les disciples de saint Jean de la Croix où la nuit obscure est le chemin nécessaire de la clarté, ou, comme dans la fable du Laboureur et ses Enfants, où la pensée cherchant un trésor imaginaire décide une action qui est, à elle seule, le trésor véritable. Dès lors, continuent ces critiques, en présence de la thèse de M. Le Roy, deux attitudes sont possibles. Ou bien, intellectuel sagace, reconnaître avec lui que le dogme est mobile d'action, mais alors n'avoir plus de force pour en tirer ce qu'il dit s'y trouver; ou bien, imaginatif crédule, soutenir contre lui que le dogme est un parfait tableau, et, par là seul, être capable d'y cueillir le fruit de vie. Il faut se tromper en esprit pour ne point se tromper en pratique. M. Le Roy est entre deux erreurs qui sont, au fond, deux mensonges, et comme sans doute il préfère le mensonge de la tête au mensonge du cœur, c'est avec ses contradicteurs qu'il se trouve le plus d'accord.

Cela non plus, M. Le Roy ne l'a pas dit. Se faire une âme alexandrine pour comprendre les doctrines grecques (duperie du fils du laboureur) ou recevoir comme un charbonnier d'inintelligibles formulaires (nuit obscure des mystiques), M. Le Roy n'y a jamais consenti. Pour lui, s'il faut vivre sa pensée, il faut aussi penser sa vie. Il a mieux fait que l'affirmer. Il en a donné l'exemple. En effet, depuis son article, il a écrit trois grandes études, l'une sur le Miracle, l'autre sur la Résurrection de Jésus, l'autre sur le problème de Dieu, où il essaie, tout en gardant aux dogmes leur sens pratique, de les penser en fonction des méthodes de sa propre philosophie. « Qu'est-ce qu'un dogme? » n'a de sens que comme préface de ces écrits. M. Le Roy sent très bien que la pratique intégrale n'irait pas sans l'intelligence satisfaite. S'il reste l'adversaire de certaine théologie, il ne l'est pas de toute théologie; et la preuve c'est que, depuis quelque temps, il semble s'être fait exclusivement théologien. Ses contradicteurs lui reprochent de désintellectualiser le dogme : peut-être y met-il au contraire encore plus de pensée qu'eux.

Ce « remaniement » de la doctrine n'est pas sans danger. Peut-être le nouveau docteur, seulement guidé par le critère un peu vague de l'acte, distinguera mal ce qui, dans le dogme, est la règle de pratique essentielle et ce qui est une traduction intellectuelle contingente : à

coup sûr, la distinction sera laissée à son jugement. « Jésus, après sa mort, est descendu aux enfers » : qu'est-ce qui, dans cette proposition, peut être « vécu »? à coup sûr, ce n'est pas l'idée d'une descente « sous terre »; mais, dans cette épuration de métaphores, où s'arrêtera-t-on? C'est le libre examen. M. Le Roy l'a prévu. Il se savait un isolé dans la recherche, il ne voulut pas l'être dans la conclusion. Tous ses écrits commencent par un effort de pensée indépendante et se terminent par un appel à Rome. C'est pour elle seule qu'il va en éclaireur dans les philosophies païennes et, s'il consent à errer, c'est d'elle seule qu'il attend la bonne route. Ce recours est plus nécessaire à un fidèle de l'action qu'à un doctrinaire de l'intellectualisme; car l'intellectualisme, à la rigueur, se suffit à lui-même, mais l'action n'a point son but en soi. Surtout la perpétuelle adaptation des dogmes par des penseurs sans mandat exige de la part du pouvoir institué une perpétuelle intervention. Mais M. Le Roy ne la craint pas comme un blâme, il l'appelle comme un renseignement. Et ainsi il donne encore l'exemple du plus grand attachement possible à l'autorité vers laquelle ses adversaires le rappellent.

Ces points établis — et il fallait qu'ils le fussent pour qu'on vît dans quelle mesure M. Le Roy appartenait à un groupe, qui n'est autre que l'Église, — nous pouvons essayer une critique de sa pensée, dans laquelle nous traiterons le moins possible la question de fond.

1° *Les dogmes négatifs.* — Sa théorie reconnaît au dogme deux caractères : une valeur intellectuelle négative et une valeur positive pratique. Or, historiquement, cette analyse n'est qu'à demi exacte. Tout dogme n'est pas un veto à certaine théologie, ce n'est pas nécessairement un concile qui le promulgue, et les hérésies, qui provoquent les conciles, ne sont pas le cours normal de la vie chrétienne. Ainsi le dogme de la Rédemption, dont nous avons parlé tout à l'heure, échappe à la thèse de M. Le Roy. Je sais que M. Le Roy peut répondre qu'il n'a étudié, dans le dogme, que la formule, et qu'à son point de vue les dogmes les plus intéressants sont ceux qui commencent par « *Si quis dixerit...* » et finissent par « *...anathema sit* ». Toujours est-il qu'il néglige une partie de nos croyances et que cette exclusion est au moins arbitraire. Il nous faut donc chercher les causes de son attitude.

En réalité, il y a deux espèces de « vérités religieuses » : 1° celles qui constituaient le fonds de croyance des premiers chrétiens et qui diffèrent peu du « symbole des apôtres »; 2° celles qui ont été for-

mulées par les Pères et canonisées par les Conciles. Ce sont les secondes qu'aujourd'hui on appelle proprement des « dogmes », mais il faut avouer qu'elles ne sont qu'un complément des premières. Or ce ne sont pas les premières que les protestants modernes ont le plus remarquées. Harnack réduisait l'Essence du Christianisme à la foi au Dieu Père, et Sabatier mettait peut être encore moins dans son essentielle piété. Ce qui leur parut intéressant (peut-être parce que seul susceptible d'une étude historique), c'est le travail théologique de la seconde période. Les apologistes catholiques, entraînés par le besoin de la riposte, ont dû se mettre à leur point de vue. Nous l'avons signalé en ce qui concerne M. Loisy. M. Le Roy a été pris par les préoccupations communes. Comme les « dogmes apostoliques » sont assurément « positifs », à les négliger on ne rendait pas la thèse des dogmes négatifs invraisemblable *a priori*. — Quant aux dogmes plus récents, des protestants les condamnaient comme attentatoires à la liberté du croyant. Contre cette assertion, les catholiques se sont élevés pour affirmer qu'il y a, chez leurs théologiens, autant de vie intellectuelle que chez les théologiens de la Réforme : le dogme n'est pas une barrière, mais un garde-fou, non pas un frein, mais un rail, et, pour le prouver, ils ont insisté sur les faits qui leur donnaient raison : ils n'ont découpé dans l'histoire que ce qu'elle contenait d'anti-protestant. Ainsi M. Loisy a développé le caractère illogique de la doctrine officielle. M. Le Roy a été forcé de conclure qu'elle ne pouvait fournir un enseignement positif. La thèse du dogme négatif était constituée.

2° *La liberté et l'autorité.* — En second lieu, M. Le Roy a subi les influences générales du milieu où il vit, j'entends le pays français. La plupart des Français considèrent l'autorité religieuse comme une sorte d'autocratie extérieure et la liberté religieuse comme un isolement hors des atteintes de cette autorité. Autorité et liberté sont pour eux des notions qui s'excluent, et on ne pourrait adopter l'une sans condamner l'autre. Très différents, les Orientaux, par exemple les Russes, et les Occidentaux du nord, par exemple les Anglais. Les Russes associent sans peine la liberté et l'autorité, parce que, pour eux, toute Église est une communauté dont la cohésion est assurée par un lien d'amour si fort qu'ils ne peuvent même pas poser la question d'un conflit entre les deux abstractions qui nous divisent. Les Anglais accordent aussi bien l'autorité et la liberté, mais pour des motifs pour ainsi dire opposés, puisque, chez eux,

les individus sont assez libres pour se soumettre volontairement à tout pouvoir qu'ils sentent nécessaire à la vie de leur groupe. Des sociologues, analysant ce phénomène, trouveraient qu'il n'est pas spécial à la religion, mais qu'il apparaît dans toutes les manifestations de la vie familiale ou de la vie politique, et ils en verraient les causes dans le passé et dans le milieu. C'est un trait de caractère de la race. Donc l'opposition autorité-liberté n'est pas une difficulté de philosophie générale, mais une illusion du tempérament français. Et cette illusion est d'autant plus dangereuse que l'accord des deux termes, réalisé chez deux peuples dont les formations sociales sont les plus différentes possibles, peut être considéré comme un état normal. — Cette opposition de la liberté et de l'autorité, M. Le Roy ne pouvait pas ne pas la subir, mais, en esprit supérieur, il l'a atténuée. Il sauvegarde les droits absolus de la pensée individuelle en ne donnant à l'autorité qu'une fonction restrictive, et il sauvegarde les droits absolus de cette autorité en la faisant fonctionner sans cesse. Mais cet artifice ne restitue pas complètement la notion traditionnelle — et aussi la notion progressiste — de l'initiative des fidèles et du pouvoir des pasteurs.

Toutefois ces critiques à son article doivent s'adresser, sans exception, à tous les articles qu'on a écrits à ce propos. Je viens d'en feuilleter de nouveau le dossier. Nulle part on ne parle de l'Église, ou, si l'on en parle, il n'y a que le mot. Ainsi souvent on réduit l'Église à la collection des textes des conciles, sur lesquels on reporte l'idolâtrie qu'on reproche aux protestants de témoigner à la Bible. Cela paraît inouï. Traiter du dogme sans que les liens de la société du Christ fassent le souci essentiel de la dissertation, scandalisa des catholiques qui n'étaient point français. « Pour être catholique, disaient-ils, il ne suffit pas de croire *tout* ce que l'Église enseigne, il faut encore le croire *dans l'esprit* qui anime l'Église. » Or, cela, M. Le Roy l'a dit. Il l'a dit en combattant l'intellectualisme, mais c'est l'individualisme qu'il combattait derrière. L'un et l'autre se tiennent. La pensée isole, et l'isolement fait penser. Ce n'est que l'amour ou l'action qui groupent. L'amour suffit à grouper des Russes, l'action suffit à grouper des Anglais. Là encore, les sociologues nous montreraient l'individualisme français et l'intellectualisme français se soutenant l'un l'autre, et leur ensemble constituant une tare aussi indélébile que ce continuel passage de la soumission passive à la liberté anarchique que nous venons de

remarquer en nous. Mais intellectualisme et individualisme sont, à certains égards, les caractéristiques du protestantisme. Rien n'est plus protestant que de prétendre qu'avec un homme et un livre on peut faire un catholique. En vérité, l'esprit protestant a pénétré la pensée de beaucoup de catholiques d'aujourd'hui. N'y ont pas échappé quelques docteurs qui prétendent défendre contre M. Le Roy l'orthodoxie. Si M. Le Roy lui-même ne s'est pas tout à fait soustrait à son milieu, c'est qu'il était forcé de lui emprunter des notions découpées d'avance, avec lesquelles il essaie, tant bien que mal, de recoudre la tradition. Mais c'est précisément ce qui reste en lui de préjugés communs qui augmente le mérite qu'il a eu à répudier les autres. Il ne faut donc point qu'un catholique dise : « M. Le Roy va trop loin », mais plutôt : « Il ne va pas assez loin », car il part d'un protestantisme qui s'ignore pour aboutir à quelque chose qui ne peut en être que le contraire.

En fait, il n'y aboutit pas entièrement. Sa thèse est incomplète. Il l'a voulu, d'abord parce qu'il n'a fait que poser une question, ensuite parce qu'il l'a posée en se plaçant au point de vue d'une certaine espèce d'incroyants. Une chose surtout manquait : préciser le mot « action ». Mais il n'est point défendu de l'essayer à présent. Or si, par « action », on entendait l'action sociale qui consiste à vivre en communion avec l'Église, je ne crois pas qu'on serait démenti par M. Le Roy. Il y a plus, et cette interprétation semble la seule possible. En effet, il ne peut être question d'action individuelle, d'abord parce qu'une action individuelle n'a pas de sens, ensuite parce que M. Le Roy a écarté les acceptions de pure pratique morale, de simple vie de l'esprit, de seule extase du cœur, ce qui force à peu près à comprendre action dans un sens social : mais, pour quelqu'un qui admet, et par adhésion profonde, l'intervention de l'autorité, action sociale veut dire action ecclésiastique, et c'est précisément ce qui ressort de déclarations multipliées. Celle-ci, qui termine la préface de *Dogme et Critique* : « Quoiqu'il arrive, d'ailleurs, rien ne réussira jamais à troubler notre ferme volonté d'obéissance, notre intention de ne travailler que pour l'Église et dans l'Église[1]. » Cette note, au cours du volume : « L'expérience que j'invoque est une expérience *historique* et *sociale*, c'est l'expérience *collective* et *séculaire* de tout le peuple chrétien. En tant qu'épreuve par la durée, elle

1. *Dogme et critique*, p. XVIII.

s'appelle *tradition*. En tant que vie et action communes, elle a l'*Église* comme organe et comme interprète[1]. » Enfin cette déclaration que j'extrais d'une lettre au journal *Demain* : « Je suis et resterai de ceux qui « obéissent ». Ma volonté expresse est d'appartenir toujours au *corps* de l'Église, non pas seulement à son *âme*. Quoiqu'on fasse d'un côté ou de l'autre, j'entends vivre et mourir dans la communion romaine, sans réserve d'aucune sorte. — Ce n'est pas de ma part souplesse excessive ni équilibrisme plus ou moins habilement subtil. Non, c'est au contraire prolongement ou plutôt immanence de ma pensée philosophique dans ma vie et dans mon action. Je considère en effet que l'individualisme religieux est contradiction dans les termes, que la religion est chose essentiellement sociale. Avec M. Loisy, je prends comme formule intégrale du Christianisme : « Dieu dans le Christ, et le Christ dans l'Église. » Avec lui encore je crois l'autorité romaine « nécessaire au maintien de la vérité chrétienne dans le monde ». Avec lui enfin, je ne trouve la plénitude du christianisme que dans le catholicisme, l'Église n'étant au fond que l'Évangile continué à travers les siècles. Et toute mon attitude se réduit à tenir compte pratiquement de ce que théoriquement je pense. — Le sens et la notion de « l'Église », voilà ce qui me semble manquer à ceux qui raisonnent comme M. Roques et comme son correspondant, voilà ce qu'au contraire exige et suppose la philosophie que je professe[2]. » Reconnaissons donc que c'est « la vie pour l'Église » qui se cache sous ce mot « action » dont on s'est tant épouvanté.

Ainsi la théorie de l'action doit mener au sens de l'Église, à condition qu'on précise ce mot action, encore élastique. C'est pourquoi nous n'avons regardé la thèse de M. le Roy que comme une phase provisoire. La troisième époque dans la conception du dogme ne pourra être comprise qu'après que nous aurons rendu compte de certaines œuvres touchant l'Église.

3° *Retour à la notion d'Église.* — **Rappel de quelques faits.** — Pendant qu'un Duchesne, un Loisy ou un Tourville trouvait la notion de l'Église dans des travaux de science pure, d'autres en acquéraient l'expérience directe dans des besognes d'apostolat.

Tout au début de la période que nous étudions se place la tentative de rapprochement entre Rome et l'Angleterre dont la *Revue*

1. *Dogme et Critique*, p. 327.
2. *Ibid.*, p. 382.

anglo-romaine[1] reste le témoin. En France, on reprit la question de la validité des ordinations anglicanes en une brochure[2] qui fut le point de départ du mouvement. La question posée, les relations commencèrent. En France, un lazariste, le R. P. Portal, en Angleterre, un membre des plus influents de la High Church, Lord Halifax, furent les deux principaux apôtres de l'entreprise : visites, conférences, articles de la *Revue anglo-romaine* qu'on venait de fonder à l'occasion, tout cela ne constitua que des tentatives privées, mais auxquelles s'associaient officieusement un Gladstone et un Rampolla et qui, un moment, enthousiasmèrent Léon XIII. La lettre *Ad Anglos*, la réunion, à Rome, d'une commission spéciale pour l'étude des Ordres anglicans, témoignèrent publiquement de l'intérêt que le Pape prenait à la question. Au mois de septembre 1896, la Bulle *Apostolicæ curæ* prononçait la nullité des ordinations anglicanes. Cette décision arrêta brusquement la campagne.

Sans doute, à cette raison s'ajoutaient des motifs sociaux. Entre autres, l'archevêque de Cantorbéry craignait qu'une union avec Rome ne détachât de l'Eglise d'Angleterre les antipapistes intransigeants; ils sont nombreux; l'union officielle serait le schisme réel; seul les sectes y gagneraient. Les chrétiens des deux communions n'étaient pas prêts pour l'Unité.

Mais le dévoûment dépensé, de part et d'autre, dans cette campagne d'une année, ne fut pas inutile. Catholiques romains et anglicans, en se connaissant mieux, avaient perdu bien des préventions, et avaient acquis ce que ne donne aucun livre, l'amour de la société chrétienne en tant que société chrétienne, amour qui constitue le sens de l'Eglise. Leur état d'esprit apparaît nettement dans les propos que Lord Halifax tenait quelques années après à l'abbé Morel. Je les cite d'après le livre de M. Calvet : « Nos chefs, lui disait Lord Halifax, se sont brouillés un jour avec l'Evêque de Rome; c'étaient deux familles qui se séparaient, mais elles restaient unies toutes les deux à la source commune, au Christ. Des polémiques suivirent la séparation et engendrèrent les haines; il y eut des torts des deux côtés. Chacune des deux familles évolua d'ailleurs dans des directions différentes suivant son caractère et suivant sa logique propre, de telle sorte qu'après plusieurs siècles elles peuvent paraître assez différentes. Mais voilà que, sentant le besoin d'une

1. *Revue anglo-romaine*, Paris, 1896.
2. *Les ordinations anglicanes*, par Fernand Dalbus.

réconciliation, nous marchons depuis cinquante ans afin de diminuer la distance qui nous sépare de Rome; un travail considérable s'est fait, la réconciliation approche. Mais comment se fera-t-elle? Par l'émiettement progressif de notre Église? Ce serait bien long. Et d'ailleurs les conversions individuelles, au lieu de hâter l'union, ne font peut-être que la retarder en accentuant le conflit. Si je ne croyais pas à nos Ordres, je ne resterais pas un instant où je suis. Chercher à nous prendre nos frères un à un ne serait pas de la part de votre Eglise un procédé irénique; ce serait blesser comme le sentiment d'une unité familiale : les enfants suivent le père. L'union se fera par en haut, par les chefs, et en corps; quand les deux familles seront réconciliées, les enfants seront heureux de se reconnaître, de prier et de communier aux mêmes autels. Cette heure viendra quand nos cœurs seront prêts, quand, laissant de côté toute pensée d'intérêt ou d'amour-propre, nous voudrons oublier nos vieilles querelles, nous pardonner nos torts réciproques et nous donner la main. Travailler à l'union, c'est faire que les frères séparés se connaissent, se comprennent, s'estiment et s'aiment [1] ».

Les rapports établis continuèrent donc sans qu'on y travaillât. On comprenait que, si l'union n'était pas prête, il fallait s'y préparer. C'est en 1904 que fut fondée la *Revue catholique des Églises*, qui parut avec cette déclaration, écrite par l'abbé Morel : « La *Revue catholique des Églises* a pour but de donner des informations sur l'histoire, la doctrine, l'organisation et l'activité des diverses Églises chrétiennes. Outre les articles de fonds, elle publiera des correspondances de l'étranger, des notes sur les questions à l'ordre du jour, des nouvelles, des notices bibliographiques. Elle fera une place importante aux documents anciens ou nouveaux. La *Revue catholique des Églises* professe les doctrines de l'Église catholique romaine. Elle signalera les différences qui distinguent de l'Église romaine les Églises séparées, et, si parfois elle est obligée d'expliquer et de défendre les doctrines catholiques, elle aura toujours soin d'éviter les controverses et d'écarter toute polémique [2]. »

La *Revue catholique des Églises* fut avant tout un trait d'union. Des voyages la complétèrent. Les plus marquants furent ceux de M. Jacques Chevalier, en Angleterre, et de l'abbé Morel, en Russie.

1. L'abbé Gustave Morel, p. 198-199.
2. *Revue catholique des Églises*, n° 1, janvier 1904.

Ce qu'ils furent, comme œuvres, on peut en juger d'après le biographe de l'abbé Morel. Ce qu'elles donnèrent, intellectuellement, apparaît surtout dans les écrits de M. Chevalier. Plusieurs ont paru dans la *Revue catholique des Églises* : des correspondances d'Oxford signées Amicus[1], un article en collaboration avec M. Maurice Legendre comme conclusion à l'important mémoire : « *Catholiques et Protestants*[2] », deux chapitres sur l'Angleterre et l'Amérique dans le livre de M. Legendre, préfacé par le R. P. Laberthonnière : « *Le Catholicisme et la Société*[3] ». C'étaient surtout des études de faits, signalant le récent besoin des sectes de s'unir en Église. Mais ces faits suggéraient une doctrine, et c'est ce qui nous intéresse. Nous en trouvons des traces dans trois articles tout récents, simple exposé, puis critique, définitive, semble-t-il, des idées de Campbell qu'on nomme en Angleterre « Théologie nouvelle[4] ».

Rappel de quelques textes. — Ce qui fait l'originalité de cette critique, c'est d'abord un certain refus de critiquer. « Opposer aux théories personnelles de M. Campbell d'autres théories personnelles, ce serait, avant toute critique, adopter sa position, admettre que l'individu a le droit de discuter les dogmes de la chrétienté : nos conclusions pourraient être, elles seraient assurément, différentes des siennes; elles pourraient être conformes à la tradition; mais cette conformité serait toute accidentelle, valable pour moi, mais non pour d'autres, toujours sujette à revision, et demain sans doute périmée. La première question qui se pose à nous, c'est de savoir précisément *si le problème doit être formulé de la manière dont M. Campbell l'a fait.* Voilà la question préalable : la réponse qu'on y donne emporte toutes les autres. — Pour qui adhère au catholicisme, pour nous, l'idée même d'un conflit entre l'Église et l'individu, dans les matières qui sont du ressort de l'Église, n'a pas de sens. Nous prenons l'enseignement infaillible de l'Église comme un fait; nous savons que, sur la morale et sur le dogme, l'Église ne transigera pas : nous le savions lorsque nous avons accepté l'Église en restant chez elle. La question, pour nous, est toute résolue : elle ne se pose même pas. Etre catholique, c'est reconnaître

1. Dans la première année, *passim.*
2. Maurice Legendre, Catholiques et Protestants, *Revue catholique des Églises*, mai, juin, juillet, novembre 1906.
3. Paris, Giard et Brière, 1907.
4. Jacques Chevalier, Théologie nouvelle, *Revue catholique des Églises*, mars et avril 1907; P. Besse, Théologie nouvelle et doctrine catholique, *ibid.*, mai 1907.

que le problème de la croyance ne se formule que dans l'Église[1]. »

Voilà des déclarations capitales. On en a entendu d'analogues dans les dernières années de l'abbé Morel. Son historien écrit : « A mesure qu'il se détache de la spéculation pour entrer dans l'action, les problèmes théologiques perdent à ses yeux de leur importance... Ce travail de construction théologique que chaque âge reprend après avoir démoli celui de ses prédécesseurs, lui paraît être l'élégante occupation d'intellectuels qui s'abusent : ils croient étreindre le réel et ils s'agitent dans l'abstrait. La vérité religieuse demeure hors de leurs atteintes parce qu'elle n'est saisissable qu'à l'état concret, dans la vie où ils n'ont pas accès. Leurs systèmes ne servent donc qu'à embrouiller les idées et qu'à entraver l'action : pendant que les scolastiques, qui sont de tous les temps, ergotent sur les formules dogmatiques, croyons au dogme substantiel, aimons les âmes qui en vivent et travaillons pour cette harmonie des âmes croyantes qui s'appelle l'Église[2]. »

Cette attitude est toute nouvelle. Au lieu de dire : « La foi est affaire d'action avant d'être affaire de pensée », on dit : « La foi est affaire d'union avant d'être affaire de pensée ». Nombreux sont ceux qui se rallient aujourd'hui à cette opinion. Mais ce qui est plus remarquable encore, c'est qu'elle vient d'hommes élevés dans les méthodes de l'Université ou au milieu des « tendances nouvelles ». M. Chevalier commença par des études de philosophie, et l'abbé Morel a écrit sur le dogme la thèse que l'on sait. Si l'un et l'autre sont arrivés à leur dernière attitude, ce n'est point dans l'étourderie d'une volte-face, mais à la suite d'une préparation réfléchie. Nul, pour nous en tenir aux morts, n'était moins fait que Morel pour l'action à laquelle il s'est donné, et il ne s'y est donné qu'après les hésitations coutumières qui donnent à sa vie tant de continuité. Ces biographies, assez riches pour condenser en quelques années le progrès de plusieurs générations, sont instructives comme des prophéties. Celle de Morel nous montre que la conclusion de l'esprit moderne, c'est, *en fait*, la vie pour l'Église. Il nous faut voir si elle l'est encore, *en droit*. Pour cela nous n'avons qu'à dégager du dernier article de M. Chevalier et de l'article de M. Besse la théorie de la croyance qui y est implicitement analysée.

Une théorie moderne de la foi. — Qu'on regarde le dogme,

1. *Revue catholique*, p. 193.
2. *L'abbé Gustave Morel*, p. 308.

non en partant de ce qu'il doit être pour satisfaire aux exigences de la pensée contemporaine, mais en s'attachant à ce qu'il prétend être en lui-même. Certes, il n'a pas pour objet des réalités quelconques. Ce qui, en lui, regarde l'homme a toujours — peu importe ici le vague de l'expression — une portée sociale. On le peut vérifier à propos du péché originel, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la Résurrection du Sauveur et de notre propre résurrection, suite de vérités découlant les unes des autres et dont l'ensemble fait comme le cœur de notre Credo. Le péché originel est la tare de toute la race : fait social. La Rédemption dégage du péché originel l'humanite entière : fait social. Le fait matériel de la Résurrection de Jésus se prolonge par sa présence au milieu de ceux qui se réunissent pour prier en son nom, et se terminera en permettant que le Père ressuscite au dernier jour ceux qui auront vécu unis au corps de son Église : faits sociaux encore. Aucun dogme, même la Trinité, n'est une révélation que nous puissions recevoir en auditeurs désintéressés. L'histoire de Dieu est aussi l'histoire humaine, et c'est l'histoire de ma race, non de moi, car une humanité de Robinsons isolés dans des iles qui s'ignorent ne pourrait pas comprendre le premier mot de l'Évangile. L'Évangile se résume dans le mystère d'amour par lequel Dieu s'est lié à nous, et le miracle d'amour par lequel il lie entre eux les temples de Dieu que nous sommes. Nulle société plus une que celle à qui s'adresse le dogme C'est dans sa langue qu'il est écrit.

Il en résulte deux conséquences : l'une dit la façon dont les dogmes nous sont donnés, l'autre la façon dont nous pouvons les recevoir.

1° *Comment nous sont donnés les dogmes. — D'abord les manifestations de l'amour divin ne sont accessibles qu'à une collectivité unie pour l'amour mutuel.* L'Évangile présente comme un même commandement aimer Dieu et aimer le prochain. Au début, le dogme, il est vrai, se réduisait à la révélation évangélique, mais bientôt il se précisa au fur et à mesure qu'on percevait les grâces descendant sur les communautés chrétiennes. La charité les rendait nombreuses. Sans parler des moindres charismes, le premier et le second siècles sont une époque de prophètes, apôtres aussi, et « itinérants » à travers les Églises[1]. Par leur parole, comme par l'exemple des

1. Act. XI, 28; XV, 33; Apoc., I, 1; XIX, 10; XXII, 8-9; *Didaché* (vers 139), X, 7; XI-XIII; Eusèbe (*Hist. Eccl.*) cite des prophètes en Asie Mineure, au IIe siècle, tels que Quadrater (III, 37, 1), les filles de Philippe (V, 24, 2), etc.

martyrs et des vierges, la vie religieuse se communique. L'autorité n'intervient pas pour en presser le développement, car on ne peut rien sur l'Esprit : elle ne veut que redresser les travers[1] : ainsi fit-elle contre le montanisme[2]. Le montanisme fut la seule « hérésie sentimentale ». Les autres hérésies d'Orient furent « intellectuelles ». Cependant on les sentait dangereuses dans la mesure où elles portaient atteinte à toute la vie chrétienne : on parlait moins des erreurs que des blasphèmes d'Arius : c'était moins la vérité que la piété qui était en jeu : le fait ressort, sans aucun doute, d'une lecture des Pères du IVe siècle. Et cette piété était collective, car les évêques ne venaient aux conciles que comme représentants de la foi de leurs églises. Quand un évêque n'était pas d'accord avec ses fidèles, son clergé, malgré le peu de liberté qui demeurait dans l'empire, l'attaquait quelquefois et il sentait le besoin de se justifier près de lui : c'est le cas d'Eusèbe de Césarée qui, de Nicée, écrivit à son église pour expliquer sa foi, ce qu'il fit comme il put. De même, Paul de Samosate, le fastueux évêque d'Antioche (vers 270), ne put être déposé malgré la réunion de deux, sinon de trois conciles : ce fut un de ses prêtres, Malchion, qui arriva à le convaincre d'hérésie[3]. Donc lorsque des évêques précisent des dogmes dans des conciles, ils ne sont pas une « classe dirigeante » créant des « recettes d'utilité sociale » ; ce sont des témoins apportant les expériences collectives de leurs églises partielles[4]. C'est par ces rapports groupés, contrôlés, répétés, qu'on a pris de plus en plus conscience de la grâce rédemptrice, de la rémission des péchés ou de la communion des Saints. Si l'Église universelle est infaillible, c'est simplement parce qu'elle proclame ce qui s'est passé en elle, et qu'on est toujours infaillible en se racontant soi-même : l'infaillibilité est moins un droit accidentel qu'un fait nécessaire. L'Église enseignante contrôle et sanctionne plus qu'elle n'invente et ne décrète.

2° *Comment nous pouvons recevoir les dogmes.* — *Si donc je veux comprendre le dogme, il faut que je commence par entrer dans ce corps spirituel à qui seul il a été livré.* Comment pourrais-je entendre quoi que ce soit à la promesse de la résurrection dernière si je n'avais

1. 1 Cor., XIV, 23-24.
2. *Eusèbe*, H. E., V, 16, 16-17.
3. *Eusèbe*, H. E., VII, 29.
4. On lira avec fruit, à ce sujet, quatre articles de M. Gutope sur : La foi à la divinité du Christ durant l'âge apostolique (*Rivista delle Scienze teologiche*, 1906 et 1907).

senti, comme membre de l'Église, que je suis, sans métaphore, membre du corps glorieux du Christ? Plus généralement, comment comprendre ce qui a nécessité et suivi la rédemption — fait qui suppose entre les générations humaines une continuité englobant le passé, l'avenir et, par suite, tous mes contemporains, — si je n'ai acquis le sens de cette solidarité en m'y insérant moi-même? L'union à l'Église est la condition de l'expérience qu'elle détient. Si je crois, ce n'est point parce que c'est évident ou fécond, c'est parce que l'Église l'a dit. Vouloir résoudre à soi seul la question de la foi est aussi absurde que de vouloir étudier au désert la psychologie des foules, ou entendre un orchestre en se bouchant les oreilles. Hors de l'Église, non seulement point de salut, mais encore point de lumière.

Il est évident que ceux qui ont vécu pour l'union des chrétiens devaient, mieux que d'autres, aboutir à cette conclusion. M. Chevalier écrit : « Le fait, ici, c'est le dogme, où se trouve enregistrée, autour du noyau de la Révélation, l'expérience de la collectivité chrétienne, et, pour le fidèle, toute la connaissance qui lui est départie. Nos expériences propres peuvent bien *vérifier* ce fait; elles ne peuvent le *découvrir*. Le dogme, pensée d'Église, ne se comprend que dans la mesure où on le reçoit de l'Église, en communion avec elle [1]. »

Voilà le point de vue traditionnel et il ne peut étonner que ceux qui ont perdu la tradition. A l'adopter, on bénéficie de *trois conséquences*.

1° Toutes les objections faites à l'idée de dogme par les incrédules modernes, et notamment *les quatre objections recueillies par M. Le Roy, tombent*.

a) Objection : la pensée moderne est très exigeante pour la démonstration de ses principes. Réponse : c'est une tentative absurde que d'essayer d'appliquer la démonstration des vérités philosophiques à ce dogme qui ne ressemble en rien aux vérités philosophiques. *b*) Objection : le dogme paraît exiger le recours à une autorité transcendante. Réponse : le recours à l'autorité est d'autant plus légitime qu'ici l'autorité, s'exerçant dans son domaine propre et s'appuyant sur l'expérience commune, n'est point transcendante au monde qu'elle régente. *c*) Objection : les formules dogmatiques emploient les notions, inintelligibles pour nous, de philosophies périmées. Réponse : les formules dogmatiques, quelle que

1. *Loc. cit.*, p. 205.

soit la métaphysique dont elles usent, en emploient les idées dans le sens le plus simple, parce qu'elles expriment l'expérience générale; lorsqu'elles prennent certains termes dans le sens philosophique, ce n'est que pour répondre aux hérétiques qui leur ont attaché ce sens les premiers. *d*) Objection : les dogmes sont stériles. Réponse : non, les dogmes, bien que leur réalité soit d'un autre ordre que les réalités du siècle, alimentent une vie sociale qui est, dans son domaine, incomparablement plus féconde que l'autre.

2° En même temps que cessent ces objections, cesse le dilemme auquel les modernes réduisent le problème. *Le dogme est-il une vérité ou est-il une vie?* Il est l'un et l'autre et chacun parce que l'autre. Vérité, mais non vérité abstraite, lointaine, indifférente : vérité d'expérience collective. Vie, mais pas vie de solitaire, découverte de bibliothèque ou extase de cellule : vie de la société chrétienne. Et cette vie et cette vérité sont fondues au point qu'on ne peut pas dire si le dogme est avant tout une vie ou avant tout une vérité. Une vérité d'expérience collective ne peut être saisie que par une commune expérience qui est évidemment une vie sociale, et toute vie sociale donne une expérience dont le contenu doit être appelé vérité d'expérience collective. Il n'y a ni primat de la vérité, ni primat de la vie; vérité et vie sont deux aspects d'une seule réalité.

3° Pas plus que le dilemme vérité-vie *on ne peut poser le dilemme immanence-transcendance.* Il y a, nous l'avons vu, deux manières d'entendre l'immanence. — Pour les uns, Dieu est immanent à chaque individu, et chacun pourrait le trouver rien qu'en rentrant en lui-même, pour y mesurer ses vides et ses postulations : mais s'il est vrai que le dogme est une « pensée d'Église », ce n'est point dans la retraite de l'examen de conscience qu'on en découvrira le contenu, et, sous cette forme, la méthode d'immanence est stérile par définition. — Mais l'immanence peut prendre une autre forme, et qui, « au premier abord », semble imposée par la conception du dogme que nous étudions en ce moment : les dogmes chrétiens ne seraient pas des illusions de mon expérience propre ni des schèmes de mon action personnelle, mais ils pourraient être des créations de l'expérience ou de l'action de tous les fidèles réunis; bien que la notion de Dieu me soit plus extérieure que mes rêves, elle pourrait n'être que le rêve intérieur de l'ensemble de l'humanité; si, au-dessus de moi, il y a l'Église, au-dessus de l'Église il n'y aurait pas Dieu : Dieu serait transcendant à l'individu seul, et il y aurait, immanent à la collecti-

vité, le divin, c'est-à-dire un sens du mystère, un besoin de piété, un progrès créateur : doctrine qu'on pourrait, d'un certain point de vue, appeler panthéisme, puisqu'elle réduirait Dieu à une fonction sociale et, d'un autre point de vue, nommer un subjectivisme, à condition de prendre pour sujet, non tel ou tel, mais la race entière.

Voilà l'erreur que quelques-uns pourraient tirer de la théorie « ecclésiastique » du dogme. Mais leur raisonnement serait une erreur à son tour. Cela, on ne saurait le prouver trop nettement. Comme il s'agit ici d'un compte-rendu et non d'une thèse, nous nous contenterons d'esquisser la démonstration sur un seul point, *la personnalité divine*.

Nous allons faire voir que par cela seul qu'on croit à la personnalité divine parce que l'Église l'énonce, on en reçoit, par surcroît, des preuves directes.

Vivre dans l'Église, c'est rompre avec la société païenne au point de donner un nouveau sens à la vie : quelque effort de conciliation que l'on fasse, entre l'Église et le siècle il y a contradiction : dans le siècle, vivre, c'est, ou bien se laisser aller au déterminisme des circonstances, ou bien les utiliser pour un intérêt temporel, tantôt soumis aux causalités routinières, tantôt exalté par un but égoïste. Dans l'Église, au contraire, vivre, c'est « accomplir sa mission ». Dès qu'on est entré dans ce « corps spirituel », on comprend qu'on se doit à autre chose que soi, ses enfants ou sa race. Et lorsque, cette idée acceptée, on cherche à quelle œuvre particulière on est prédestiné, on remarque dans ses antécédents, dans son éducation, dans le lieu qu'on habite, dans la fonction qu'on remplit, dans les êtres qu'on connaît, l'unité d'un plan providentiel ; quelquefois c'est un spectacle qui nous fait réfléchir, puis c'est un déboire qui nous aguerrit, enfin c'est une bonne chance qui nous permet d'agir ; ce sont des incidents nombreux et petits qui se complètent les uns les autres ; nul n'échappe à la continuité de leurs leçons, de leur protection et de leurs exigences. Or cette providence n'est pas un simple appel intérieur auquel on aurait le droit de désobéir comme à une hallucination, c'est une série de circonstances extérieures qu'il faut accepter comme toute réalité objective : ces circonstances n'ont pas été fabriquées par l'Église, car elles comptent parmi les plus naturelles ; elles ne sont pas le produit de lois sociales, car elles apparaissent, au premier abord, comme tout à fait fortuites ; elles ne sont pas non plus l'œuvre du hasard, car on remarque, après

coup, qu'elles étaient savamment graduées; elles nous ont été présentées par quelque chose, qui, n'étant pas de ce monde, se mêle de ses détails; ce « quelque chose », il faut bien le nommer « Quelqu'Un »; la Providence a tous les caractères d'une Intelligence, d'une Volonté et d'une Bonté; et ainsi c'est par la foi en la Providence qu'on arrive à la foi en la Personnalité divine. — Assurément l'assimilation de la Personne infinie à une personne humaine n'a qu'une valeur métaphorique; seulement, au lieu de réduire le dogme à « Comportez-vous avec Dieu comme avec une personne », on l'interprète ici par : « Dieu se comporte avec nous comme s'il était une personne » : le dogme n'est plus un ordre, mais un fait : tout pragmatisme est écarté [1]. — Il est vrai que cette manière de prouver Dieu personnel suppose prouvé Dieu providence : beaucoup ont assez d'expérience chrétienne pour se douter de ce que la Providence pourrait être, mais pas assez cependant pour affirmer qu'elle est; c'est à ceux-là qu'on montrera l'action providentielle dans l'humanité, notamment par la Révélation et les Miracles; ces preuves tireront leur objectivité du nombre même des hommes qui ont profité de la Révélation, et les Miracles seront plus irrésistiblement compris par quelqu'un qui en aura vu en soi cette copie, même pâle, qui est l'intervention directe de la Divinité. — Sous la forme de la Providence, on peut dire que Dieu nous est transcendant, puisqu'il s'impose à nous « du dehors », et immanent, en ce sens qu'il ne nous « violente » pas; il est à la fois l'appel intime au bien et la condition matérielle pour l'accomplir; plus il nous entoure d'événements qui nous contraignent à notre mission, plus il nous donne de liberté pour en utiliser le nombre; on pourrait presque dire que Dieu nous est d'autant plus intérieur qu'il nous est plus extérieur, ou, tout au moins, on doit reconnaître qu'immanence et transcendance ne sont pas deux termes qui s'excluent [2]. — Enfin c'est parce que nous

1. M. Le Roy s'élève contre le pur pragmatique en disant que la réalité contient, sous une forme ou sous une autre, de quoi justifier l'impératif dogmatique (*Dogme et critique*), p. 25.

2. M. G. P. Besse, dans *Théologie nouvelle et doctrine catholique* (*Revue catholique des Églises*, mai 1907), écrit : « A propos de Dieu, nous admettons à la fois la transcendance et l'immanence : la transcendance, qui laisse au péché son caractère véritable, celui d'offense à Dieu; et l'immanence, qui nous permet d'être secourus par Dieu, sans en être *violentés*, dans la réalisation obligatoire de notre valeur surnaturelle. — Ces deux notions, d'ailleurs, n'ont pas d'opposition mutuelle, et elles s'imposent à notre esprit quand elles sont bien comprises. Dieu, en effet, est transcendant à cause de son infinie perfection : c'est cette perfection qui empêche toute identification de la nature divine aux êtres

croyons à l'Église que nous croyons à Dieu ; cela veut dire que c'est en entrant dans l'Église que nous découvrons la Providence ; mais cela ne veut pas dire que nous nous contentions, pour admettre la Providence, de la parole de l'Église; l'Église n'est que l'occasion d'une preuve directe ; et c'est pourquoi la méthode que nous venons d'indiquer emploie tout ensemble les démonstrations objectives qu'aimaient les scolastiques et les expériences personnelles que les modernes exigent.

Arrêtons ce croquis. Il suffit à montrer qu'une grande pensée s'élabore. Ce n'est point du reste une œuvre de bureau. Elle est accompagnée d'actes. Je ne parle pas de ceux qui, il y a une dizaine d'années, la provoquèrent sans qu'on s'en doutât. Rien qu'aujourd'hui, c'est un symptôme dont on n'exagérera jamais la portée que l'attachement à l'Église de plusieurs des docteurs que l'Église condamne. On ne l'expliquerait pas complètement par une grandeur d'âme exceptionnelle. Pour tout le monde l'isolement religieux est désormais impossible. M. Chevalier l'a expliqué en quelques lignes d'une grande pénétration dans ses articles sur la Théologie nouvelle : « Le fait le plus significatif, peut-être, dans la controverse présente en Angleterre, a été de voir l'orthodoxie protestante regretter les écarts de la Réforme, mais, au lieu de *s'écarter* dans l'autre sens, revenir par un lent effort au droit chemin. Cette attitude est décidément quelque chose de nouveau. Comment l'expliquer? Par un fait nouveau. — Une contradiction interne a travaillé, depuis l'origine,

que nous connaissons ou que nous concevons; car, en eux, cette nature ne pourrait être que limitée en perfection, et, par conséquent, détruite. Cette nature souveraine a ainsi, selon la pensée de saint Thomas d'Aquin (*Somm. théol.*, 1re p., q. 3, a. 2, et q. 29, a. 3), une individualisation *propre* qui, excluant à la fois l'identification et les limites, s'oppose à tout panthéisme et maintient la divinité dans un rang absolument à part. — Dieu est immanent aussi, mais uniquement par son action, et encore en ce sens seulement, sens très réel toutefois, qu'il est plus présent à nous-mêmes que nous-mêmes : nous ne sommes chez nous que comme effets temporels et incessamment variables; Dieu y est, au contraire, comme cause absolue et source totale de notre être, puisque Dieu, en nous conservant, ne fait que continuer son acte créateur. Si la créature, en effet, pouvait d'elle-même se maintenir dans l'être, après y avoir été projetée, il faudrait, attendu que Dieu a le pouvoir d'annihiler comme de créer, admettre en lui, s'il voulait exercer le premier de ces pouvoirs, l'absurdité d'un effort absolu qui n'aboutirait pas, puisqu'il aboutirait au néant ou au non-être. L'immanence divine s'impose donc, telle qu'elle a été définie et, Dieu étant l'auteur de notre état naturel et de notre état surnaturel, son action ne peut pas plus nous *violenter* ou être en nous chose *hétérogène* que ne nous violente aucune de nos tendances les plus naturelles : c'est encore une pensée de saint Thomas d'Aquin (*Somm. théol.*, 1re p., q. 19, a. 8, et q. 105, a. 4) ». (*Revue catholique des églises*, 4e année, p. 272-274).

le protestantisme religieux. En n'abandonnant point, en mettant, au contraire, en pleine lumière le dogme de la communion des saints, il contredisait son culte exclusif de l'expérience individuelle ; tant que la communion des Saints demeura pour lui un fait surtout mystique et spirituel, tant que l'expérience de l'individu, toute façonnée par l'orthodoxie en une société encore dominée par le dogme chrétien, vint se ranger d'elle-même dans les formes traditionnelles, les deux principes purent vivre côte à côte, collaborer à une vie religieuse à la fois très intense et suffisamment sûre; le compromis, parce qu'il réussissait toujours, fit croire à une combinaison stable. Aujourd'hui, lorsque l'individu suit docilement la voix de l'inspiration intime, c'est-à-dire, après tout, de la société qui l'a élevé, il n'aboutit plus au christianisme positif et traditionnel : cela, c'est le fait nouveau. Le christianisme ne régente plus la société; la pensée laïque est affranchie du dogme chrétien. Dès lors, l'*individu ne croit plus spontanément, par expérience propre : s'il croit, c'est de l'Église qu'il tient sa foi*, bien que l'expérience intime vienne vivifier et vérifier pour lui sa foi. Le protestantisme religieux, qui veut garder la foi positive et traditionnelle, est donc contraint, aujourd'hui, de choisir, et de choisir pour l'Église, en apparence contre l'individu, en fait pour l'individu[1]. »

Ces remarques viennent d'Angleterre, mais on peut en noter de semblables en France. Le retour à l'Église ne pourra que s'y précipiter. Deux autres « faits nouveaux » y aideront[2]. L'un est local, c'est la séparation de l'Église et de l'État, l'autre est international, c'est l'effort pour l'Union des Églises. A l'intérieur, les nouvelles conditions faites à l'Église de France vont attirer tous ses membres vers les problèmes d'organisation, d'adaptation, de discipline, de hiérarchie, de vie sociale enfin, au détriment des recherches purement spéculatives, dont tant d'hommes jusqu'ici attendaient le salut. En dehors de la France, rien que le développement des transports provoque une fusion des pensées qui s'accélérera jusqu'à ce que tous, irrésistiblement, songent à l'Union, et c'est encore la définition de l'Église qu'il leur faudra approfondir. Le chapitre de l'Église primera les autres parties de la religion. Et ce qu'il y a de plus

1. *Revue catholique des églises*, avril 1907, p. 212-213.
2. Sans oublier tous ceux qui, depuis plusieurs années déjà, attirent l'attention des catholiques sur les questions sociales, les Henri Lorin, les Georges Goyau, etc.

notable, c'est que l'on y reviendra non en penseur qui tire un corollaire d'un livre, mais à la suite d'occupations obsédantes qui seront une solution déjà.

Que contiendra cette solution? La rivalité entre les races latines et les races anglo-saxonnes aboutira-t-elle à ruiner la conception saxonne de l'Église au profit de la conception latine, ou, au contraire, celle-ci cédera-t-elle à celle-là, ou bien encore résoudra-t-on le conflit par une union où les tempéraments religieux des deux races se vivifieront l'un l'autre? Question humaine autant que divine, sociale et politique, psychologique et dogmatique, la question des questions. Pour elle s'épuisera peut-être, s'enthousiasmera à coup sûr, la génération qui grandit, mais c'est l'honneur de la génération qui passe de l'avoir unanimement posée.

III

Conclusion.

Je conclurai très brièvement.

Si l'on n'examine que la valeur de leurs études, les catholiques français ont extraordinairement progressé durant les dix dernières années, puisque leur science est passée brusquement des derniers rangs aux premiers.

Si l'on cherche l'esprit de leurs travaux, les remarques sont encore plus imprévues. La pensée catholique vient de renaître dans des milieux tout pénétrés de protestantisme ou d'athéisme. C'est en protestants ou en athées que pensaient, il y a vingt ans, bien des catholiques, très pratiquants d'ailleurs. Témoin le besoin d'accorder les premiers chapitres de la genèse et la théorie de l'évolution, d'expliquer le miracle de Josué par les interférences de l'air, de prouver le libre arbitre par les équations aux dérivées partielles et les attributs de Dieu par les propriétés de l'infini mathématique : accord de la science et de la foi qui n'était que la subordination de la foi à la science : voilà l'irréligion. Quant au protestantisme, il dominait les intellectuels qui croyaient avoir fait de la bonne besogne quand ils avaient démontré la Trinité à partir des trois facultés de notre âme, ou soumis les textes évangéliques à une exégèse qui n'avait d'autre valeur que d'être la plus moderne, et

on le trouvait encore chez les isolés qui voulaient résoudre le problème de la foi par la tête mieux informée ou le cœur plus mystique, mais jamais par la cohésion du troupeau autour de son pasteur.

L'âme catholique française est encore toute pénétrée de ces influences. Mais elle les secoue vaillamment. Quelques-uns y travaillent dans l'ordre de la pensée. Un Le Roy nous sauve du scientisme. Un Loisy nous détourne de l'individualisme. L'un et l'autre aboutissent ou vont aboutir à une conception de l'Église plus forte. Sans doute, plusieurs parties de leur œuvre s'effaceront pour des raisons diverses; mais ceux qui se sont faits leurs adversaires devraient attaquer leur point de départ protestant plus que leur point d'arrivée catholique; ils devraient rejeter la faute sur leur milieu et non sur eux; penseurs d'une époque de transition, Loisy et Le Roy subiront l'injustice inévitable de ceux qui ne savent pas voir les aboutissements et ils auront le prodigieux mérite d'avoir hâté une évolution. En même temps que se développaient leurs recherches, d'autres besognes se précipitaient, plus activement pratiques et plus exclusivement religieuses : aux confins de la France, un Portal avec un Halifax cherchaient l'unité de tous les chrétiens, et, à l'intérieur de la France, plusieurs évêques s'occupaient de l'organisation du culte : partis de l'amour de l'Église, c'est au bien de l'Église que ceux-là arrivaient tout droit. L'Église devient donc le but où convergent tous nos efforts, qu'ils s'exercent dans des études de philosophie, de théologie, d'exégèse, d'histoire, de sciences sociales, ou qu'ils s'exercent dans des œuvres d'organisation ou d'apostolat. Notre pensée religieuse revient du protestantisme au catholicisme.

S'il fallait formuler ce résumé en une conclusion plus brève encore, nous dirions :

Pour comprendre le mouvement actuel de la pensée catholique en France, il faut le juger avant tout dans sa vitesse et sa direction : sa vitesse s'accroît et sa direction est l'Église.

JOSEPH WILBOIS.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. P. BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JUILLET 1907)

LIVRES NOUVEAUX

Études sur le Syllogisme, suivies de l'observation de Platner, et d'une Note sur le Philèbe, par J. Lachelier. 1 vol. in-16 de 163 p. Paris, Alcan, 1907. — Il est inutile de résumer ici ces pénétrantes études, que les lecteurs de cette *Revue* connaissent déjà. Quand on les relit d'une haleine, on est surpris d'y retrouver, en des questions si différentes, la même méthode d'investigation. Qu'il s'agisse des figures et des modes du syllogisme, de la classification des propositions, de la perception des objets étendus, ou d'une interprétation des formules Platoniciennes, c'est toujours la même méthode d'analyse, qui fait adhérer étroitement les principes aux faits. De tels exemples sont rares, et doivent être considérés de très près par ceux qui se défient autant d'une dialectique abstraite que d'un empirisme sans idées. C'est ici que l'on comprend bien ce que c'est qu'un fait de Pensée, et comment on peut saisir un fait de Pensée, en déterminant les conditions sans lesquelles il ne serait pas pensable; il faut que la pensée de l'aveugle soit une pensée; il faut que le Platonisme soit une pensée; il faut qu'un syllogisme soit une pensée. Les deux premières études, sur la Logique, sont surtout à recommander aux étudiants; car on s'habitue trop aisément à ne voir dans les syllogismes que des faits de grammaire, et à les transformer, comme font les algébristes pour leurs équations, par les procédés les plus commodes, en oubliant leur rapport à la connaissance réelle. M. Lachelier remonte de cette algèbre logique à la pensée qui la vivifie. Aucun exemple n'est plus propre à faire comprendre quelle différence il y a entre la science du syllogisme et la philosophie du syllogisme.

L'Évolution créatrice, par Henri Bergson, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 1907, Alcan. — Nous ne ferons ici que signaler l'apparition de ce magistral ouvrage, auquel la *Revue* consacrera prochainement une étude critique. M. Bergson y jette la base d'un évolutionnisme psychologique qu'il oppose à l'évolutionnisme physique et mécaniste mis à la mode, il y a quarante ans, par Spencer, et tant vulgarisé et exploité depuis. Il appartenait à l'auteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de présenter le problème de l'évolution de la vie sous les clartés nouvelles résultant de l'analyse de l'idée de temps et de la conception de la durée psychologique ou réelle; c'est bien de lui qu'on était en droit d'attendre une doctrine de la vie complètement affranchie du matérialisme classique, néanmoins conforme aux données actuelles de la science positive, et ne versant jamais dans un « spiritualisme » de mauvais aloi. Les explications de la philosophie évolutionniste ne sont que des reconstructions symboliques, des schèmes figuratifs incomplets et décevants, qui n'expriment ni même ne traduisent exactement le mouvement vital, l'effort d'expansion et d'épanouissement, d'adaptation et de libération de la vie qui invente et crée à toute heure. C'est que la philosophie évolutionniste a eu le tort d'étendre aux choses de la vie les procédés d'explication qui ont réussi pour la matière brute. C'est aussi que notre pensée, « sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif ». Il était donc fatal que la philosophie de Spencer, entachée dans ses principes d'une erreur de méthode, aboutit à l'agnosticisme. Mais de ce que l'évolution-

nisme mécaniste était acculé à une impasse faut-il conclure à l'inconnaissable et renoncer à approfondir la nature de la vie? Non, répond M. Bergson, parce que nous ne sommes pas de purs entendements et parce que l'observation même des autres êtres vivants nous montre qu'il y a d'autres voies que celles qui conduisent à l'intelligence humaine, spatialisante et géométrique. C'est aux « puissances complémentaires de l'entendement, dont nous n'avons qu'un sentiment confus quand nous restons enfermés en nous, mais qui se distingueront et s'éclaireront quand elles s'apercevront elles-mêmes à l'œuvre dans l'évolution de la nature » qu'il convient de faire appel pour prendre contact avec la réalité vivante, pour saisir le vivant dans son essence, transcendante par rapport aux catégories ordinaires. Ni le mécanisme, ni la finalité, comme l'avait déjà nettement indiqué M. Dunan, n'épuisent le contenu de l'idée de vie. Une véritable théorie de la vie devra donc impliquer une réforme en quelque sorte de la théorie de la connaissance, et elle est inséparable d'une métaphysique, au sens propre du mot, c'est-à-dire d'une discipline qui ne se contente pas d'emprunter à la science positive les principes et les raisons du jugement à formuler en ressort ultime sur cette dernière, mais qui aspire à la dépasser, à atteindre à la vision directe de son objet, bref à l'intuition. Alors seulement il serait possible de substituer au faux évolutionnisme de Spencer « un évolutionnisme vrai, où la réalité serait suivie dans sa génération et sa croissance ». Mais une philosophie de ce genre n'est ni l'œuvre d'un seul homme ni l'expression d'un système individuel. C'est plutôt une voie ouverte aux générations de penseurs, pour tout dire une méthode. Ainsi, amené par l'expérience psychologique et par une critique décisive de l'évolutionnisme mécaniste à définir une conception du devenir vivant, plus exacte et mieux adaptée à son objet, M. Bergson se trouve finalement aux prises avec le problème de la connaissance envisagé dans son universalité philosophique, et dans la nécessité de rompre ouvertement avec le criticisme comme avec le positivisme, partant de restaurer, d'ailleurs en la rajeunissant puissamment, la conception de la métaphysique comme d'un mode de connaissance supérieure, ou plutôt suprêmement immanente au réel. Inutile de dire que sa dialectique vigoureuse et subtile, après avoir fait le procès du mécanisme, ne faiblit pas dans cette seconde partie de sa tâche, si ardue cependant.

Essai sur les éléments principaux de la représentation, par O. Hamelin. 1 vol. in-8 de 476 p. Paris, Alcan, 1907. — Cet important ouvrage fera l'objet d'une étude critique spéciale et développée, qui paraîtra dans cette *Revue*. Disons brièvement ce qu'on y trouve. Que le lecteur ramasse dans son esprit toutes les thèses qui ont été exposées et discutées dans la *Revue de Métaphysique*, chacun cherchant analysant, argumentant comme il pouvait; peut-être apercevra-t-il quelques traits, et comme une esquisse très imparfaite d'un système de philosophie rationaliste. Qu'il se figure maintenant toutes ces idées mises en ordre, et éclairées par cette mise en ordre, tous ces chercheurs mis à leur place, leurs discussions expliquées, leurs erreurs mêmes justifiées autant qu'elles peuvent l'être. Voilà ce que peut trouver un disciple qui cherche plutôt à comprendre qu'à critiquer, dans ces quatre cents pages d'une analyse serrée, dont la vigueur et la pénétration ne cessent pas un moment de dépasser les espérances du lecteur.

Il y a dans ce livre, au sujet du nombre, du temps, de l'espace, de la qualité, du changement, des idées générales, de la causalité, du mécanisme, de la finalité, de la conscience, de la liberté, de Dieu, et sur toute question pour mieux dire, des modèles de critique rationaliste qu'on ose dire presque achevés. Et cela suffirait pour faire de ce livre un grand livre.

Mais il y a plus. Toutes ces idées sont organisées explicitement en un système, par le jeu d'une dialectique qui, autant qu'on peut voir à première lecture, est plus qu'un cadre ou qu'une forme, et semble vraiment essentielle. Qu'un mouvement logique soit créateur, c'est ce que beaucoup accepteront avec peine : on dira, on a sans doute déjà dit, que cette déduction des notions concrètes à partir de l'abstrait n'est qu'une manière de parler, et que, ou bien tout était contenu dans la première, ou bien des faits classés et rangés d'avance nourrissent en réalité cette prétendue déduction. Mais justement l'auteur ne veut point déduire, et il prend soin de distinguer sa *méthode synthétique* de la méthode déductive. Qu'il passe d'une notion à *une autre*, et qu'il sache à chaque instant où il va, l'auteur le reconnaît. Il ne prétend pas montrer autre chose que ceci : une notion n'a de sens qu'*avec* la notion opposée; par exemple « l'être exclut le néant et le néant exclut l'être, mais il est impossible de trouver aucun sens à l'un ou à l'autre hors de cette fonction d'exclure son opposé »; ainsi, dans la pensée, les

opposés s'*appellent* nécessairement; et, par suite, « ce sont les deux parties d'un tout ». Tel est, simplifié autant qu'on le peut, le ressort de la vraie dialectique. Et n'entendons point par là un conflit où il faut qu'un des termes supprime l'autre; tout au contraire, c'est l'attraction irrésistible qui fait que les opposés veulent être pensés ensemble dans un système, qui fait que les notions se construisent et se composent de proche en proche et que le système s'enrichit de plus en plus, ressemble de plus en plus au fait même de la pensée pour soi, ou de la conscience. C'est ainsi. Si, partant de la relation abstraite, vous cherchez méthodiquement, pour chaque nouvelle notion, son opposée, et si vous la définissez d'après cela, il se trouve que cette notion est justement telle que nous voulions la penser; et, bien plus, cette construction donne presque toujours une formule que la réflexion analytique pressentait et touchait en quelque sorte, sans pouvoir la saisir. Cette concordance entre la construction et le fait, qu'est-ce que c'est, si ce n'est pas une preuve? Et l'auteur sait très bien dire en quel sens il prouve, en quel sens non; ceux qui ont un peu lu Aristote reconnaîtront, dans ces pages, l'admirable style de la *Physique* où l'idée et la chose ne sont qu'un.

Dogme et critique, par Edouard Le Roy, 1 vol. des *Études de philosophie et de critique religieuse*, XVIII-389 p. in-16. Paris, Bloud, 1907. — Au mois d'avril 1905 notre collaborateur Edouard Le Roy publiait dans la *Quinzaine* un article d'un intérêt singulier : il s'adressait aux théologiens, il leur confessait l'inquiétude éprouvée par un croyant, tout pénétré de la critique philosophique des modernes. Dans son essence le dogme est le véhicule de la foi : il émane de l'inspiration divine et il imprime une direction à la vie religieuse. Mais autour de ce germe surnaturel s'est produit un travail de cristallisation conceptuelle et de codification juridique. Il aboutit aux formules recueillies dans les *Sommes* du moyen âge. Or, l'ébranlement de la philosophie aristotélicienne, non moins que le développement de la Réforme religieuse, ont conduit l'Église à essayer d'arrêter le mouvement en liant indissolublement la théologie systématique à la foi chrétienne, en consacrant par le Concile de Trente l'intellectualité de la scolastique; on sait d'autre part avec quelle insistance le pape Léon XIII avait ordonné à l'enseignement orthodoxe de conjurer par une sorte d'*amnistie* le danger de la civilisation moderne que son prédécesseur avait condamnée trop directement et trop bruyamment : on devait faire comme si Descartes et Kant n'avaient jamais existé, on devait en revenir purement et simplement à l'ontologie de saint Thomas d'Aquin. Une pareille tactique pouvait réussir à l'intérieur des séminaires; elle risquait de consommer la rupture entre la pensée contemporaine et l'Église catholique. Aussi M. Le Roy a-t-il poussé un cri d'alarme : « Les hommes d'aujourd'hui sont dans leur droit en ne consentant pas à s'en tenir au point de vue du XIIIe siècle ». Il a demandé aux apologétistes de faire le départ entre ce qui marque la relation de Dieu à l'homme, l'efficacité d'une inspiration transcendante dans la vie intérieure et ce qui ne fait qu'exprimer les produits de la révélation dans les cadres des langages, leur adaptation aux préjugés du sens commun ou de la philosophie, bref de dissocier à l'intérieur de la religion la foi et la théologie, afin que la foi ne meure pas en même temps que la tyrannie, désormais déchue de la théologie scolastique.

Cet appel, si clair pour ceux qui avaient lu déjà ou entendu M. Le Roy, n'a pas été toujours compris de ceux précisément auxquels il s'adressait. On s'est fait un jeu, à la fois facile et cruel, de mettre en question l'orthodoxie de l'auteur, au nom de cette définition même de l'orthodoxie que M. Le Roy visait à rectifier. Ce sont ces méprises qui ont donné naissance au présent volume. M. Le Roy y a réuni, à la suite de son article de la *Quinzaine*, les lettres qu'il a adressées au directeur de la *Vérité française*, ses réponses aux objections de l'abbé Wehrlé et de M. Portalié, aux attaques de Mgr Turinaz. M. Le Roy n'était plus tenu ici à l'attitude purement interrogative qu'il avait prise d'abord, et devait traiter le problème essentiel des rapports du dogme avec la nouvelle philosophie de l'action. La formule dogmatique a, en tant que formule, une portée simplement négative : elle interdit de se placer sur le terrain de l'immanence où rien n'arriverait qui ne fût strictement conforme aux exigences de la rationalité. Par là même elle a une fonction positive : laisser passer librement ce qui est au delà, la vérité religieuse que M. Le Roy définit avec un singulier bonheur d'expression lorsqu'il écrit : « La vérité religieuse est *transhistorique*; elle suppose le passage d'une signification métaphysique et morale à travers l'histoire ». Puis M. Le Roy a donné de cette conception générale une application précise en particulier, par l'étude approfondie qu'il a conservée au dogme de la résurrection de

Christ. Suivant la qualité de la pensée qui s'y attache — et il s'agit moins ici de l'intelligence de l'individu que du progrès critique accompli à travers les siècles — le dogme de la résurrection oriente l'esprit dans deux directions divergentes. La première, invinciblement appuyée aux représentations morcelées du sens commun comme aux préjugés réalistes de la philosophie traditionnelle, confond *la résurrection du corps* avec *la réanimation du cadavre* : elle heurte non seulement la vérité historique, telle que la dégage une exégèse conforme aux exigences de la méthode scientifique, mais aussi cette implication de mystère et de transcendance qui est l'âme du christianisme. La seconde, soupçonnée déjà par les mystiques, éclairée par la philosophie nouvelle dont M. Bergson a été l'initiateur, considère l'avènement du corps glorieux comme indissolublement lié à l'Eucharistie et à l'Église. « C'est à la lettre que le Christ nous a tous incorporés : nous sommes devenus ses membres et il est devenu notre vie. Par l'incarnation, il est pris dans l'engrenage cosmique passif de la création tout entière. Par la résurrection, libératrice en nous qui sommes entés sur lui, il nous fait cohéritiers de sa gloire, participants de sa plénitude... Il agit visiblement par l'Église qui est à la lettre son *corps* (Coloss., I, 18, 24) et dont la vie et l'histoire sont ses *gestes* parmi nous. Et il agit mystérieusement par l'Eucharistie, qui le fait revivre ici-bas en nous, nos corps devenant en toute vérité son corps et notre action son action. Encore une fois, je le répète, l'interprétation mystique de la résurrection est là seule véritable et complète, et c'est littéralement qu'il faut la prendre, non par simple manière de symbole et de métaphore. »

Un philosophe qui ne veut être que philosophe se sent assurément peu qualifié pour porter un jugement sur l'œuvre de M. Le Roy : car M. Le Roy laisse en dehors du débat la question philosophique qui la domine : il se borne à chercher la meilleure interprétation possible des dogmes préalablement posés, sans se demander s'il y a lieu de poser des dogmes. Il écrit, par exemple, dans sa lettre à la Revue lyonnaise *Demain* : « La religion de l'esprit? Oui, sans doute, mais si l'on ne veut pas se contenter de mots et de rêves, elle n'existe que par l'insertion dans une société effective et dans une tradition durable ». Mais comment concevoir cette nécessité de réincarner l'esprit dans ce qui est, de toute évidence, la négation de l'esprit? et comment la concevoir surtout dans une doctrine qui rejette explicitement d'une part la psychologie des facultés sans laquelle il n'y a jamais eu et jamais il n'y aura de philosophie pragmatiste, d'autre part la suprématie du langage sans laquelle il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais eu de religion révélée. — Cette réserve faite, il nous reste à dire à quel point il est impossible de lire le livre sans être entraîné dans le courant de sentiment qui jaillit, avec une générosité et une richesse inépuisables, de la conscience profonde de l'auteur. Nul spectacle plus héroïque et plus émouvant que celui d'une haute intelligence qui se place directement en face des problèmes accumulés et obscurcis par les siècles, qui veut sans une équivoque et sans un sous-entendu penser sa foi de catholique, — plus émouvant encore si l'on songe à la situation de l'Eglise française, livrée désormais à ses seules ressources, hésitant encore entre l'appui extérieur que certaines puissances politiques ou économiques lui garantissent pour un temps, et la chance de renouvellement que lui offre la hardiesse d'une pensée librement exprimée.

Morale et Société, par G. Fonsegrive. 1 vol. in-12 de 344 p., Paris, Blond et Cie, 1907. — Un vif désir de la paix sociale anime ce nouveau livre de M. Fonsegrive. Il lui a paru que les déchirements les plus douloureux de notre société viennent de ce que l'on confond trop facilement deux éléments ou deux aspects bien différents de la vie humaine, le moral et le social. La plupart des philosophes et des politiques, — ou même le vulgaire, — s'efforcent de les unir et de les faire se pénétrer, alors qu'il faudrait au contraire s'appliquer à les séparer. On ferait bien de revenir au conseil évangélique : Rendez à César.... Mais pour cela, il faut comprendre — et c'est ce que ce livre a pour objet d'expliquer, — que César et Dieu ne nous demandent pas les mêmes choses parce qu'ils ne se proposent pas les mêmes fins. La société a sa fin qui est le maintien de la cohésion sociale et de l'ordre extérieur par une réglementation qui ne peut être qu'universelle et qui doit prendre, pour ainsi dire, la moyenne des intérêts et des aspirations des individus. La conscience a sa fin qui est pour chacun de nous la réalisation la plus complète de sa vie dans les conditions que lui font son caractère et sa situation : d'où il suit que ses prescriptions sont tout individuelles et ne peuvent avoir pour principe que les jugements singuliers que chacun de nous porte à chaque instant sur les relations des choses ou des êtres à sa propre fin. C'est pourquoi ce sont choses bien différentes que la loi morale

et la loi sociale, la justice morale et la justice sociale : elles n'ont guère de commun que le nom. Il est donc absurde de vouloir que les lois sociales se règlent sur la conscience : et c'est là la condamnation de tous les utopistes, révolutionnaires ou non. Il est tout aussi absurde d'ailleurs de vouloir regler la conscience sur les lois, ou par les lois : et cette fois, c'est la condamnation de toutes ces intolérances. La reconnaissance de cette double vérité nous éviterait bien des heurts et des tiraillements inutiles.

Maintenant cette distinction du moral et du social, qui tend à modérer les susceptibilités de l'homme de conscience et les prétentions tyranniques des politiciens, nous avertit aussi que de perpétuels conflits peuvent se produire entre ces deux éléments si différents de la vie humaine; car ce que l'ordre social exige peut être en opposition avec ce qu'une conscience individuelle tient pour son devoir ou pour la condition de sa vie. Il y a donc place ici pour toute une casuistique dont M. Fonsegrive indique la matière et les règles : c'est peut-être là la partie la plus intéressante de son livre. Il lui paraît que ces conflits de la conscience et de la société peuvent se résoudre par cette remarque que, d'une certaine façon, le moral doit s'intégrer le social sans d'ailleurs prétendre le transformer. La vie sociale étant le moyen de ma réalisation personnelle, je dois vouloir la société avec les conditions qui la rendent possible, à savoir un certain conformisme, une certaine abdication de ma personnalité, le sacrifice de quelques-uns de mes intérêts, etc. Le tout est de ne pas sacrifier à ces conditions extérieures de notre développement moral les éléments supérieurs de notre être, *et propter vitam*... Mais il faut savoir beaucoup céder et, quand on s'est révolté, il est sage et moral d'accepter la réaction de la société et les sanctions qu'elle inflige. Il faut tour à tour, avec Socrate, savoir braver ses juges et, refusant de s'enfuir, boire tranquillement la ciguë.

Éloquent, animé d'un sentiment vif des choses morales, appuyé sur un sens très concret des difficultés de la vie pratique, très suggestif en tout ce qui touche aux problèmes casuistiques, ce livre, qui est bien d'un philosophe, mais qui ne semble pas avoir été écrit spécialement pour les philosophes, court le risque de les mécontenter par l'absence, dans l'énoncé et la détermination des principes, de cette précision technique qui peut seule permettre un jugement sûr et engendrer une véritable conviction.

Le Divin (expériences et hypothèses), *études psychologiques*, par Marcel Hébert, professeur à l'Université libre de Bruxelles. 1 vol. in-8° de 316 p., Paris, Alcan. 1907. — Une étude sur Ruysbroeck, une autre étude sur le mysticisme moral de Tolstoï, une autre encore sur l'attitude religieuse de Darwin — trois chapitres qui traitent des grands problèmes théologiques (personnalité divine, finalité et providence, grâce et liberté), des « vues générales » et de « conclusions sur le *Divin* » : tel est le contenu du livre de M. Hébert. Livre, on le voit, qui d'abord pourrait sembler assez disparate, si M. Hébert ne prenait soin de nous avertir de son dessein : en traitant des sujets si divers, il veut marquer qu'il est impossible de donner du « divin » une définition *a priori*. Il entend faire œuvre de psychologue, et l'office du psychologue, ce n'est pas de créer une religion nouvelle (on sait l'inanité des religions *construites* par les intellectuels), ce n'est même pas de prédire quelles seront exactement les formes religieuses de l'avenir; c'est tout simplement d'observer, de classer et d'analyser les différents types donnés de religion et de voir si l'analyse ne révèle pas, sous ces différentes formes de la croyance au divin, un élément commun, essentiel, dont « l'existence expliquerait que le même nom » soit donné à des réalisations si diverses ».

Le livre de M. Herbert se divise donc en deux parties. Dans une première partie, de beaucoup la plus longue (pp. 9-219) et aussi la plus intéressante, M. Hébert donne sur « les formes multiples de la croyance au divin » les résultats d'une enquête très documentée. Dans la seconde partie (vues générales) il indique quelles sont les vues générales et les conclusions où aboutit cette enquête.

1° Il est commode de distinguer trois types d'esprit religieux comme on distingue trois types de pensée. Selon que chez lui c'est l'émotivité, ou l'intellectualité, ou la tendance à l'action qui prédomine, on dira que l'homme religieux est un émotif, un intellectuel ou un actif. A la classe des émotifs appartiennent les *mystiques* (Ruysbroeck). Ils font des « expériences » et des « hypothèses » sur le Divin. Ils expérimentent un certain état de plénitude spirituelle et d'exaltation morale qui les conduit à la joie et à la sainteté. Mais, pour expliquer leurs états, ils supposent la présence réelle de Dieu. Pure hypothèse. Car la clinique mentale nous apprend que les paralytiques généraux connaissent la joie mystique, et que certains hystériques ont le *délire du scrupule moral*. — Les *intellectuels* (métaphysiciens, théologiens, saint Thomas d'Aquin

par exemple, font, eux aussi, des expériences et des hypothèses. Ils expérimentent comme les mystiques un certain sentiment de l'absolu et de parfait. Mais ce sentiment, ils veulent le fonder, l'intellectualiser. Ils construisent donc des systèmes hypothétiques. Systèmes fragiles et contradictoires, et qui se heurtent à de grosses difficultés théoriques. Mais le sentiment qui les crée est un sentiment réellement *éprouvé*. Enfin, ce sentiment devient, pour certains hommes, qui n'ont pas besoin de lui donner une forme intellectuelle, le principe de l'activité morale. Ils utilisent pour l'action morale « l'élan vers le parfait » sans faire aucune hypothèse sur la nature ni sur l'origine de cet élan, ou du moins sans donner de l'importance aux hypothèses qu'ils peuvent faire là-dessus.

Cette première partie du livre de M. Hébert renferme beaucoup de renseignements intéressants. C'est une utile contribution à la psychologie religieuse. Il convient de signaler surtout le chapitre VII (Sur la personnalité divine).

2° Cette enquête aboutit à des vues générales et à des « conclusions » assez vagues sur la nature et l'avenir du sentiment religieux. Voici, ce semble, les principales idées que M. Hébert exprime dans une langue qui n'est pas toujours correcte (v., par exemple, p. 34, ce que nous dit M. Hébert de « l'angle visuel mental ») : 1° Il est d'une mauvaise méthode d'étudier, comme font les sociologues, les manifestations du sentiment religieux en elles-mêmes. Il ne faut pas les isoler de l'activité créatrice qui leur a donné naissance. L'élément essentiel de la religion est psychologique. Partant, on ne doit pas parler de « survivance » et « d'évolution » religieuse, comme si les phénomènes religieux évoluaient indépendamment de cet élan vers le mieux qui sans cesse les crée et les renouvelle. 2° L'idée du mieux absolu ou du Parfait se distingue profondément de l'idée du mieux empirique (réalisation d'un progrès partiel, d'une amélioration utilitaire). A cette idée correspond ce sentiment « sui generis » qui chez les mystiques s'exprime en émotions, chez les intellectuels en système, chez les « actifs » en action et dont les dogmes religieux sont l'expression symbolique et toujours inadéquate. 3° On ne voit pas pourquoi les formes du Mieux absolu et du Parfait qui sont véritablement des « organes spirituels de l'homme » (p. 283) disparaîtraient, s'il est vrai que l'idée du Mieux absolu est irréductible à l'idée du progrès empirique. Si la forme du parfait est une catégorie comme la forme de l'espace, il est permis de croire à la légitimité et à la pérennité de la religion. 4° Ce qui est destiné à disparaître, ce sont seulement les religions autoritaires. Les dogmes traditionnels ne sont que des symboles usés, et qu'on n'a pas le droit d'imposer à la conscience religieuse moderne. Il est probable que le peuple se créera des formes religieuses selon sa propre sensibilité. « La formule marxiste serait vraie de la religion comme de tout le reste. L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes. » Les églises autoritaires feront place aux libres groupements religieux (p. 285).

Telles sont, semble-t-il, les conclusions de M. Hébert. Elles ne sont pas très instructives, du moins sont-elles loyales. Comme dit M. Hébert, « ceux qui redoutent que l'on n'aboutisse de la sorte à un esprit religieux sans corps et sans action devraient du moins penser qu'il est plus honnête de chercher à incorporer cet « esprit » dans telle réunion de Maison du peuple, par exemple, que dans une assemblée catholique ou protestante orthodoxe dont on ne peut plus faire partie qu'en jouant sur les mots ou en trichant sur leur sens ». Sans doute, c'est plus honnête. Mais il faut s'entendre sur la véritable nature de cet esprit qu'on nous parle d' « incorporer » à une réunion d'ouvriers socialistes. On ne retient plus les formes du culte chrétien; on n'en retient pas davantage le fond, puisqu'on ne croit plus à l'efficacité de la prière. Il semble bien que l'émotion religieuse, telle que la définit M. Hébert, vienne se confondre avec l'émotion esthétique. C'est la musique qui exprime de la manière la plus directe le « divin » tel que l'entend M. Hébert; et ces « libres groupements religieux » dont il parle, on ne voit pas assez par où ils se distinguent de la « Schola Cantorum » ou de la « Société Bach ».

Au demeurant, le livre de M. Hébert, quoique incertain dans ses conclusions (son ouvrage sur *l'Évolution de la Foi Catholique* avait une autre portée) est un livre intéressant pourtant, parce que l'intelligence de M. Hébert reste très pénétrante, et surtout singulièrement loyale.

De la croyance en Dieu, par Clodius Piat. 1 vol. in-16 de VII-286 p., Felix Alcan, Paris. — « Il faut recourir aux lumières de la Raison, et pourtant la Raison ne suffit pas » (p. 178). Telles sont les deux thèses exposées dans cet ouvrage. La seconde est de psychologie, et décrit le mysticisme comme un fait de l'âme. L'analyse est nourrie de citations de saint Augustin, sainte Thérèse, Newman, Taine, Renan, W. James, Bourget, Denys

Cochin, etc. Et c'est de la psychologie comme on en fait aujourd'hui; c'est très intéressant; on y saisit au passage mille nuances d'âme; pour finir, on ne saurait pas dire quelle question est posée, ni même si une question est posée.

La première thèse touche de plus près à la philosophie; elle est de métaphysique, et dirigée contre la critique de Kant, dont notre auteur croit, avec raison, saisir l'influence « dissolvante » jusque dans les travaux de l'apologétique contemporaine. La dialectique de notre auteur comporte des travaux d'approche (critique du subjectivisme, valeur de la science, nature du raisonnement démonstratif), et un argument, qui se ramène à la thèse de la première antinomie; impossibilité d'une série infinie de changements passés. On peut regretter que cet argument soit surchargé de considérations qui lui sont étrangères, sur la contingence des choses et sur l'ordre de l'univers. Des confusions de ce genre se produisent inévitablement toutes les fois que l'on oriente la dialectique vers une croyance : on fait alors flèche de tout bois. Kant a fortement montré comment une même preuve peut se cacher sous des arguments différents, comme s'il s'agissait avant tout d'user les forces de l'adversaire au moyen d'ouvrages avancés. Un travail critique du même genre pourrait être fait ici.

Dans le détail, certaines affirmations pourront étonner le lecteur. Qu'il n'y ait pas de jugements synthétiques, on peut le soutenir; mais l'exemple des roches polies qui font deviner l'action de l'eau prouve-t-il ici quelque chose (p. 21?) Un peu plus loin (p. 26) l'auteur écrit : « Bien que portant toujours sur le noumène, la croyance peut aller jusqu'à la certitude. Qui donc oserait nier pour de bon qu'il a existé un Napoléon ou même un César? » *Noumène* désigne un objet qui serait connu par l'entendement seul. Quel sens alors peut-on donner à la phrase qui vient d'être citée? Les mots ressemblent trop souvent à des pièces de monnaie qui ont trop circulé, et dont l'effigie n'est plus visible.

Les conditions du retour au catholicisme, enquête philosophique et religieuse, par le Dr Marcel Rifaux. 1 vol. in-16 de 426 pp., Paris, Plon, 1907. — Quatre-vingts pages d'introduction, dans lesquelles l'auteur explique le plan de l'enquête auquel il s'est livré, auprès d'un grand nombre de contemporains, sur la crise actuelle du catholicisme. Il n'a interrogé que des catholiques. Beaucoup se sont dérobés. « J'ai beau retourner mon porte-plume dans l'encrier, écrit un évêque dont M. Rifaux nous garantit la piété et l'orthodoxie, il est pour moi évident que, si je traite le sujet tel que je le conçois, je provoquerai un réel scandale. Or je ne crois pas que les évêques aient été institués pour scandaliser leurs fidèles... » (p. 8). Suit (pp. 81-2) le formulaire : « Cette crise intellectuelle est-elle simplement une crise de laborieuse adaptation, par conséquent transitoire et de l'issue de laquelle le catholicisme peut espérer un surcroît de vie? Ou bien, au contraire, est-elle une crise d'épuisement de laquelle, humainement parlant, le catholicisme ne saurait se relever? » — Enfin trente réponses, les unes émanant de conservateurs purs, — M. d'Haussonville ou M. de Lapparent, — les autres émanant des novateurs (v. pp. 310-336 la réponse de M. Éd. Le Roy), qui réclament pour le spiritualiste catholique la liberté de la pensée métaphysique, et voient dans le dogme romain un « symbole », le symbole le plus adéquat, pense-t-il, d'un pur spiritualisme. Dans l'intervalle, tous ceux qui sont perplexes, qui sont nés pour suivre, et ne savent qui ils doivent suivre, les orthodoxes et les audacieux, ni si peut-être ils ne pourraient suivre les uns et les autres à la fois. L'ensemble constitue un important document.

« Arrivé au terme de cette enquête, nous nous sentons, déclare M. Rifaux (p. 76), envahi par une douce quiétude... » Est-elle fondée? D'abord, cette crise, que M. Rifaux considère comme féconde, est elle aussi universelle qu'il le pense? Le problème se pose-t-il pour un prêtre bavarois, belge, irlandais, canadien, comme il se pose pour un prêtre français? Et cette crise française du catholicisme, ne s'explique-t-elle point par des causes dont nous ne méconnaissons pas la gravité, mais qui sont plus sociales encore peut-être qu'intellectuelles? Ne tient-elle pas à ce qu'en France il manque au catholicisme, plus que dans aucun autre pays catholique, une base populaire? à ce que la France est un pays où les charbonniers ont perdu la foi?

L'expression du rythme mental dans la mélodie et dans la parole, par Henri Gouyon. 1 vol. in-8 de 315 p., Paris, Henry Paulin et Cie, 1907. — L'objet de cet ouvrage est d'étudier le rythme de la prose. Mais l'auteur n'arrive à ce problème qu'après un long exposé portant sur le rythme en général, sur le rythme logique de la pensée perceptive, sur le rythme logique du sentiment et enfin sur les différents rythmes qui se superposent dans la mélodie. Ces études préliminaires

remplissent la plus grande partie de cet ouvrage (p. 1-178); et comme elles enferment une théorie de la pensée, une théorie du sentiment, et une théorie du langage, on peut penser qu'elles sont encore trop condensées, trop abstraites, trop éloignées des questions réelles. Comme résumé c'est trop long, comme exposé c'est trop court. De plus, on ne saurait pas dire si l'auteur parle en physiologiste ou en logicien; presque toujours son développement a l'allure d'une « fausse déduction », c'est-à-dire d'un raisonnement fondé seulement sur les mots; beaucoup de philosophes, surtout dans leurs travaux de jeunesse, opèrent ainsi imprudemment sur des concepts auxquels manque une intuition qui leur corresponde; et quoique cela vaille encore mieux que l'empirisme incohérent de beaucoup de psychologues, il faut néanmoins s'en défier. Ainsi, lorsqu'on lit la première partie de l'ouvrage dont nous parlons, on a presque continuellement l'impression d'un immense effort dialectique, qui aboutit à des formules beaucoup trop simples. Nul ne croira que notre vie mentale puisse être expliquée ou seulement éclairée par une série de ce genre : fin... fin-moyen... moyen... Fin... fin-moyen... moyen, etc.

Quant à l'analyse du rythme de la prose, qui forme la seconde partie de l'ouvrage, elle diffère complètement de la première; nous sommes alors jetés dans une multitude d'exemples, c'est-à-dire de phrases scandées, et représentées par des schémas et des formules. Et ici, le lecteur sera tenté de nier purement et simplement; en vérité on dirait que l'auteur a découpé arbitrairement les phrases qu'il cite. Il nous donne dix exemples de rythme ternaire; voici le premier (p. (251) : *On tire ce bien — de la perfidie des femmes — qu'elle guérit de la jalousie.* Il plaît à l'auteur de couper cette phrase en trois morceaux; j'en conclus qu'il lit mal; et ce n'est qu'une opinion; mais elle vaut la sienne.

Aristote, Physique, II; *traduction et commentaire*, par O. Hamelin. 1 vol. in-8 de 172 p., Paris, Alcan, 1907. — M. Hamelin est considéré à juste titre comme celui des historiens français qui connaît le mieux la philosophie d'Aristote. M. Rodier se réclame de lui, et, seul en Europe, M. Diels possède sans doute une érudition aristotélicienne plus étendue. Le travail que M. Hamelin nous donne peut, dans sa simplicité voulue, passer pour un modèle d'un genre ingrat, mais utile entre tous. La traduction, comme on pouvait s'y attendre, est de tout point excellente. Non seulement elle est aussi littérale que possible, mais elle réussit presque partout à montrer l'enchaînement des idées, souvent difficile à découvrir au premier abord. M. Hamelin fait — selon la méthode que M. Rodier avait suivie dans sa traduction du *Traité de l'âme* — de rares additions explicatives entre crochets. La fidélité scrupuleuse de la traduction suffit souvent à montrer la clarté véritable du texte d'Aristote.

Le commentaire se distingue de la plupart des travaux analogues, par l'absence de tout étalage d'érudition. Il ne donne que les explications utiles, et il donne presque toutes les explications utiles. Il est honnête, c'est-à-dire qu'il éclaircit précisément les endroits difficiles. Quelques-unes des explications de M. Hamelin méritent d'être signalées spécialement, par exemple p. 76-82 : sur la distinction de la physique et de la philosophie première; p. 84 : sur le sens du mot *modèle* (παράδειγμα) chez Aristote; p. 98 : sur les causes premières et l'emploi du terme *premier*; p. 120 : sur le hasard; p. 164 : sur le syllogisme mathématique.

M. Hamelin déclare lui-même, dans son avant-propos, que l'édition n'est pas complète. L'indication des travaux récents manque entièrement. Zeller, Trendelenburg et Rodier sont seuls cités (Zeller, d'après des éditions anciennes et d'après la traduction française). Il est vrai que les commentaires modernes, en général, ne sont guère instructifs, en ce qui touche Aristote. Il y aurait aussi beaucoup à faire pour établir un texte définitif de la *Physique*. L'édition Rantl, qui n'a pas été remplacée, est insuffisante, comme l'a montré le Simplicius de Diels. Il faut espérer que M. Hamelin nous donnera un jour ce travail, pour lequel il est, mieux que personne, préparé.

Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin, par H. Guyot. Brochure in-8 de 92 p., Paris, Alcan, 1906. — L'auteur cherche à prouver que Plotin a connu directement les écrits de Philon. Il n'est pas étonnant de trouver des ressemblances entre Plotin et Philon, puisque tous deux ont mis à profit les philosophes grecs qui les ont précédés; puisque Plotin a connu Numénius et Ammonius Saccas qui ont lu Philon. Mais en tenant compte de ces causes de similitude on trouve dans les écrits de Plotin un assez grand nombre de passages qui, par le sens ou la lettre, rappellent tellement Philon, qu'on peut à bon droit, suivant l'auteur, les considérer comme des réminiscences. L'auteur cite un certain nombre de textes de ce genre qu'il rapporte à trois doctrines importantes, celle de l'infinité divine, celle des puissances intermédiaires et celle de l'Extase.

Il nous semble que le rapprochement de ces textes n'établit pas toujours la thèse de l'auteur : sur la question de l'extase par exemple nous voyons chez Philon une théorie basée surtout sur le prophétisme juif et qui est au fond assez dissemblable de celle de Plotin.

L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin, par H. Guyot. 1 vol. in-8 de 259 p., 5 fr., Paris, Alcan, 1906. — Etude claire et commode sur la grande question de l'unité Alexandrine. L'auteur évoque la thèse traditionnelle de l'origine juive de cette notion, il la considère comme étrangère à l'esprit grec amoureux de mesure; il l'étudie chez Philon sous la triple forme de l'infini en soi, des puissances intermédiaires et de l'extase. Il la suit chez les Néopythagoriciens et chez Plotin. Ce travail est agréablement présenté et soutenu de textes judicieusement choisis: on regrette de le trouver parfois un peu rapide et superficiel.

Systematische Philosophie, par W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt, W. Ostwald, H. Ebbinghaus, R. Eucken, Fr. Paulsen, W. Münch, Th. Lipps, 2 vol. in-4, 432 p., Berlin et Leipzig, Teubner, 1907. — La *Revue de Métaphysique et de Morale* se réserve de consacrer prochainement un article de critique étendu à l'important volume qu'elle vient de recevoir de la librairie Teubner. Ce volume est le sixième de la première partie de la vaste encyclopédie entreprise sous la direction de M. Paul Hinneberg, sous ce titre général : *Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwickelungl, ihre Ziele.* Il ne s'agit de rien moins que d'établir le bilan de la science et de la pensée contemporaine, dans tous les domaines : sciences positives, histoire, art, philosophie, en divisant la tâche en tranches assez restreintes pour pouvoir ne les confier qu'à des compétences indiscutées.

Le volume que nous avons sous les yeux est signé, on le voit, des noms les plus considérables de la philosophie allemande contemporaine. La simple énumération des chapitres suffira à en faire pressentir l'intérêt : I. Généralités : L'*Essence de la philosophie*, par W. Dilthey; — II. Les disciplines spéciales. 1 *Logique et théorie de la connaissance*, par Al. Riehl; 2. *Métaphysique*, par W. Wundt; *Philosophie de la nature*, par W. Ostwald; *Psychologie*, par H. Ebbinghaus; *Philosophie de l'histoire*, par R. Eucken; *Éthique*, par Fr. Paulsen; *Pédagogie*, par W. Münch; *Ethique*, par Th. Lipps. — III. La tâche à venir de la philosophie, par Fr. Paulsen. — Bibliographie et index alphabétique.

Kritik der reinen Erfahrung, par R. Avenarius, 1er volume, 2e édition, 1 vol. in-8 de xxx-223 pp. Leipzig, Reisland, 1907. — Réédition par Petzoldt de l'œuvre capitale d'Avenarius, complétée d'après les notes personnelles d'Avenarius (dont l'essentiel avait déjà paru dans la *Vierteljahrschrift*, vol. XX, 1896). L'éditeur constate dans sa préface que le système d'Avenarius n'a pas encore obtenu du public philosophique l'attention auquel il a droit; il marque fortement le caractère de doctrine biologique générale qui caractérise avant tout l'empire critivisme.

Herders und kants Aesthetik, par Gunther Jacoby, 1 vol. in-8 de 348 p.; Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1907. — Il faut savoir gré à M. Jacoby d'avoir, en ce livre, écrit d'un style alerte, clair, aisé, fait connaître au public une partie de l'œuvre de Herder qui n'est familière qu'aux spécialistes. La *Kalligone* ne se lit guère; elle méritait d'être aussi élégamment commentée par un jeune philosophe qui a étudié Herder de près, sinon comme un disciple, du moins avec une grande sympathie, et n'a pas craint d'opposer son esthétique à celle de Kant dans un parallèle qui est tout au détriment de cette dernière. M. Jacoby prend hardiment parti pour Herder, parce qu'il voit dans les thèses de la *Kalligone* une esthétique objective, fondée sur l'observation psychologique, adaptée à la complexité du réel, tandis que la théorie du beau que nous a laissée Kant ne serait, à tout prendre, avec son formalisme schématique, qu'un fantôme d'esthétique.

Il s'agissait d'abord pour M. Jacoby de défendre l'originalité de son auteur. Le livre s'ouvre par un bon et succinct exposé des principales théories esthétiques qui s'étaient fait jour avant Kant. Outre les pages où l'on prouve, par l'examen des fragments de Kant publiés par Otto Schlapp, que l'esthétique de Herder n'est pas sortie des leçons de Kant, il faut signaler les importants paragraphes consacrés à Baumgarten (p. 43 sq.) et à Mendelssohn (pp. 57-58). De ce long chapitre il ressort, selon M. Jacoby, que Herder fut en esthétique un novateur et que son opposition contre Kant ne fut pas une réaction, un retour vers des modes de pensée antérieurs. On reconnait pourtant qu'il eut en commun avec Mendelssohn cette idée que le sentiment esthétique est essentiellement une réduction de la multiplicité sensible à une harmonieuse unité. Mais, tandis que pour Mendelssohn cette harmonie est un accord préétabli par le Créateur, que pour Kant c'est une operation logique manifestée par un jugement, ce sera pour Herder une harmonie *sen tie*

une sorte de « pénétration » de l'objet par le sujet. Nous arrivons ainsi au thème principal de l'esthétique de la *Kalligone*.

Il y a, pour Herder, émotion esthétique élémentaire, quand un objet simple — un son, une couleur — détermine dans la conscience du sujet un plaisir, manifestation d'un bien-être organique correspondant. Mais ce n'est encore là qu'une approximation. Si l'on étudie l'émotion esthétique dans ses formes les plus élevées, par exemple le sentiment qui accompagne l'audition d'un morceau de musique, on découvre que cette émotion naît d'une sorte d'extériorisation en même temps que d'une systématisation de plus en plus parfaite des données affectives élémentaires. Celles-ci, à elles seules, et pour ainsi dire à l'état brut, ne constitueraient qu'un plaisir égoïste qui ne mériterait que par convention le nom d'esthétique. Cette qualité n'appartient vraiment qu'à la forme la plus altruiste du sentiment : entendons bien qu'il ne s'agit pas là d'une propriété morale; on veut dire seulement que dans le processus psychologique qui est à la base de l'émotion proprement esthétique, le sujet rapporte à quelque chose d'autre que lui-même — chose ou personne — les associations d'idées et les mouvements de passion que fait naître en lui la présence de l'objet beau. C'est ce qu'on traduit en disant que nous « animons » (*beseelen*) l'objet esthétique. A la vérité, cet objet n'est par là même qu'un « intermédiaire » (*medium*) entre le sujet qui contemple une belle œuvre et le sujet qui l'a créée (pp. 112-120, 124-126, 145 sq.). Le plus ou moins de perfection esthétique du sentiment correspond donc au degré d'extériorisation dont la présence de l'objet (*medium*) est pour lui l'occasion (p. 331). — Si l'on se place maintenant au point de vue de l'objet, il faut dire que sa beauté consiste en une « perfection » (*Vollkommenheit*) qui se définit : l'unité d'une multiplicité. Et de même que « l'animation » (*Beseelung*) de l'objet par le sujet lui confère une unité, de même le sentiment esthétique correspondant est une unification (*Harmonie*) de l'âme qui en est le siège. — L'esthétique musicale et celle des arts du dessin sont celles que Herder considère comme les meilleures illustrations de cette théorie. Malheureusement, quand il veut analyser les éléments de l'esthétique musicale ou picturale, les insuffisances de sa métaphysique du beau apparaissent en pleine lumière. Il ne distingue pas dans un son les différents facteurs (intonation, intensité, timbre) qui jouent les rôles si divers dans le sentiment que ce son peut faire naître. Il ne parle point du rythme, cet élément si important de l'émotion musicale. Il ne dit rien du pouvoir « dynamogénique » des couleurs, rien sur les qualités affectives que confère à telle ou telle forme géométrique le caractère des mouvements, oculaires ou musculaires, qui sont nécessaires pour la saisir. Il convient pourtant de dire qu'il ne manque pas dans cette partie de l'œuvre de vues ingénieuses et justes (v. en partie pp. 167 sq.-195 sq.); mais elles restent fragmentaires et hétérogènes.

M. Jacoby oppose les théories de la *Kalligone* à la *Kritik der Urtheilskraft* comme s'opposent chez Kant le réel et le formel. Et par là même que l'esthétique de Kant garde un aspect purement formel, M. Jacoby est bien près de la considérer comme une vaine tentative. Il y aurait beaucoup à dire au sujet des arguments sur lesquels M. Jacoby se fonde pour démontrer la supériorité de l'esthétique de Herder. En fait la théorie exposée dans la *Kalligone*, sous des apparences expérimentales, n'est qu'une ontologie, et des plus dogmatiques. C'est une réaction de l'*Aufklärung* contre la *Critique* : il faut être prévenu, sans doute, pour voir là un progrès. Qu'il nous suffise de signaler une phase importante de l'exposé de M. Jacoby, où il nous paraît impossible de le suivre. Aux pages 97-98 de son livre, il pose la question en ces termes : sur quoi se fonde ce qu'il y a de caractéristique dans le processus esthétique? Le jugement dépend-il du sentiment ou le sentiment dépend-il du jugement? Kant s'en est tenu à la deuxième de ces alternatives, Herder à la première. — C'est simplifier à l'excès la complexe démarche de l'esprit de Kant. Pour lui aussi le point de départ est le sentiment : mais comme il fait une théorie générale de l'esthétique, le problème n'est pas à ses yeux l'analyse psychologique de ce sentiment; il l'étudie sous la seule forme qui lui paraisse susceptible d'être clairement élucidée, celle du jugement. Et il se demande comment il est possible que le jugement esthétique soit un jugement synthétique *a priori*, alors que son sujet est empiriquement donné, et que son prédicat est un sentiment. Comment y a-t-il un *a priori* possible de ce qui est purement subjectif? Telle est la question primordiale de l'esthétique Kantiennne. La solution, c'est que le jugement esthétique n'est pas *déterminant*, c'est-à-dire ne sert pas à la détermination d'un objet, comme le jugement par concepts, mais est *réfléchissant*, c'est-à-dire exprime l'accord de l'ob-

jet avec nos déterminations subjectives. — Il semble bien que M. Jacoby ait trop perdu de vue la position propre à la *Critique du Jugement* pour que la justesse du parallèle qu'il institue entre Herder et Kant n'en souffre pas. Quoi qu'il en soit son livre demeure une très utile contribution à l'étude d'un philosophe qui, pour n'avoir pas eu la fortune historique de quelques grands Kantiens, n'en garde pas moins au milieu une place honorable d'eux.

Die Moralphilosophie von Tetens, par Max Schinz, 1 vol. in-8 de 155 p., Leipzig, Teubner, 1907. — Bonne étude sur une question très peu étudiée de l'histoire de la philosophie. Le grand ouvrage de Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung* (1777), sans contenir un système de morale proprement dit, dessine néanmoins les grandes lignes d'une éthique que l'auteur n'a jamais achevée et qui n'a point attiré l'attention, perdue dans le succès croissant du Kantisme. Les idées morales de Tetens, comme sa théorie de la connaissance, sont une synthèse de Leibniz et de Hume.

Structure and Growth of the Mind, par W. Mitchell, professeur de philosophie à l'Université d'Adélaïde, examinateur à l'Université d'Edimbourg, 1 vol. in-8 de 542 p., Londres, Macmillan, 1907. — C'est un manuel à l'usage des étudiants et aussi du grand public qu'a prétendu écrire M. Mitchell. Mais c'est un manuel fort original. D'abord, par la façon même dont il est conçu. Pour M. Mitchell, on ne peut que regretter le divorce qui s'est produit au dernier siècle entre psychologie et philosophie. En effet, la psychologie est la véritable introduction à la philosophie : mais c'est à la condition que dans la psychologie elle-même, on n'introduise point de divisions trop nettes entre les grands problèmes. Ici, en effet, la division du travail, loin d'être un progrès, conduit à l'anarchie : « La psychologie n'est pas une science spéciale, mais une véritable encyclopédie » (no longer a study but a cyclopaedia). Ce doit être si l'on veut la philosophie de l'esprit — nous dirions mieux : la philosophie de l' « expérience ». Est-il besoin de dire, après cela, que l'auteur se défie, par-dessus tout, de l'analyse qui prétend épuiser sa matière et reconstituer le tout à l'aide des éléments? Aussi procède-t-il d'une manière essentiellement synthétique. Vous chercheriez en vain dans ce livre destiné à nous montrer la « structure de l'esprit », des chapitres intitulés : mémoire, raisonnement, sentiment, volonté, habitude. On y étudie — en bloc — l' « expérience », l'Intelligence « sympathique » et « esthétique », puis l'intelligence sensorielle, perceptuelle, conceptuelle. Encore l'auteur ne fait-il ces divisions qu'à regret. Entre les diverses formes de l'intelligence, il y a tous les degrés, et par exemple, l'intelligence « conceptuelle » n'est qu'une explicitation de certaines données déjà contenues implicitement dans la perception.

Le même esprit de synthèse et de systématisation se retrouve dans les solutions que M. Mitchell apporte aux grands problèmes de la réalité, des rapports de l'âme et du corps, ou de la vérité. Il fait une sévère critique du parallélisme qu'il rejette absolument. C'est une erreur de parler du mental et du physique comme coordonnés. L'esprit et l'expérience sont des réalités *sensibles* (presentables to sense), tout comme le cerveau et ses modifications. A ce point de vue, l'esprit et l'expérience ne sont pas parallèles au monde matériel, mais font partie de ce monde; et d'un autre côté, les faits physiques — y compris le cerveau en tant que phénomène — ne sont pas parallèles aux autres phénomènes mentaux, mais font partie du monde de l'esprit (p. 23). Aussi M. Mitchell propose — et ce serait là, croyons-nous, une heureuse réforme — de remplacer en psychologie le mot de conscience — trop souvent sujet à confusion, à cause de son sens abstrait — par le mot d'expérience : dans l'expérience, contenant et contenu ne se séparent pas. L'existence se définira essentiellement par la relation, et la relation seule. Une chose physique n'est rien en elle-même abstraction faite de ses rapports avec les autres objets. De même, l'esprit n'existe pas à part, en dehors de ses actes.

La vérité, comme la réalité, sera fondée sur la systématisation. Le critère des vérités particulières, c'est leur ensemble, c'est leur hiérarchie (p. 333). Et si nous voulons aller plus loin, justifier le système lui-même, il nous faudra faire appel au principe d'utilité. Toute connaissance est orientée vers l'action. Toute connaissance est prophétique (p. 230). Un finalisme orienté vers l'action, telle serait, je crois la définition que M. Mitchell accepterait volontiers, et le génie même se définira encore en termes de finalité, par une « intelligent self-direction ».

On ne saurait demander à un manuel d'être absolument original. De fait, les lecteurs de M. William James et ceux de M. Bergson reconnaîtront dans ce livre bien des idées qui ne leur sont pas totalement inconnues. On pourrait faire à M. Mitchell un plus grave reproche. C'est

que, partie à cause de sa méthode, qui est de traiter en bloc des questions très complexes, partie à cause de la forme même de causerie qu'il a adoptée, son livre manque un peu, dans l'ensemble, de clarté et de netteté. Le plan en est assez confus, et l'on se perd au milieu de la diversité des questions traitées. On souhaiterait aussi que M. Mitchell exposât de temps à autre les idées de ses adversaires d'une façon plus complète et n'eût point l'air de présenter ses idées — intéressantes certes, mais personnelles — comme constituant le seul système concevable. Ces réserves faites, on ne saurait que louer l'auteur de la pénétration et la finesse dont il a fait preuve dans le détail de ses analyses, et de la forme aisée, souvent même agréable, qu'il a su donner à des matières si difficiles.

Principij di Psicologia Moderna, par A. Faggi, professeur à l'Université de Pavie. 2e édition, 1 vol. in-12 de VIII-393 pp., Palerme, Reber, 1907. — Ce livre n'est pas proprement un manuel ou un traité de psychologie, mais plutôt une exposition des lignes fondamentales (Leitfaden) et une discussion critique des principaux problèmes. Après quelques généralités sur la psychologie et l'histoire de la psychologie, dans laquelle il distingue trois périodes (période métaphysique, période descriptive, période explicative) l'auteur aborde successivement la Sensation (intensité et qualité), la Perception, l'Association, le Sentiment et la Volonté. Dans chacun de ces chapitres, il ne se préoccupe pas tant de poser des problèmes particuliers que de résoudre les grandes questions de principe qui se posent à propos de chacune d'elles : il examine, par exemple, à propos de l'émotion, la théorie de James, et ainsi de suite. L'auteur est en général très bien informé. Les grandes théories de la psychologie contemporaine, aussi bien allemande qu'anglaise ou française, lui sont familières, et il a le talent d'en donner un exposé large et synthétique, sans se perdre dans le détail. A signaler particulièrement les chapitres qui traitent de l'intensité de la sensation (discussion de la psycho-physique), de la théorie des émotions de William James, et du Monde extérieur et du moi.

M. Faggi est un partisan du parallélisme. Pour lui l'adoption de ce principe a fait entrer la psychologie dans la période vraiment explicative. Si les phénomènes psychologiques considérés du dedans ne peuvent donner lieu qu'à une description, connus de l'extérieur, ils sont comme tous les faits externes en général, susceptibles d'être disposés en une série causale. La psychologie est donc une science à double face. En tant que psychologie des phénomènes purement internes, elle sera descriptive, mais il y aura à côté d'elle une psychophysiologie. Ces deux sciences étant d'ailleurs inséparables, les progrès de l'une contribuent aux progrès de l'autre. Si la psychologie physiologique est obligée de se borner aux faits simples, l'usage du principe d'association permet d'espérer qu'on parviendra, à l'aide de ces faits simples, à expliquer les faits les plus compliqués. A ce principe de l'association, il faudra d'ailleurs ajouter le principe de Wundt, celui de l'aperception. Telles sont les idées directrices qui inspirent M. Faggi. Clair et précis, quoiqu'un peu superficiel, ce livre pourra rendre de grands services aux étudiants.

La Varieta infinita dei fatti e la libertà morale, par Giuseppe Tarozzi, prof. di filosofia morale nella Reale Università di Palermo, 1 vol. in-16 de 141 pp., Milan, Palerme et Naples, Sandron, 1907. — Ce petit travail fait suite à une série d'ouvrages dont l'auteur nous donne la liste dans la préface (p. 3). La méthode rappelle à certains égards, la méthode de M. Fouillée. Il s'agit de trouver, dans une doctrine qui se donne pour un positivisme, ou mieux encore, pour un « naturalisme », une traduction des thèses de la philosophie et de la morale idéalistes, de concilier, sur la base de l'expérience scientifique, le déterminisme et la liberté. Et, réduite à ses éléments essentiels, voici en quoi consiste la théorie de M. Tarozzi. La nature se présente à nous sous deux aspects : d'une part « uniformité de répétition », et, d'autre part, « variabilité infinie des phénomènes ». Le premier aspect répond à notre besoin de nécessité; le second à notre besoin de liberté. Et le second aspect est véritablement irréductible au premier. « Ou bien l'on confond la causalité pure et simple, qui, réduite à son acception la plus rigoureuse, n'est que la possibilité de production d'un fait nouveau, avec le déterminisme qu'implique le dogme de la répétition réelle des effets, ou bien il faut dire que le choix entre ces deux données, *variabilité* et *répétition uniforme*, est la manifestation d'une tendance spéculative dont il ne faut rapporter ni la faute ni le mérite à la science expérimentale, envisagée dans sa pureté originelle » (pp. 16-7). Est-ce à dire que M. Tarozzi se rallie au contingentisme de MM. Boutroux et Bergson ? Il s'en défend expressément. Il n'admet pas, avec M. Boutroux, que l'effet soit une qualité nouvelle, absolument irréductible à la cause, et inexplicable par elle. Lors-

qu'une plante produit une fleur, « il n'y a pas un élément de la fleur qui ne s'explique pas par les antécédents : ce qui ne s'explique pas, c'est le fait de leur convergence effective, le fait que ces antécédents s'épanouissent dans une fleur *il formae d. questi antecedenti in un fiore* » p. [illegible]. A plus forte raison n'admet-il pas, avec M. Bergson, que le contingent doit être cherché au delà du monde de la science pure : c'est dans le monde même de la science et de la causalité que M. Tarozzi cherche la liberté. C'est avec M. Ernest Mach que M. Tarozzi se sent le plus d'affinités intellectuelles : et toute sa discussion de la thèse de Mach ne porte en fin de compte que sur cette question purement verbale, de savoir si la doctrine de Mach mérite d'être dénommée « idéalisme », et non plutôt « naturalisme ».

Hegel avant M. Tarozzi, Platon longtemps avant Hegel, avaient déjà dit que le contingent est un aspect nécessaire de la réalité intégrale.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue générale des sciences pures et appliquées. — 30 mars 1907, p. 223-228. G. Milhaud : *Descartes et la loi des sinus.* Dans sa Dioptrique, Descartes donnait une démonstration à peu près inintelligible de la loi des sinus. L'obscurité de cette démonstration semblait bien montrer que Descartes n'avait pu arriver par cette voie à sa loi. Mais alors, Descartes avait-il tout simplement plagié Snellius, — qui lui aussi avait découvert vers la même époque la loi des sinus? Vossius (1692), Huygens (Dioptrique, 1703), Leibniz, Poggendorf eurent ce soupçon. — Ou sinon, comment était-il arrivé à sa loi?

Sur le premier point, M. Milhaud montre qu'il faut rejeter l'idée d'un plagiat. Ce serait pendant son séjour en Hollande (1629-1649) que Descartes aurait eu connaissance du manuscrit de Snellius. Mais, d'une part, Descartes fait part à Golius de sa découverte de la loi des sinus le 2 février 1632, — et, d'après une lettre à Huyghens de 1635, il aurait fait exécuter dès 1627 ou même 1626 par Mydorge des verres hyperboliques, dont la construction supposait la loi des sinus. D'autre part, si Snellius est mort en 1626 et n'a pu publier sa découverte, Golius, à la veille d'un voyage en Orient (décembre 1625-1629), ignore encore la découverte de Snellius, dont il est disciple fidèle; et il ne découvre lui-même le manuscrit de Snellius, où est exposée la loi des sinus, qu'après que Descartes lui a communiqué sa propre découverte. Or les manuscrits de Snellius étaient restés ignorés pendant l'intervalle de 1626-1632, et ce n'est qu'à partir de 1634 qu'Hortensius exposa dans un cours les travaux de Snellius. On peut donc conclure de ces faits que Descartes n'a pas pris sa loi à Snellius.

Mais comment l'a-t-il trouvée? La démonstration de Descartes repose sur ce postulat que la détermination de mouvement parallèle à la surface de séparation des deux milieux reste constante, postulat que Fermat se refuse à admettre et qui n'est nullement évident par lui-même. Et, de fait, la croyance de Descartes en son postulat ne se justifie guère que « par la conviction où il est déjà de la réalité de sa loi ». Mais alors d'où lui vient la connaissance de la loi? La solution d'un problème géométrique apprenait à Descartes que, pour une ellipse ou une hyperbole, « des rayons parallèles à l'axe passeront après réfraction par le foyer si, pour certaines positions d'un point sur la courbe, la loi inconnue suivant laquelle s'effectuent physiquement les réfractions permet que les sinus des angles d'incidence et de réfraction aient entre eux le rapport voulu. » Existe-t-il de tels points? Ce n'est pas impossible *a priori*. Mais si, par une heureuse rencontre, tous les points de la courbe étaient de tels points, « alors la loi de réfraction, qui doit poser, elle aussi, une relation entre les angles, se confondrait avec la condition que le rapport des sinus reste le même, quel que fût le point considéré, pourvu que le rapport du grand axe à la distance des foyers représentât la valeur constante de ce rapport », et alors aussi une seule expérience donnerait cette valeur : celle faite avec une lentille de contour elliptique, réfractant les rayons parallèles à son foyer. Or c'est l'expérience que Descartes réalisa, en faisant construire sa lentille par Mydorge. On conçoit avec Kramer, qui a essayé de rattacher ainsi la découverte de la loi des sinus à l'étude géométrique des coniques, comment le rapprochement du problème géométrique d'une part, de l'expérience d'autre part, peut avoir permis à Descartes de deviner et de formuler sa loi des sinus.

International Journal of Ethics. — Juillet 1906. — M. James Oliphant (*Moral Instruction*) montre que l'enseignement moral doit non déterminer dans le détail la conduite des enfants, mais « les dresser à se la déterminer eux-mêmes ». Pour cela il faut surtout agir sur les senti-

ments, bannir la forme systématique, étendre le champ de l'expérience par la découverte des conséquences lointaines des actes, utiliser les faits de la vie quotidienne, éviter autant que possible les leçons dogmatiques faites à heure fixe, « qui mettent les enfants en méfiance » et leur donnent le sentiment qu'on s'arrange pour leur « voler leurs sympathies ». C'est ainsi seulement que l'autorité servira à développer la personnalité.

M. Charles F. Dole (*About Conscience*) nous apprend que la conscience morale est une des plus grandes forces de la vie; qu'elle comporte deux éléments, l'un émotionnel, l'autre intellectuel, le deuxième devant faire l'éducation du premier; que même les vertus individuelles ont une origine sociale; que le devoir n'est pas la voix de Dieu, mais une force émanée de Dieu ou de l'Univers, laquelle, se réfractant à travers des individus d'intelligence variée, perd de sa rectitude.

Les positivistes anglais, déclare M. Stanton Coit (*Humanity and God*), sont fiers de nous avoir habitués à associer ces deux mots : Humanité et Dieu, et à rendre à l'Humanité divinisée les hommages qu'on rendait jadis à Dieu. Mais pourquoi ont-ils dit simplement : l'Humanité *et* Dieu? et non l'Humanité est Dieu? Simple raison d'économie morale : ils n'ont pas voulu donner au public plus que ce qu'il demandait ni que ce qu'il pouvait supporter. Mais, depuis dix ans, le public anglais est mûr pour une doctrine plus radicale. Les *Sociétés d'Ethique* ont complété en le développant le positivisme sur trois points : 1° elles ont glorifié l'Idéal Moral, comme il avait glorifié l'Humanité, et montré que toute la valeur de celle-ci est dans celui-là; 2° elles ont affirmé l'indépendance de la morale vis-à-vis non seulement du matérialisme, mais de l'agnosticisme même, que les positivistes avaient pris pour base de leur doctrine; 3° Dieu n'a jamais été (les Sociétés d'Ethique ne l'ont pas proclamé, mais c'est la pensée de plusieurs de leurs membres) qu'un autre nom pour l'Idéal Moral.

Dans un article trop long et trop riche en subtiles analyses pour être ici résumé, Miss E. E. Constance Jones critique quelques points des *Principia Ethica* de M. Moore. Elle reconnaît avec M. Moore que le Bien en soi est indéfinissable, non parce qu'il est unique : une notion unique peut être définie (exemple : l'orangé). Mais une abstraction pure, une notion *prise en soi* ne peut l'être : on ne définit que des relations concrètes. — Pour M. Moore, l'hédonisme psychologique de Mill confond l'*objet* de mon désir avec la *cause* de ce désir, laquelle peut être tout autre chose que l'objet, le plaisir futur escompté, à savoir un plaisir présent. Miss C. Jones trouve l'analyse « douteuse ». Pour elle, l'hédonisme psychologique est simplement une exagération et une universalisation de ce fait que le plaisir tient une place considérable parmi les objets de notre désir et nous apparaît comme raisonnablement désiré. Enfin Miss C. Jones reproche souvent à M. Moore d'abstraire le plaisir, dans sa discussion de l'utilitarisme, du « Tout agréable », de la *chose bonne* dont il fait partie et qui est, selon les utilitaires, la vraie fin de l'action. Sans doute, mais n'est-ce pas pour eux *en tant qu'agréable* que cette fin doit être recherchée, et cette abstraction n'est-elle pas l'hédonisme même?

M. A. Schinz (*Litterature and moral code*) oppose au culte latin de la liberté absolue de l'art le mouvement anglo-saxon actuel en faveur d'une restriction de la liberté de discussion des idées morales, bases de la démocratie. Cette opposition s'explique, selon lui, par ce fait que la littérature, démocratisée en Amérique, reste en France le privilège d'une élite. Le danger redouté là-bas est donc ici évité, et l'élite constitue un champ d'expérience excellent où les idées morales peuvent s'éprouver avant de se répandre. Mais A. Schinz a-t-il prouvé que cette « élite » supporte mieux que la masse la dissolution des idées morales et que, une fois la littérature démocratisée, nous admettrions mieux une restriction de ses droits?

M. Max Forrester Eastman (*Patriotism; a primitive ideal*) reprend avec éloquence la thèse tolstoïenne de l'anti-patriotisme. Le patriotisme est anti-chrétien. Il ne saurait être un idéal, car il consiste dans la « loyauté envers l'état auquel on s'identifie », c'est-à-dire qu'à la différence de l'homme de bien, le patriote doit s'attacher non à ce qui est bien et juste, mais à l'injustice même en faveur de son pays. Le patriotisme, comme l'orgueil, n'est une vertu que dans l'enfance des nations, comme condition de croissance.

The sportsman at bay, de M. Henry S. Salt, est un amusant catalogue des sophismes des chasseurs. (La chasse est une « bénédiction » pour le gibier, qu'elle « préserve » de la disparition. Ceux qui le nient, n'ayant jamais chassé, « manquent de compétence ». Les Tirs au Pigeon font à cet oiseau la vie « courte et bonne ».) Mais ces sophismes valaient-ils une « controverse, et M. Salt croit-il que sa triomphante logique ait réduit « le chasseur aux abois »?

A signaler les comptes-rendus de :

Sokrates und die Ethik (Hermann Nohl). *Mutter Erde* Albrecht Dieterich). *The Interpretation of Nature* (Lloyd Morgan).

Octobre 1906. — *Ethical aspects of Economics*. I. M. W. R. Sorley montre, surtout par des citations des « *Principles of economics* » de Marshall, les limitations que l'economie moderne apporte à la thèse de l' « homo economicus ». Des mobiles psychologiques et sociaux modifient en s'y insérant le jeu des lois de l'économie abstraite, reduites ainsi à de simples tendances. Et c'est la première relation de l'Economie à l'Éthique. Il y en a une deuxième, c'est la question des rapports de la *valeur d'échange* (value) exprimable en monnaie et de la *valeur* en général (worth) : quelle est la valeur des biens économiques dans la vie humaine?

M. Frederic Harrison s'élève avec violence (*Positivists and Dr Coit*) contre le « tissu de fausses accusations » qu'à ses yeux M. Coit porta dans le numéro précédent contre les positivistes anglais. Associé depuis trente-six ans au mouvement positiviste, président du Comité positiviste anglais depuis vingt-cinq ans, il n'y a jamais entendu assimiler l'Humanité et Dieu. Le culte de l'Humanité n'y fut jamais qu'une sorte de « patriotisme élargi et purifié », « ce que l'image de Rome fut pour le poète Virgile ». Cette malheureuse comparaison ne va-t-elle pas confirmer le Dr Coit dans son audace? — Jamais non plus, selon M. F. Harrisson, les positivistes n'ont fait de l'agnosticisme la base de leur doctrine; ils n'ont « pas de théorie de la relation de la Pensée à un Être indépendant de la Pensée ». Mais le Dr Coit avait-il voulu signaler autre chose qu'une tendance?

L'Internationalisme fait l'objet de deux articles. Dans l'un (*War and social Economy*) Miss Ida W. Howerth montre une fois de plus ce que la guerre fait perdre au progrès social, combien de forces utiles elle engloutit. Dans *The Ethics of Internationalism*, M. John A. Hobson fait voir comme notre vie est déjà internationalisée. Les barrières nationales, encore très fortes, sont surtout consolidées par la croyance que la morale doit être autre pour les nations et pour les individus et par ce fait que des rivalités de groupes (financiers, industriels) masquent l'intérêt foncier que trouveraient les peuples à l'organisation de la solidarité internationale.

Le point de vue de M. Frank T. Carlton, sur une question voisine, nous paraît plus neuf et plus suggestif. Étudiant l'*humanitarisme dans le passé et dans le présent*, il essaie d'en déterminer les conditions d'apparition. Rapprochant plusieurs crises d'humanitarisme, il voit naître celui-ci quand, dans une société complexe, les basses classes sont en lutte pour de meilleures conditions d'existence et que les intérêts jadis dominants sont rejetés et écartés par de jeunes rivaux. On dirait alors que « les classes dirigeantes sont transportées par un esprit de sacrifice volontaire, adultère par un élement considérable de peur ». Les promoteurs du mouvement humanitaire appartiennent invariablement à la classe ancienne qui est en train de perdre la suprématie sociale. Les humanitaires américains de 1825 étaient pour la plupart des fermiers et des commerçants que la grande industrie naissante réduisait à l'impuissance économique et que choquaient la bousculade des affaires et le dur traitement des ouvriers urbains. De même, pour la crise de 1840, qui se compliqua de philosophie. « Le transcendantalisme fut la création d'une classe d'humanitaires » appartenant à une vieille classe dirigeante en train de s'évanouir « dans la flamme de ce feu d'artifice intellectuel », et qui voulurent réagir contre « la stérilité de pensée due à la préoccupation des affaires et au poids mort de la théologie populaire ». A rapprocher des explications si souvent donnés par M. G. Sorel et les syndicalistes français, dont d'ailleurs M. F. Carlton s'éloigne par sa conclusion : car il ne songe pas à nier la valeur morale de l'humanitarisme et son utilité pour la lutte contre le chômage, la misère et le crime. La « trustification » de l'industrie jette au fossé une nouvelle lignée d'industriels et fournit ainsi la matière brute d'un humanitarisme nouveau. Ouvriers et humanitaires peuvent s'entendre sur un programme commun. Leurs premiers efforts furent noyés dans le sang de la guerre des esclaves; leurs nouveaux efforts le seront-ils dans celui que l'Impérialisme fera couler? Tel est le danger contre lequel M. Fr. Carlton leur conseille de s'unir.

M. David Saville Muzzey (*Medieval Morals*) essaye de décrire le milieu moral du Moyen Age tel qu'il apparait à travers ses principales institutions: politiques, économiques, intellectuelles.

Selon M. Michael Macmillan, Bacon serait le vrai père de la philosophie morale anglaise. Le premier, il posa les principes essentiels de l'utilitarisme; il manifesta la foi si décevante au progrès humain par le progrès des inventions matérielles, il vit que le grand objet de la pratique morale est l'étude et le contrôle des passions, pour lesquels il donna déjà d'inté-

ressantes indications. Il ne lui manqua que l'enthousiasme et une véritable grandeur d'âme.

M. W.-E. Lishman critique les « *Principles of Western Civilisation* » de M. Kidd. Il signale le rapport entre la théorie de cet auteur et la théorie de Huxley (passage du Cosmique (égoïsme) à l'Ethique et au Spirituel). Selon M. Benjamin Kidd le facteur qui jusqu'ici domina l'évolution : « l'ascendance du présent » (conservatisme égoïste de la société présente) fait place de plus en plus au principe de la « subordination du présent au futur ». Tout en semblant accorder que, dans ses grandes lignes, cette conjecture « reçoit un certain appui de l'expérience actuelle », M. W.-E. Lishman insiste sur deux critiques essentielles : 1° il est difficile d'imaginer une entière subordination du présent au futur comme mobile d'action d'une génération vivante; 2° les faits actuels (comme la guerre anglo-boer, ou le développement des trusts) montrent assez que « l'ascendance du présent », l'égoïsme politique ou économique, sont loin d'être des « choses du passé ».

Le Dr Junjiro Takakusu attribue la force et la grandeur actuelle du Japon à l'intensité du sentiment familial, qu'il oppose à l'individualisme occidental. De l'esprit de famille naissent la valeur militaire et le dévouement à l'Empereur. L'auteur va jusqu'à attribuer à la solidarité familiale ouvrière le petit nombre des grèves au Japon.

A signaler les comptes-rendus du « moralisme de Kant » de Fouillée, de la « Dr Martineau's Philosophy (Upton), de « The origin and development of the Moral Ideas » (Westermarck), des « Sociological Papers » pour 1905; enfin une importante analyse de « The Prophet of Nazareth » (Schmidt).

Janvier 1907. — M. A.-E. Davies essaie de définir *le bien et le mal* dans une morale considérée comme essentiellement sociale. Du point *institutionnel* (jugements moraux imprégnés dans les institutions sociales) le bien et le mal se définissent en fonction de la préservation et de la désintégration sociales, ou encore en fonction des limites extrêmes des variations qu'une société peut supporter sans périr. Du point de vue *instrumental*, ils qualifient les sentiments moraux servant à faire jouer chez l'individu le mécanisme de la moralité. L'approbation sociale demeure le critère du bien, mais l'individu qui ne l'obtient pas peut persister à la réclamer pour l'avenir et rester moral en dépit de la désapprobation générale actuelle, à condition qu'il puisse justifier son sentiment par un appel à un « ordre moral plus essentiel ».

Miss Helen Wodehouse pense que, pour la netteté des situations, l'*idéaliste et l'intuitioniste*, confondus jusqu'ici dans leur lutte contre l'hédonisme empirique, doivent apprendre à se distinguer franchement l'un de l'autre. L'intuitionisme affirme tantôt (Moore) que le *bien* est quelque chose d'indéfinissable qui seul constitue la moralité d'un acte et se distingue radicalement de toute espèce de désir ou de tendance qui s'y peut mêler; tantôt (Sidgwick) que le *devoir* est un commandement de la raison. Pour l'idéalisme le bien et le devoir désigne ce qui est *désirable*; ils se définissent en fonction, sinon de nos désirs conscients, au moins de nos besoins réels, conformes à notre nature profonde (Mackenzie).

M. Basil de Salencourt (*the Ethics of Passion*) s'attaque à cette thèse selon laquelle l'exaltation émotionnelle justifie seule l'union complète des corps et des âmes et, indice d'une mystérieuse affinité, ne doit être restreinte ni liée par aucune convention. Cette théorie, remarque-t-il, est en train de devenir une croyance vécue pour un nombre croissant d'esprits supérieurs. Elle n'est pourtant qu'une abstraction illégitime, par laquelle on refuse de considérer les conséquences sociales d'un acte pour proclamer la valeur absolue de son aspect subjectif, sentimental.

M. J. W. Garner (*Political Science and Ethics*) passe une revue rapide des écrivains politiques de l'Ancien et du Nouveau Monde et en conclut « une unanimité pratique de l'opinion » sur cette idée que les États sont soumis à la même morale que les individus.

M. James Oliphant pose en termes bien anglais le problème des droits des parents en matière d'éducation. On a trop parlé de droits et de principes, dit-il. Il s'agit seulement d'*arranger* les choses au mieux des intérêts de l'enfant et de la société. Depuis l'Education Act de 1870, un point paraît réglé : le droit pour la communauté d'insister afin que les enfants reçoivent une éducation et même de déterminer virtuellement le genre de cette éducation. La stabilité sociale est fondée sur la vie de famille. Mais, dans nos sociétés démocratiques, l'État, composé des chefs des familles, peut empiéter sur les devoirs de celles-ci. Il est présumé plus sage et plus désintéressé que les plus égoïstes des parents. Une certaine contrainte devient alors légitime, mais non vis-à-vis de certains parents dont les conceptions et les méthodes peuvent être

supérieures à celles qui se trouvent stéréotypées et universalisés par l'État. Il ne faut pas d'ailleurs priver les parents d'une responsabilité dont la suppression reculerait indéfiniment le perfectionnement de la famille. Il s'agit donc de trouver un compromis, « un arrangement efficace qui renforce la discipline mentale et morale de tous les enfants sans imposer la volonté de la majorité sur sa direction générale contre la conviction et les désirs des parents pris individuellement ». — Appliquant cette méthode à l'enseignement religieux, M. J. Olifant en subordonne l'organisation et l'influence sur le reste de l'enseignement à la *demande* des parents, variable avec les régions. La solution française de la neutralité laïque n'est pas même envisagée par l'auteur : « un enseignement purement séculier, dit-il, est une impossibilité ». Cela même est caractéristique.

Le problème éthique dans une communauté industrielle est posé par M. Kirkman Gray d'une façon bien originale. Étant donné que dans nos sociétés modernes les relations les plus nombreuses et les plus importantes ne s'exercent pas d'individu à individu, mais de groupe à groupe, entre des êtres qui s'ignorent, ce n'est pas en émouvant leurs cœurs sur des cas industriels (de misère profonde par exemple) qu'on pourra promouvoir les hommes à des actes démontrés utiles par la Science. Il s'agit d'animer à leurs yeux des rapports et des statistiques. Or l'art symbolique et mystique doit précisément sa valeur émotive à ce que les êtres y sont aussi peu individualisés que possible. La société moderne rend donc nécessaires une symbolique et une mystique nouvelles, chargées de dégager l'émotion humaine générale des schémas abstraits. On peut douter de la valeur de la méthode, dont l'auteur d'ailleurs laisse vraiment trop dans le vague les applications : mais n'y a-t-il pas là une source de documents nouveaux pour la psychologie de l'humanitarisme ?

M. Edw. Moffat Weyer (*a new search for the soul*) montre que c'est tout à fait sans preuves que les physiologistes ont admis qu'à chacun de nos sentiments correspondait exactement un état du cerveau. Le langage, la mémoire, les idées, voilà les produits du cerveau. Les sentiments, voilà au contraire le vrai courant intérieur, la trame de notre personnalité.

A signaler les comptes rendus de la biographie de Sidgwick; de l'« Aristotle's Theory of Conduct » de Marshall, de « the Finality of the Christian Religion » (G. Burman Foster), et enfin de l'étude sur le dédoublement de la personnalité de Morton Prince.

Avril 1907. — M. A. C. Pigou, essayant de définir *la morale des Evangiles*, fait ressortir cette « ironie » de la destinée du Christ que, ayant demandé surtout qu'on révérât son divin message, c'est sur sa personne au contraire que ses disciples ont reporté l'adoration. Il en résulte que dans les Évangiles la personne de Jésus tient plus de place que ses paroles. Il apparaît pourtant 1° qu'il ne recommandait pas la justice en vue du bonheur, mais pour elle-même; 2° qu'elle consistait dans un état d'âme (*to be*) plus encore que dans des actes (*to do*); 3° qu'elle consistait dans la complète dévotion à l'idéal aimé; 4° que l'amour, purifié de tout égoïsme, était pour le Christ le moyen et le but; mais non le but unique, car il y en avait un autre : le bonheur d'autrui.

M. Carl Heath, à l'appui d'un bill qui doit être bientôt déposé à la Chambre des Communes, insiste, à l'aide d'exemples récents, sur les raisons qui militent en faveur de l'abolition de la peine de mort, au moins pour les femmes, et montre la nécessité de peines graduées et variées pour les diverses catégorie d'homicide.

M. William M. Salter nous montre dans *la Révolution russe* la conséquence de cet étrange phénomène d'un gouvernement qui, au lieu de servir son peuple, fut une charge pour lui, tâcha d'en vivre, pressura et avilit la classe paysanne, fit obstacle à la naissance de l'industrie et du commerce, étouffa l'esprit d'initiative. Mais le mouvement, à l'origine, fut entièrement *intellectuel* (?). Pour fonder un gouvernement responsable, il lui faut une *force*. M. W. Salter la voit apparaître dans la haine contre la bureaucratie, la révolte militaire et paysanne, le développement de la classe ouvrière et de l'industrie.

M. W. R. Sorley (*Ethical aspects of Economics, II*) montre que le problème soulevé par lui dans son précédent article (le rapport de la valeur économique à la valeur en général) ne saurait être résolu par l'étude des faits. Il s'agit de déterminer un idéal. Ni la science historique de la morale, ni le sophisme conservateur (valeur absolue du présent ou du passé) ni le sophisme radical (toute transformation est un progrès) ne peuvent y suffire; car toutes ces méthodes s'inclinent devant le fait. La validité d'un jugement éthique se détermine par deux voies principales : 1° il doit être capable de systématiser l'expérience entière de la vie sans contradiction interne; 2° faute de pouvoir appliquer ce premier critère, nous devons

faire appel au jugement des hommes compétents (les gens de bien).

L'affranchissement politique et social des femmes, nous montre M. Melian Stawell, est la conséquence logique du véritable idéal démocratique, de celui qui fait de la démocratie non un moyen en vue d'avantages quelconques, mais une fin : le développement intégral de la personnalité humaine. Nous sommes en droit d'espérer que le charme féminin, l'élégance et l'affection n'y perdront rien, mais revêtiront des formes nouvelles. Il faut louer des romanciers comme G. Meredith de nous préciser l'image de la femme de l'avenir; car « nul n'aurait le cœur ou l'audace de tenter l'expérience sans une vision raisonnable du prix à gagner ».

M. Edward Sisson constate que *l'État absorbe de plus en plus les fonctions de l'Église*. Mais au lieu d'y voir une laïcisation de celles-ci, il conclut que l'État se spiritualise de plus en plus, devient une institution non seulement de force, mais d'amour; et il entrevoit dans l'état universel le Royaume de Dieu sur la terre.

Enfin deux fort intéressants articles de pédagogie vécue : La formation d'une véritable opinion publique, écoutée et digne de l'être, au moyen de groupements et de meetings variés, où l'autorité des aînés et des plus sages se fait entendre, l'organisation d'un véritable « *self government* » *d'étudiants à l'Université de Californie*, tel est l'objet d'une étude de M. Farnham P. Griffiths.

C'est la même solution au problème de l'éducation que signale et recommande, pour les *Collèges de Jeunes Filles*, Miss Amy E. Tanner. Rendant compte d'une enquête faite en vue de déterminer l'idéal moral de jeunes filles de quatorze à quinze ans, l'auteur en conclut la constatation de leurs tendances pratiques, la nécessité d'élever leur idéal moral, de fortifier les tendances altruistes généralement assez développées, de développer le sentiment de la *justice* qui manque assez souvent. Comme moyens, le *self-government*, la responsabilité organisée, le contrôle mutuel, l'institution de meetings, tribunaux d'élèves et corps élus. Miss A. Tanner signale les importants résultats déjà obtenus par cette méthode. Une institution curieuse et nouvelle est celle des *social clubs*, organisés pour la culture des sentiments altruistes au Collège.

A signaler les compte rendus de la traduction anglaise de la *Philosophie de la Religion* de M. Höffding et de *Some Dogmas of Religion* du Dr Mactaggart.

Rivista di Scienza. Première année (1907), n° 1 (Les articles sont publiés dans la langue des auteurs). — Les fondateurs de cette Revue, définissant le but qu'ils veulent poursuivre, caractérisent ce nouveau périodique comme devant être un organe de synthèse scientifique, c'est-à-dire comme un organe qui groupera les résultats généraux des sciences spéciales. Cet effort se justifie par la considération que la dépendance des sciences spéciales les unes vis-à-vis des autres est un fait, et que l'unification du savoir est un besoin intellectuel incontestable. S'adressant donc aux savants de nationalités diverses qui se sont distingués dans des branches particulières de la Science, les fondateurs de la *Rivista di Scienza* leur demandent de résumer leurs travaux, et de les exposer sans l'appareil technique que l'on rencontre dans les revues spéciales. Mais ce travail de synthèse devra se faire sans arrière-pensées subjectives politiques ou métaphysiques.

Dans le premier article de ce n°, M. E. Picard expose ses idées sur les principes de la mécanique classique. L'éminent mathématicien reprend la thèse exposée par lui dans la préface de la *Mécanique* de Mach, et au chapitre III de *la Science moderne et son état actuel*. Mais les idées exprimées par M. Picard sont si importantes, qu'on ne saurait trop attirer sur elles l'attention du public philosophique. La conception fondamentale de M. Picard n'est pas pour étonner les lecteurs de la *Revue de Métaphysique* qui ont suivi les travaux de M. Poincaré sur ces questions. Les principes de la mécanique ne constituent en aucune façon une sorte de bloc intangible, ils n'ont pas ce caractère absolu que les personnes étrangères aux méthodes scientifiques leur attribuent. L'histoire de la mécanique est à ce sujet éminemment instructive, elle nous apprend que la science est essentiellement mobile et n'est formée que d'approximations successives.

M. Picard fait un tableau bref et saisissant des principales transformations qu'a subies la mécanique. Galilée crée la dynamique dans un *champ constant* pour un point matériel. Avec Huyghens on passe aux *forces variables*. On considère Newton comme ayant constitué définitivement la dynamique : il sent le premier qu'il y a dans chaque point matériel une constance caractéristique du mouvement différente de son poids, la masse.

L'équation fondamentale de la dynamique $F = mg$ suggère à M. Picard des remarques importantes. Il semble que cette égalité définit simplement la force, et on peut se demander quelle est son

utilité. Elle n'est utile, en effet, que si l'on connaît la force autrement que par cette égalité, par exemple si la force peut être mesurée directement.

Le principe fondamental, d'où découlent es lois générales de la mécanique, est que les changements infiniment petits à partir d'une position dépendent seulement de l'état statique actuel. Cependant, on aperçoit des exceptions, du moins apparentes, à ce principe. On voit des mouvements disparaître par suite de résistances passives telles que la viscosité et le frottement. Mais on peut soutenir que ces exemples ne sont pas en opposition avec le principe fondamental de la dynamique, que ces forces de frottement, par exemple, ne sont qu'apparentes. L'introduction d'un plus grand nombre de variables, par exemple d'éléments relatifs aux déformations des corps en contact, pourrait montrer encore que le mouvement est réglé à chaque instant par l'état statique. M. Picard résume sa pensée de la manière suivante. Si la position d'un système depend de p paramètres, soit q le nombre des variables *visibles* que nous pouvons mesurer et sur lesquelles nous pouvons agir, les autres variables étant des variables *cachées*, échappant à nos mesures et à notre pouvoir ($q < p$). On comprend alors que tous les mouvements, possibles pour nous, puissent dans certains cas s'éteindre.

Certains physiciens, il est est vrai, protestent contre l'introduction de variables cachées; mais, dans l'état actuel de certaines branches de la science, notamment en électricité, cette introduction a été féconde. Il se pourrait que certaines variables *cachées* deviennent des variables *visibles*, grâce au perfectionnement des instruments de mesure. Le cas idéal serait celui ou toutes les variables seraient des variables visibles.

On peut se demander s'il n'y aurait pas moyen de généraliser la dynamique classique. C'est ce que Laplace avait déjà cherché à faire, lorsqu'il supposait que l'impulsion de la force, au lieu d'être proportionnelle à la vitesse, était une certaine fonction de la vitesse. Dans cette conception la masse varie avec la vitesse; on retrouve cette manière de penser dans les travaux des physiciens contemporains.

En terminant, M. Picard constate, qu'en supposant que l'avenir d'un système ne dépend à un moment donné que de son état actuel, on formule un principe de *non-hérédité*. Mais quand l'avenir d'un système dépend de ses états antérieurs, il y a *hérédité*. Pour étudier les cas où il y a hérédité, il faudra peut-être abandonner les équations différentielles, et envisager des équations *fonctionnelles*, où figureront des intégrales, prises depuis un temps très lointain jusqu'au temps actuel, intégrales qui seront la part de cette hérédité.

Telles sont, brièvement résumées, les principales idées développées dans le travail de M. Picard. Nous ferons seulement certaines réserves sur sa conception de l'évolution de la science. Peut-on dire que le développement de la science a un caractère purement accidentel (p. 7)? Si chaque moment du progrès scientifique est un accident, comment, d'après les simples probabilités, concevoir que tous ces accidents convergent dans le même sens, pour constituer une science, sinon parfaite, du moins cohérente? Il est inimaginable qu'une somme d'accidents dus au pur hasard puissent s'orienter tous dans la même direction, et il faut bien avec les rationalistes concevoir que la transformation des principes se fait en vertu d'une certaine loi logique. Remarquons, d'ailleurs, que M. Picard se distingue des savants qui ne voient dans la science qu'un ensemble de recettes empiriques sans unité et dont la valeur est provisoire. Le savant mathématicien croit, et en cela il se rattache à la grande tradition des Descartes et des Leibniz, à l'universalité de la méthode mathématique et à l'unité de la science; il écrivait il y a peu de temps dans *la Science moderne et son état actuel* : « On verra d'abord, dans un rapide historique, comment les sciences de la nature ont tendu de plus en plus à prendre la forme mathématique... » et il termine ainsi l'étude que nous venons d'analyser : « Après les premières approximations en viendront d'autres, d'ordre plus élevé, nous rapprochant du but idéal dont l'homme de science a le sentiment, et auquel il croit sans pouvoir, d'ailleurs, le définir avec précision ».

Le premier numéro de la *Rivista di Scienza* comprend encore une savante étude de M. W. Ostwald sur l'énergétique moderne, des articles de MM. G. Ciamician sur les problèmes de la Chimie organique, W. Cunningham sur l'impartialité en histoire, Jules Tannery sur des questions pédagogiques, etc.

THÈSES DE DOCTORAT

M. O. Hamelin, chargé de cours à la Sorbonne, a soutenu en Sorbonne, le 29 avril 1907, les deux thèses suivantes :

Thèse complémentaire : *Traduction et commentaire du livre II de la Physique d'Aristote.*

M. *Croiset*, président du jury, invite le candidat à exposer les principes et la méthode qui l'ont guidé dans ce travail.

M. *Hamelin*. Cette petite thèse est un fragment d'une édition de la Physique d'Aristote. Il n'y a pas d'éditions savantes de cet ouvrage. En France, on trouve des traductions latines trop littérales et souvent peu intelligibles, et une traduction française dont il vaut mieux ne pas parler. L'Allemagne possède l'édition de Prantl : mais le style en est très obscur, et l'édition reste assez difficile à utiliser.

Voici les principes qui m'ont guidé pour l'établissement du texte. Le profit à tirer des philologues modernes est assez faible : leurs corrections doivent être critiquées de très près, et, en règle générale, il faut être très conservateur. — Pour les commentateurs anciens, je les ai dépouillés de près : la préférence doit être donnée au texte d'Aristote transmis par eux, soit dans les lemmata (indication du commencement et de la fin d'un paragraphe), — soit dans les citations de ces commentateurs au cours du commentaire, — et aux leçons que l'on peut inférer de la paraphrase même qu'ils font du texte. Pour la Physique en particulier, nous possédons un fragment d'une lettre de Théophraste à Eudème, qui décide du texte d'un passage d'Aristote. Dans l'École issue d'Aristote, il y avait un texte officiel des œuvres du maître, et les commentateurs l'ont connu.

Pour la méthode de traduction, je me suis attaché à rendre le sens d'Aristote avec le plus d'exactitude et de précision possible : j'ai voulu une traduction qui pût servir de dictionnaire perpétuel pour lire Aristote. Aussi ne me suis-je pas interdit des paraphrases, quand elles étaient nécessaires pour rendre la pensée de l'auteur plus intelligible.

Pour le commentaire, j'en indique les trois sources : les études modernes, — les autres ouvrages d'Aristote, — les commentateurs grecs. J'ai laissé de côté les commentateurs du moyen âge et de la Renaissance, qui n'ont, je crois, apporté aucun éclaircissement nouveau, pour l'interprétation d'Aristote, mais ne se sont pas fait faute d'y introduire des erreurs. Les commentateurs anciens sont particulièrement précieux, parce qu'ils disposaient d'une tradition ininterrompue. C'étaient des professeurs à la fois érudits et intelligents. Thémistius donne une paraphrase claire et juste. Simplicius, interprète très subtil, philosophe lui-même, — peut-être un peu trop alexandrin dans son commentaire, — est merveilleusement intelligent. Philoppon est moins inintelligent qu'on veut bien le dire : sans doute sa prolixité est grande; mais il connaissait très bien ses prédécesseurs et par là il nous est très utile.

M. *Croiset*. Je suis d'accord avec vous sur les principes qui vous ont guidé dans votre travail. Je pense qu'il faut être conservateur, c'est-à-dire infiniment prudent. Nous avons vu sévir dans la philologie moderne une mode de corrections ingénieuses, terrible pour l'établissement des textes. J'ai lu votre travail avec une admiration profonde pour votre conscience et vos connaissances. J'ai trouvé là cette précision minutieuse et rigoureuse, fondée sur une connaissance égale et du grec et de la philosophie, qui met le lecteur en toute sécurité. Votre traduction me paraît parfois obscure : je crois mieux entendre la langue d'Aristote. Mais la faute n'en est pas à vous : elle tient à l'impossibilité même pour la pensée antique de se mouler complètement dans les formes de nos langues modernes. Votre traduction est plus complète que l'original : le livre d'Aristote n'était pas fait pour une publication. Ce sont des notes de cours, et il y a des mots isolés. Vous rétablissez les intermédiaires, et ce que vous ajoutez obscurcit parfois la clarté du texte même.

Vous rencontrez dans votre auteur la distinction de τύχη et de αὐτόματον et vous traduisez ces deux termes par les mots « fortune » et « hasard ». La distinction n'est pas rigoureuse entre les deux termes, et, en grec comme en français, on peut souvent employer l'un pour l'autre. Mais le mot « hasard » ne me satisfait pas. L'αὐτόματον, c'est proprement le spontané apparent dans les choses qui n'ont pas de volonté. Le mot de hasard n'éveille rien de semblable dans mon esprit. Ce sens de αὐτόματον est très ancien : le mot a déjà cette acception dans l'expression homérique : πύλαι αὐτόματια, et le sens primitif s'est continué jusqu'à Aristote. Sans doute, Aristote s'explique à lui-même par une étymologie erronée le sens d'αὐτόματον; mais, alors même qu'il ne s'en rend pas compte, la tradition agit sur lui inconsciemment, et il emploie le terme avec la nuance qui lui est propre dans la langue. Or cette nuance disparaît dans la traduction française, avec le mot « hasard ». Sans doute, vous n'y pouviez rien, puisqu'il n'y a pas d'équivalent français de αὐτόματον. Mais il n'en résulte pas moins, inévitablement, une certaine obscurité

dans la traduction, et c'est pour cela, — par la nature même des choses, — que la traduction, quelle que soit sa perfection, ne peut atteindre à la clarté de l'original.

Maintenant, je voudrais vous demander une explication. Vous rapprochez la théorie du hasard d'Aristote et celle de Cournot; mais vous ajoutez qu'Aristote repousse le paradoxe auquel se complaît Cournot. Quel est donc ce paradoxe?

M. *Hamelin*. Cournot prétend maintenir le déterminisme des causes, et prétend en même temps qu'il ne laisse pas d'y avoir place pour un hasard. Où placer alors l'indéterminisme?

M. *Croiset*. C'est qu'il n'y a pas d'indéterminisme chez Cournot.

M. *Hamelin*. Alors il n'y a pas de hasard non plus.

M. *Croiset*. Si, et voici en quel sens. S'il n'y a pas d'indéterminé en soi, il y a de l'indéterminé par rapport à nous, et c'est en cela que consiste le hasard.

M. *Hamelin*. Cette thèse serait soutenable, si Cournot n'admettait qu'un hasard relatif à l'homme; malheureusement, selon Cournot, le hasard existe pour Dieu même, et c'est là le paradoxe.

M. *Brochard* rappelle les qualités de M. Marion, à la mémoire duquel est dédiée la thèse de M. Hamelin, et la vieille amitié qui l'unit à ce dernier, puis en vient à la thèse même.

Votre traduction est un chef-d'œuvre de fidélité et d'exactitude; votre commentaire est un chef-d'œuvre de rigueur et de science. Pour la discussion actuelle, je vous proposerai le choix entre deux méthodes. Nous pourrions, en premier lieu, prendre dans votre commentaire un certain nombre de points importants, sur lesquels vous proposez des interprétations nouvelles, points capitaux dans la philosophie d'Aristote, et vous exposeriez votre pensée sur ces points. Il y a une autre méthode, assez séduisante : l'objet capital du second livre de la Physique est la théorie des causes. Or, dans votre thèse principale, il y a une discussion très savante de la thèse d'Aristote sur la causalité. Élargissant le cadre de votre thèse complémentaire, vous pourriez nous exposer et la conception analytique de la causalité, telle qu'Aristote l'a conçue, et votre critique de cette théorie, et votre propre conception de la causalité. Choisissez.

Hamelin. J'adopte cette seconde méthode.

Aristote a exposé sa théorie de la causalité en plusieurs endroits, notamment dans la Physique, livre II, 9, et dans la Métaphysique, livre Z. Il s'agit d'expliquer causalement les productions de l'art; mais la distinction de l'art et de la nature n'importe pas ici, puisque l'art est le prolongement de la nature. Soit à produire une maison. La maison est « un abri contre la chaleur, la pluie, etc. » Partant de la définition de la maison, on trouve qu'il faut des matériaux résistants : pierres, bois, tuiles, etc. Autre exemple : Un médecin veut rendre la santé à un malade. La santé est un certain équilibre des éléments chauds et des éléments froids. La maladie est la rupture de cet équilibre, au profit des uns ou des autres de ces éléments. Supposons que la maladie provienne d'un excès d'éléments froids : pour rétablir la santé, il va falloir restituer de la chaleur au malade, pratiquer des frictions sur le patient. Pour arriver à cette conclusion, nous avons fait jusqu'ici une déduction syllogistique. Maintenant il faut faire la friction et rétablir ainsi l'équilibre. C'est le processus causal. Aristote affirme qu'il n'est pas moins syllogistique que le premier.

Cette conception se heurte à des difficultés : elle est très peu plausible. D'abord, quand on admettrait que le processus de la production peut s'exprimer par un syllogisme, on n'aurait pas prouvé que le processus est analytique. Ensuite, Aristote n'a pas employé un langage rigoureux. « La friction est une partie de la chaleur, or elle est suivie de chaleur. » Vraiment ces expressions sont par trop lâches. La grande preuve, pour Aristote, revient à une affirmation. Le processus causal est nécessaire. Or Aristote n'a conçu la nécessité que sur le seul type de la nécessité analytique. Donc le processus causal est analytique. Mais ce n'est là peut-être qu'une affirmation gratuite.

La théorie d'Aristote va contre la marche du monde. Sans doute, elle présente ce très grand mérite d'être une théorie rationaliste, et je suis d'accord avec Aristote pour repousser les conceptions plus ou moins empiristes proposées après lui. Telle la causalité définie par la succession constante, qui n'a rien à voir avec la causalité. Telle encore la conception qui reduit la causalité à ce fait, que des phénomènes sont fonction d'autres phénomènes. Mais qu'est-ce qui fait qu'un phénomène est fonction d'un autre? Voilà la question. Telle encore la définition de la cause chez Stuart Mill, comme antécédent constant et inconditionné.

Je propose de remplacer la théorie d'Aristote par un dynamisme mécanique. On a souvent entrepris de ramener la relation causale à la substance, ou à

l'acte de contraires qualitatifs, ou à l'enchaînement pur et simple de mouvements. Le premier cas, c'est celui de la composition chimique : elle ne nous donne pas la causalité. Pour le second cas, je crois que les contraires agissent; mais il y a une méprise : en tant qu'ils agissent les uns sur les autres, il y a plus en eux que le caractère de contraires qualitatifs. Pour l'enchaînement des mouvements, il y a un intermédiaire, il y a quelque chose qui est au milieu : c'est une force. Donc nécessité d'une conception dynamiste. Par mécanique, j'entends que la causalité est une détermination qui procède du dehors; qu'elle n'a rien de commun avec une activité téléologique; que, dans la mesure où l'idéalisme le permet, elle est un enchaînement réel et non pas idéal; enfin qu'elle est progressive et non pas analytique. Il faut accepter la causalité pour elle-même et en elle-même. La notion de causalité sera expliquée, dès qu'on l'aura ramenée à son rang. Mais il ne faut pas la réduire. La causalité est pour moi quelque chose de progressif, elle fait marcher le monde en avant. C'est le point principal sur lequel je me sépare d'Aristote.

M. *Brochard*. Peut-être ne faut-il pas considérer seulement les causes médiates chez Aristote, mais aussi une cause immédiate. Mais c'est surtout sur votre théorie que je voudrais des explications. Vous dites 1° que la cause est antérieure à l'effet; 2° que la cause n'existe que dans son rapport à l'effet. Par suite, ils sont contemporains. Ou, s'il faut admettre une antériorité, alors la cause existe indépendamment de l'effet.

M. *Hamelin*. Il n'estpas nécessaire que les deux corrélatifs soient contemporains. Il y a de la succession, et, par suite, de l'antérieur et du postérieur. L'antérieur est antérieur dans l'esprit.

M. *Brochard*. Cette corrélation de l'antérieur et du postérieur, est-il possible de la concevoir sans quelque finalité? Vous dites que la cause entraîne l'effet. La cause domine l'effet, soit; mais vous dites aussi que la cause a besoin de l'effet. N'y a-t-il pas là une certaine finalité?

M. *Hamelin*. Mais alors tout ressemble à de la finalité dans ma manière de concevoir le supérieur et l'inférieur.

M. *Delbos* se borne à féliciter chaudement son collègue.

M. *Lévy-Brühl*, après de semblables félicitations, lui demande en quel sens la proposition « la sphère est la plus parfaite des figures », est pour Aristote un principe physique.

M. *Hamelin*. Ce principe est physique, parce que physique est équivalent d'ontologique. Il est physique, en tant qu'il n'est pas mathématique, c'est-à-dire abstrait, physique, parce qu'on part de la substance.

Thèse principale : *Essai sur les éléments principaux de la représentation*.

M. *Boutroux* invite le candidat à s'expliquer sur l'esprit qui le guide dans son travail.

M. *Hamelin*. J'ai commencé par lire Kant; puis sur les conseils de Marion, j'ai lu Renouvier. Le problème de la philosophie fut pour moi et resta ce qu'il était pour eux : le problème de la synthèse. J'étais d'accord avec eux contre l'analytisme, tel que Taine le représente; par exemple je croyais impossible de reconstituer la représentation par une procédure analytique, à moins d'aboutir à l'éléatisme, et d'expliquer le réel par une abstraction vide. Seulement les solutions de Kant et de Renouvier ne me satisfaisaient pas, — et elles me satisfaisaient de moins en moins, à mesure que j'étudiais d'autres philosophies et qu'en particulier je m'appliquais à l'étude d'Aristote. Une synthèse purement empirique était insuffisante. Ce qui se pose, c'est le problème d'une synthèse *a priori*, qui soulève des difficultés nouvelles. Recourir aux exigences du sujet, c'était recourir à un fait; d'autre part, je ne voyais pas bien comment faire autrement. Pour M. Renouvier, certains phénomènes sont fonction d'autres phénomènes : on constate ces fonctions. Mais comment expliquer l'accord entre les formes mentales et l'expérience?

Le recours à un pur fait me satisfaisait donc de moins en moins. Il m'aurait fallu une liaison qui fût et restât une liaison d'idées, et qui cependant fût synthétique. J'avais entendu dire que les post-Kantiens, Fichte et Hegel avaient poursuivi la solution d'un problème analogue et avaient enchaîné les notions les unes aux autres par un rapport autre qu'analytique. Après une lecture trop rapide de Fichte et de Hegel, je reconnus qu'ils avaient bien cherché dans ce sens; mais Hegel installait la contradiction au cœur même des choses, et il me semblait qu'on aboutissait par cette voie au nihilisme. Je regrettais de sacrifier même les phénomènes, et je doutais que l'esprit de Hegel fût plus réel que le dieu de la théologie négative. Il me fallait trouver un autre moteur : je trouvai chez Kant et chez Renouvier des indications précieuses. Kant avait découvert que les catégories se

posaient en trois moments, et Renouvier (*Logique*, III, début) explique très bien que l'opposition de la thèse et de l'antithèse est une opposition non de contradiction, mais de corrélation. J'ai cru avec cette idée avoir mon principe moteur : il fallait remplacer la contradiction hégélienne par la corrélation. Ce principe, ne pouvait-on l'employer à enchaîner les différentes catégories entre elles ? J'étais en possession du principe de l'Essai que j'allais tenter.

M. *Boutroux* rend hommage à cette thèse qui est l'œuvre de toute une vie de méditation et mériterait elle-même d'être longuement méditée ; il s'excuse d'être obligé, par ses fonctions, de prendre l'attitude d'un critique.

Votre livre est d'une lecture un peu aride ; mais votre style a sa beauté ; — (et à titre d'exemple, M. Boutroux lit une belle page philosophique de l'ouvrage) — je compte vous présenter quelques observations au sujet de votre interprétation des doctrines qui vous ont précédé. Vous n'avez pas parlé des anciens, et c'est déjà dans Héraclite que nous trouvons la première idée de votre méthode synthétique. Je ne parle pas de Platon, où Hegel avait puisé ses principes. Vous n'avez pas été tout à fait juste envers Descartes qu'Hegel, lui, a reconnu pour un de ses prédécesseurs. Hegel a insisté sur le caractère synthétique du « Cogito, ergo sum ». Vous présentez la liaison comme analytique.

M. *Hamelin*. J'ai été dominé par un souvenir des *Regulæ*, où il est dit : qu'une liaison nécessaire a lieu, quand une idée est contenue dans une autre idée. Je dois avouer d'ailleurs que le terme « contenu » est un mot vague.

M. *Boutroux* Les *Regulæ* sont elles-mêmes une logique de la *conjunctio*. Je pense personnellement que Descartes emploie la méthode synthétique, qu'il a mis au premier plan la méthode d'invention, pour laquelle il faut non seulement le syllogisme et l'analyse, mais encore l'intuition.

M. *Hamelin*. L'intuition ? En quel sens ?

M. *Boutroux*. L'intuition qui est une action de l'esprit, mais que Descartes n'avait pas suffisamment éclaircie.

Je ne m'arrêterai pas à Leibniz qui pratique une méthode de thèse, d'antithèse et de synthèse. — Pour Kant, la forme est une unification, un mode d'unification. Les catégories sont des actions de l'esprit. Pour la méthode par thèse, antithèse et synthèse. Kant l'a parfaitement indiquée, à propos de la Logique transcendantale, dans une note fameuse de la Critique du jugement. — Pour Fichte, l'unité est en avant : l'unité est une *Aufgabe*. Elle n'est en arrière qu'en un autre sens. — Pour Hegel la détermination n'est pas négative en votre sens ; elle n'appauvrit pas l'être. La pensée, Hegel l'appelle *die Bestimmtheit des Menschen*. Est-ce dire que la pensée soit un appauvrissement ? Hegel va dans le sens de la détermination, non de l'indéterminé.

M. *Hamelin*. C'est ce qu'il a voulu faire.

M. *Boutroux*. C'est ce qu'il a fait. La preuve en est dans le sens de l'influence exercée par la philosophie hégélienne. Le fait d'un historien allemand récent qui s'appuie sur Hegel pour déifier l'État comme étant ce qui est le plus déterminé, l'Humanité étant quelque chose d'indéterminé, est significatif. L'Hégélianisme va au concret.

Je passe à la méthode considérée en elle-même.

Votre méthode n'est pas celle de Hegel. Chez Hegel, l'être se détermine de plus en plus pour lever les contradictions qui se manifestent dans sa vie. L'être vit. Tout développement de l'être manifeste fait sortir de son sein les contradictions. Le principe de contradiction est souverain chez Hegel : c'est en vertu de ce principe que les contradictions qui se manifestent dans l'Être ne peuvent pas subsister. Elles sont condamnées à disparaître. Chez vous, le principe de contradiction ne joue aucun rôle : c'est la corrélation qui remplace la contradiction. En substituant ainsi à l'opposition de contradiction l'opposition de contrariété et la corrélation, vous différenciez nettement votre méthode de la méthode hégélienne. La méthode de Hegel est objective : il s'agit du développement de l'Être, de la vie de l'Être. Votre méthode, se fondant sur la corrélation, est une méthode subjective.

Mais cette substitution de la corrélation à la contradiction soulève de graves difficultés. Comment déterminer la corrélation ? Sur quel principe s'appuyer pour déterminer que deux concepts sont corrélatifs l'un de l'autre ? Et puis, qu'est ce que la conciliation ? Chez Hegel, on le conçoit. C'est par l'esprit que la conciliation s'opère. L'esprit supprime, il conserve, il élève. Voilà les trois moments de la conciliation. Mais, chez vous, on ne voit pas bien ce qu'est la conciliation. Peut-être n'avez-vous pas mis assez de soin à déterminer votre méthode de conciliation.

M. *Hamelin*. C'est que je l'ai trouvée définie assez nettement par Kant et Renouvier. Ces idées ne m'ont pas paru obscures.

M. *Boutroux*. Je me suis demandé si

vous alliez de la condition au conditionné, ou du conditionné à la condition? Tantôt il me semble que c'est l'un, tantôt que c'est l'autre.

M. *Hamelin*. Ma marche ordinaire est du simple au complexe.

M. *Boutroux*. Est-ce du conditionné à la condition?

M. *Hamelin*. Ces mots ne conviennent pas. Je vais du simple au complexe, de l'abstrait au concret.

M. *Boutroux*. Votre méthode n'est ni hégélienne ni synthétique. Elle correspond plutôt à ce qu'est pour Leibniz le développement de l'esprit : vous analysez l'idée confuse du réel, comme un leibnizien ses petites perceptions. Votre méthode est ainsi, en fin de compte, analytique. Votre point de départ, c'est l'idée confuse du résultat à atteindre. La synthèse, chez vous, n'est qu'une analyse retournée.

M. *Hamelin*. J'ai toujours déclaré qu'il était possible, la synthèse une fois accomplie, de déduire analytiquement. Ma méthode n'en est pas moins synthétique. L'idée de corrélation est claire : elle a été mise en lumière par Kant et Renouvier. Elle s'explique dans ma thèse par l'application, par le détail. Par exemple, elle apparaît nettement dans la triade : unité, pluralité, totalité. Unité et pluralité ne sont pas contradictoires, ne s'excluent pas, et l'on ne peut pas non plus concevoir l'un des termes sans l'autre. La totalité les implique tous deux. Est-ce l'idée de l'ensemble, ici, qui guide? Peut-être, mais je ne le crois pas. Je suppose l'idée de l'ensemble, dites-vous : est-ce moi ou le terme dont je pars? Je remarque que je ne peux poser l'unité sans pluralité, ni les poser l'une et l'autre sans les poser dans la totalité. Mais les éléments existent, sont pensables, et il y a progrès véritable quand on passe des éléments à la totalité, quand on passe de la considération des corrélatifs à la conciliation.

M. *Boutroux*. N'êtes-vous pas guidé par l'idée du résultat?

M. *Hamelin*. J'ai voulu avoir une marche progressive, et fondamentalement progressive, et non pas seulement progressive en apparence.

M. *Boutroux*. Je ne comprends pas comment le nombre devient corrélatif de la relation. L'opposé de la relation me paraîtrait plutôt la séparation.

M. *Hamelin*. La relation implique deux termes distincts et qui ne peuvent être l'un sans l'autre.

M. *Boutroux*. Je vois mal également le passage du mouvement à la qualité. Le mouvement sera-t-il le composé? Le simple sera-t-il la qualité? Je ne vois pas que simple veuille dire qualité. L'identification est-elle possible?

M. *Hamelin*. Je croyais voir ici une idée claire et ancienne.

M. *Boutroux*. Votre dynamisme mécanique, sur la question de la causalité, est profond, mais paradoxal. Tout d'un coup, dans votre thèse, surgit la conscience. Comment, par synthèse de choses inconscientes, pouvez-vous produire la conscience?

M. *Hamelin*. Il ne s'agit pas pour moi de créer une chose en la faisant sortir de ce qui n'est pas elle. Il s'agit uniquement d'amener chaque concept à sa place en démontrant pourquoi c'est à telle place qu'est amené tel concept. Expliquer, c'est donc amener à sa place, et « intelligible » n'a pas d'autre sens pour moi.

M. *Boutroux*. Pour moi, c'est renoncer à comprendre. Votre concept surgit à un moment donné, comme le *deus ex machina*.

M. *Hamelin*. Mais alors toute notion qui ne se réduit pas à une autre est un *deus ex machina*.

M. *Boutroux*. Pour moi, la véritable intelligence des choses consiste dans le fait d'unir l'entendement et l'expérience. Vous avez le tort, à mon avis, de ne faire appel qu'à l'entendement. Pour moi, la fonction de l'entendement est de dissoudre les touts indistincts et de former des abstractions. L'entendement crée les concepts et pose les termes avant les rapports. Pour prendre un exemple, le type de l'intelligibilité, ce sera la loi de l'attraction newtonienne : deux masses s'attirant selon une relation définie.

M. *Hamelin*. Ce qui est pour vous le type de l'intelligibilité, c'est pour moi le type de l'inintelligible même. La juxtaposition empirique des concepts est inintelligible. Nous sommes placés à des points de vue diamétralement opposés.

M. *Séailles*. Je me réjouis de votre thèse, parce que j'y ai appris quelque chose, quelque chose d'impersonnel et d'universel. Mais je n'ai pas tout également compris, pressé par le temps dans la lecture d'une œuvre si importante, et j'aurais besoin encore de quelques explications.

M. Séailles ne comprend pas pourquoi la fluidité du temps s'impose à lui; — il se demande si tant qu'on s'en tient à l'entendement, le principe de finalité s'impose nécessairement, si, lorsqu'on arrive à la conscience, il ne s'introduit pas une sorte de dualisme dans l'œuvre de M. Hamelin.

M. *Egger* demande des explications et présente des objections au candidat sur des points de doctrine, sur lesquels, lui-

même, philosophe dogmatique, a le plus profondément réfléchi et qui lui sont par suite particulièrement chers : 1° sur les rapports de la qualité et de la quantité; 2° sur le temps et la succession; 3° sur le caractère original de la troisième dimension de l'espace, et cette conséquence au premier abord paradoxal : que l'espace est au fond aussi irréversible que le temps.

Sur ce dernier point, M. *Hamelin* répond que par la réversibilité des relations spatiales, opposées aux relations temporelles, il entend simplement ce fait, que, par une conversion de notre personne, ce qui était notre droite, il y a un instant, devient notre gauche, et inversement, tandis que nulle conversion de notre personne ni de notre esprit ne peut faire que le passé devienne pour nous le futur, ni le futur, le passé.

M. *Hamelin* est déclaré docteur avec la mention très honorable.

M. A. Rey, professeur agrégé de philosophie, a soutenu en Sorbonne les deux thèses suivantes le 7 juin 1907.

Thèse complémentaire : *L'énergétisme et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance.*

M. *Boutroux*, après avoir félicité M. Rey et pour le choix de ses thèses et pour les études scientifiques par lesquelles il s'y est préparé, le prie d'exposer brièvement le sujet de sa petite thèse.

M. *Rey*. Depuis 1850 environ, il s'est établi dans la physique deux manières de traiter les problèmes physiques, non au point de vue expérimental, mais au point de vue théorique. J'ai donné à ces deux tendances le nom d'école énergétique et d'école mécaniste. On peut dire que depuis la Renaissance il n'y avait qu'un courant mécaniste : sans doute, si l'on étudiait le courant mécaniste dans le détail des théories, il faudrait y distinguer des courants secondaires : atomistes ou partisans de la continuité, partisans du plein ou partisans du vide, etc.; cependant toutes ces théories présentent des caractères communs qui permettent de les nommer également mécanistes. Or, depuis 1850, des physiciens prétendent se séparer du mécanisme, pour aborder tout autrement les problèmes de la physique théorique. A ce moment, des découvertes nouvelles précisent la notion déjà vieille d'énergie, et certains croient y trouver une base suffisante pour la physique, indépendamment de la mécanique. Les énergétistes veulent donc faire une scission avec la théorie traditionnelle, pour partir de cette base nouvelle. Je me suis demandé, pour ma part, non pas s'il était possible de résoudre le débat entre mécanistes et énergétistes : c'est l'affaire des physiciens; mais si l'on ne pouvait présenter des vues ou des hypothèses qui fussent de nature à faire pencher la balance en faveur de l'une ou l'autre des théories. L'une des théories paraît-elle, au point de vue de la connaissance, préférable à l'autre? Ceci était un débat d'ordre philosophique, et non scientifique. Faire voir laquelle des deux théories est la plus commode, voilà le but de ma thèse.

Comment l'atteindre? Voici la méthode. A quoi correspond le besoin d'une systématisation? A des besoins scientifiques sans doute, mais aussi à des nécessités psychologiques, parce que la physique est une exposition. C'est un fait que les physiciens cherchent le meilleur moyen de communiquer les résultats de leurs travaux (cf. Mach). D'où le problème de la communicabilité des résultats. Quelle théorie se prête le mieux à présenter les résultats expérimentaux de la physique, s'adapte le mieux aux conditions ordinaires de notre connaissance? Mais ces conditions de notre connaissance, il était assez difficile de les déterminer. J'ai écarté le point de vue métaphysique de la théorie de la connaissance, pour considérer les conditions psychologiques et logiques de la connaissance. Et je me suis servi de l'histoire des sciences pour chercher s'il n'y avait pas déjà eu des conceptions analogues aux conceptions énergétistes et voir quel sort avaient eu ces tentatives.

Voici les résultats que j'ai cru apercevoir. 1° L'énergétisme renferme un élément scolastique, et, à ce point de vue, l'histoire des sciences me semble déjà avoir condamné une semblable théorie. 2° L'énergétisme, au point de vue de la philosophie pratique de la connaissance, me semble être moins satisfaisant que le mécanisme et en régression sur lui.

M. *Boutroux*. Votre thèse comprend deux parties. D'une part, vous cherchez quelles sont les conditions de l'intelligibilité. D'autre part, vous vous demandez quelle thèse — du mécanisme ou de l'énergétisme — répond le mieux à ces conditions. Je m'attache au premier point, au problème de l'intelligibilité.

Je distingue dans cette partie trois points principaux : 1° la réduction de l'inconnu au connu, c'est-à-dire à l'antérieurement acquis. L'ordre historique détermine l'intelligibilité en tant que le premier connu est le point de départ. 2° Le premier connu est le concret particulier, le fait. 3° La manière dont se fait la réduction de l'inconnu au connu est une

assimilation. L'abstraction est stérile. Nous retrouvons seulement le fait privilégié dans des faits en apparence très différents. Je vais vous présenter quelques observations sur chacun de ces points. 1° Le plus connu serait le plus anciennement acquis. Or vous vous ralliez à une explication mécaniste des phénomènes. Mais le mécanisme date du XVIe siècle seulement; auparavant la physique a été essentiellement qualitative. Le mouvement est le résultat d'une longue élaboration intellectuelle du donné ancien. En posant le mouvement comme élément d'explication, vous partez d'une notion en partie fabriquée par l'intelligence. 2° L'acquis le plus ancien serait le concret particulier. Vous ne restez pas toujours fidèle à votre principe. Quand vous parlez de la loi du rythme (page 30), vous en venez à des assertions difficilement conciliables avec ce point de départ. L'empirisme est une doctrine métaphysique très artificielle; on a eu l'idée de la table rase : à un esprit, sont données des choses singulières, des individus. Les faits sont conçus comme de telles individualités. La connaissance est la mise en communication de l'esprit et de ces individualités. La connaissance, dans une telle doctrine, porte bien sur le particulier. Mais vous dépassez cette conception métaphysique ou plutôt métaphorique, et je vous en félicite. Jamais des individus ne nous sont donnés du dehors. La distinction de l'objet et du sujet se fait postérieurement. Je crois que la connaissance participe du particulier et du général. 3° Vous faites la guerre à l'abstraction, mais vous avouez en plusieurs passages ne pas pouvoir vous en passer. Et, en effet, toute généralisation nécessite une simplification, une abstraction.

Vous avez posé l'esprit, et vous l'étudiez psychologiquement, abstraction faite de l'objet. Mais l'esprit n'est pas un absolu. La connaissance ne peut s'expliquer seulement par le sujet; les conditions de cette connaissance sont aussi bien déterminées par l'influence de l'objet sur le sujet que du sujet sur l'objet. Il y a action des choses sur nous, et pour déterminer les conditions de la connaissance il faut considérer l'objet aussi bien que le sujet. Votre point de départ me paraît donc inexact.

M. *Rey*. Vous m'objectez, en premier lieu, qu'il y a des faits connus antérieurement au mouvement. Il faut s'entendre sur le sens du mot « connaissance ». On peut en effet prendre le mot en deux acceptions bien différentes : Entendre par là la connaissance vulgaire, spontanée; ou restreindre le sens du mot à la connaissance scientifique précise et déterminée. La physique, avant la Renaissance, n'est pas pour moi une connaissance scientifique. Assurément, si par connaissance on entendait même les premiers balbutiements de la science, il faudrait admettre que la connaissance a pour point de départ d'autres concepts que le concept de mouvement : par exemple, la physique des Ioniens. Mais je considère la connaissance seulement au second sens, et, pour moi, il n'y a pas de physique avant les XVIe et XVIIe siècles. Quand je cherche les conditions de la connaissance, c'est donc seulement de la connaissance qui satisfait l'esprit. — Pour votre seconde critique, j'accorde qu'on tend à universaliser le fait particulier.

M. *Boutroux*. Ce que je vous objecte, c'est que le premier fait n'est pas donné.

M. *Rey*. Le fait particulier est déjà construit, c'est le produit d'une élaboration de l'esprit et de l'objet. Je crois en effet que tout fait est le résultat d'une élaboration. Et par là je suis amené à m'expliquer sur l'abstraction. Il y a deux façons de concevoir l'abstraction; ou bien en fonction de la généralisation, comme supprimant des détails et ne laissant que des traces vagues, ou bien comme résultat d'une analyse du donné. J'admets parfaitement ce second sens. J'élimine le premier. Il n'y a pas pour moi d'abstraction précise dans le pur qualitatif.

M. *Boutroux*. Mais le point de vue de la qualité n'est pas seulement le bergsonisme.

M. *Rey*. J'admets l'abstraction, dès qu'elle est le résultat d'une analyse exacte, et je m'attache à montrer, en ce sens, que le mécanisme recompose, reconstruit avec des éléments abstraits.

M. *Boutroux*. J'en viens à la seconde partie de votre thèse; pour vous, le mécanisme est essentiellement expérimental, inductif, progressif; l'énergétisme, au contraire, essentiellement formel, déductif. Mais, pour pouvoir faire cette opposition, ne considérez-vous pas arbitrairement certaines formes seulement du mécanisme et de l'énergétisme? Le mécanisme n'est pas essentiellement expérimental, bien au contraire : voyez Descartes. L'énergétisme n'est pas forcément ce que vous dites : voyez le livre de M. Lucien Poincaré sur l'électricité. Je crains que vous n'ayez appelé mécanisme et énergétisme la doctrine de tel mécaniste ou de tel énergétiste, et que ce que vous appelez dogmatisme et esprit critique n'appartienne bien plutôt aux esprits des

savants qu'aux doctrines auxquelles ils se rattachent. Le mécanisme peut être dogmatique; il suffit de se demander quelle portée on donne au principe du mouvement. Par contre, l'arithmétique à laquelle l'énergétiste voudrait se rapporter comporte ce progrès que vous réservez au mécanisme ; voyez la généralisation du nombre.

Quel est le système le plus conforme à la connaissance? Toute connaissance suppose une représentation. Je suis de cet avis. Mais pas plus l'énergétisme que le mécanisme ne se passe de représentation. Les mathématiques ont besoin d'intuitions. Les sciences les plus abstraites supposent l'intuition. L'énergétisme ne saurait être purement formel. D'autre part, le mécanisme ne saurait être purement intuitif, mais comporte du formalisme, des concepts. Si un système est formaliste ou intuitif, c'est une question de degré, non de nature, d'être formaliste ou intuitif. Maintenant, quelle quantité d'intuition et de formalisme faut-il mettre dans la science, c'est au savant à répondre. Nous, nous pouvons seulement constater que des deux côtés les lois de l'esprit sont respectées. Vos critiques me paraissent donc porter plutôt contre certaines formes d'énergétisme que contre l'énergétisme en général.

M. *Rey*. J'ai été gêné par la terminologie des savants. Une certaine façon de concevoir l'énergie rentre dans les théories figuratives (Helmholtz par exemple); pour beaucoup d'énergétistes, l'énergétique est un chapitre de la physique. Mais tout un groupe de savants, dont Mach, Duhem, etc., entendent l'énergétisme dans un tout autre sens. Par exemple Mach, dans toute science, distingue : 1° une période expérimentale ; 2° une période déductive; 3° une période formelle. Pour lui, toute l'ambition de la science est d'arriver à la troisième période. Or je ne crois pas que ce doive être l'ambition de la science. C'est une question de plus ou de moins, dites-vous. Je vous l'accorde. Mais faut-il aller dans le sens du plus ou du moins? Faut-il aller, avec M. Duhem, dans le sens d'une systématisation absolument logique, qui élimine toute intuition? Il faut juger les théories par ce qu'elles donnent. Or je crois que pour qu'elles soient fécondes, il faut faire une large part à l'intuition. C'est ce que j'ai voulu montrer, en critiquant la forme absolue de l'énergétisme.

M. *Boutroux*. Au point de vue philosophique, j'ai été intéressé par ce que vous dites de la synthèse déductive, fusion du principe d'identité et de l'intuition sensible. Mais je vous demande : 1° si le mot sensible est nécessaire. Je crois que toute intuition est à la fois sensible et transcendentale. Il n'y a pas de donné pur et simple; 2° faut-il dire, pour s'exprimer exactement : identité ou identification? L'identique n'est pas donné. L'identité est établie. Réduire, c'est établir une identité, en considérant les choses d'un certain biais. C'est un travail de l'esprit. Il n'y a pas plus de choses données comme identiques que d'intuition sensible.

M. *Rey*. J'ai mis intuition sensible, parce qu' « intuition » seule dit trop actuellement, et que si on dit transcendental, on pose une opposition au sensible bien plutôt qu'une union du transcendental et du sensible. Sur le fond, je suis d'accord avec vous.

M. *Boutroux*. Un mot sur la portée de vos conclusions. Prédire le triomphe du mécanisme, c'est peut-être aller bien loin. Vous identifiez quantité et mécanisme. Mais les énergétistes distinguent entre quantité et mécanisme, le mouvement n'étant qu'une des choses quantifiables. Vous n'avez pas le droit d'imposer à la science ses symboles, pas plus le symbole « mouvement » que tout autre. Mais je crois juste cette conclusion : que, dans la science qui se fait, l'homme doit considérer ses facultés et envisager les choses à son point de vue. L'homme a besoin de symboles.

M. *Rauh*. Votre doctrine serait celle d'un empiriste intellectualiste. Pour les objections, je me rencontrerai avec M. Boutroux. Il est resté dans votre pensée quelque chose des traditions de pensée qui ont subsisté jusqu'à nos jours. Vous entendez trop la philosophie d'une façon traditionnelle. Vous essayez d'indiquer les voies dans lesquelles veut entrer la science, les conditions permanentes qui s'imposent à la pensée humaine. Pour moi, je crois que la philosophie a une tâche négative : ouvrir la voie à la science, lever tous les obstacles qui lui viendraient d'une théorie de la connaissance. Je dirais au savant : « Il n'y a pas de conditions fondamentales de la connaissance qui s'imposent à vous, ou elles sont par trop lointaines; il n'y a pas de direction nettement définie dans laquelle vous deviez entrer. Allez de l'avant! » Il me semble, en effet, qu'on peut retourner vos thèses à ce point de vue. Une de vos idées fondamentales est celle de la continuité de la science ou de la découverte scientifique. Il me semble aisé de montrer aussi bien que le progrès de la science s'est fait par révolutions successives, par exemple en passant de la mécanique scolastique à la mécanique

moderne (cf. Painlevé : *Bulletin de la Société de Philosophie*). On pourrait faire un exposé des révolutions de la mécanique. Je crois qu'il y a en effet de très grandes discontinuités dans l'histoire de la mécanique.

M. *Rey*. Il y a deux choses à considérer dans l'évolution d'une science : 1° les théories particulières; 2° l'esprit scientifique. On pourrait trouver des théories mécaniques au moyen âge, en s'appuyant sur des théories singulières (cf. Duhem : Origines de la Statique). Mais, dans ma thèse, j'étudie l'esprit scientifique. Dans l'énergétique, on cherche à changer l'esprit de la science; les révolutions dont vous parlez changeaient des théories. Sans doute, il y a des hypothèses qui se remplacent les unes les autres, et personne ne le nie; mais, en se remplaçant, elles conservent ce qu'il y avait de fondé dans les théories précédentes.

M. *Rauh*. Je crois qu'on pourrait montrer qu'il y a continuité entre l'énergétisme et le mécanisme. D'une part, le mécanisme s'est singulièrement compliqué (conception électrique par exemple). D'autre part, l'énergétisme est-il incapable de s'appuyer sur l'imagination ? Ne prétend-il pas s'appuyer sur l'expérience immédiate?

M. *Rey*. Oui, l'énergétisme est en continuité avec le mécanisme, en un sens : car nous sommes toujours en présence de la même physique. Mais c'est l'esprit de la science qui n'est plus le même. Il y a encore de l'intuition dans l'énergétisme, mais l'idéal est de l'éliminer. Avec le mécanisme, quelle que soit la complexité, il y a toujours perception possible. L'hypothèse peut fatiguer notre imagination, mais il suffit que cette hypothèse soit perceptible, permettant qu'on constate expérimentalement les conséquences de l'hypothèse. Pour les énergétistes, il n'y a pas besoin de mettre quelque chose derrière les termes complémentaires, correspondant aux hypothèses des mécanistes. Le mécanisme s'éloigne aussi en un sens de la description actuelle des faits; mais c'est pour se rapprocher de ce que sera notre connaissance future, connaissance représentable. L'énergétisme s'en éloigne, mais sans espoir et sans désir de revenir jamais à des représentations de ces faits.

M. *Hamelin* déclare au candidat être de son avis, « peut-être un peu plus que lui-même », sur l'énergétisme, et le chapitre sur la stérilité de l'énergétisme lui a paru tout à fait concluant.

Thèse principale : *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains.*

M. *Rey*. De bonne heure, encore étudiant, j'ai eu l'idée de ce travail. Il avait alors un intérêt actuel. Depuis la Renaissance, la science, c'était ce qui donnait un savoir sûr et précis. Or, dans le dernier tiers du XIXe siècle, la science fut considérée comme donnant des résultats moins précis, puis ne fut plus considérée que comme un instrument utile et commode, sans valeur propre pour la connaissance de la nature.

Comment étudier la valeur de la science? Je pouvais le faire dialectiquement, par une discussion sur les concepts de la science. Méthode traditionnelle, point de vue métaphysique du théoricien de la connaissance. J'ai cru pouvoir suivre une autre voie, conduisant à des résultats plus modestes, mais peut-être plus sûrs. J'ai restreint le sujet à la physique, parce que de toutes les sciences elle nous donne les résultats les moins hasardeux et semble le type d'une méthode sûre. J'allais donc faire une enquête auprès des physiciens contemporains sur la valeur des résultats qu'ils atteignent et la manière dont ils les atteignent.

Dans l'histoire de la science physique, on rencontre des théories qui essaient de se démolir et de se superposer les unes aux autres. Mais, vers 1850, se produisit un mouvement d'une autre importance : sous l'influence de la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur, on fut porté à déduire de cette découverte des théories générales d'explication. Rankine le premier présenta ces vues systématiquement. L'énergétique apparaît alors comme une théorie remplaçant une autre théorie. Mais, quelque temps après, on veut donner une importance plus grande à cet essai et changer l'esprit général de la physique. Le mouvement scientifique s'est doublé d'un mouvement philosophique : des spéculations se sont produites sur la valeur de la science, sur la valeur de la connaissance et de ses procédés. Pearson, Stallo, et surtout d'une façon plus proprement scientifique, Rankine, Mach, Ostwald et Duhem, les plus extrêmes des énergétistes, que des physiciens traditionnalistes comme Boltzmann ont appelés des sécessionnistes, représentent ce mouvement. On a dit qu'une science nouvelle commençait comme avait commencé une nouvelle science avec la Renaissance. D'abord, je l'ai cru, et ce n'est qu'en étudiant ces fondateurs que je suis revenu de cette opinion. Tous les physiciens sont d'accord sur les résultats expérimentaux : M. Duhem déclare qu'il

n'y a qu'une seule physique, que la théorie n'est qu'un moyen d'exposition, ne portant pas sur le fond, que le progrès de la physique doit conclure à une théorie une de la physique. Il m'a donc semblé que les savants en question ont précisé les conclusions de leurs prédécesseurs, mais ne les ont pas abandonnées.

M. *Boutroux*. Je voudrais vous demander en quoi, si le mécanisme est appelé à triompher, l'objectivité de la science en sera mieux assurée? et pourquoi l'énergétisme compromettrait cette objectivité? Je ne vois pas bien pourquoi vous attribuez au mécanisme cette supériorité. Les symboles mécanistes, pas plus que les symboles énergétiques, n'ont la prétention de représenter le fond des choses. En quoi donc le mécanisme assure-t-il mieux la valeur objective de la science?

M. *Rey*. Je n'ai jamais dit que le mécanisme assurait mieux la valeur objective de la science que l'énergétisme: je pense au contraire que l'un et l'autre l'assurent également. La question d'objectivité ne se pose pas. J'ai seulement soutenu que le mécanisme fournissait un mode de traduction et de représentation plus clair et plus satisfaisant pour l'esprit que l'énergétisme. Le mécanisme me semble mieux adapté aux conditions psychologiques de notre connaissance.

M. *Boutroux*. Quel est le rapport de la philosophie à la science?

M. *Rey*. La philosophie doit être la servante de la science : elle a pour but essentiel de créer autour de la science l'atmosphère qui lui convient.

M. *Lévy-Brühl*. Vous êtes tantôt historien, tantôt critique des théories que vous exposez, tantôt philosophe. D'où une certaine incertitude, qui tenait peut-être d'ailleurs à la nature de votre sujet. Vous me semblez vous être proposé un double but. 1° Vous avez l'intention de montrer que les néopositivistes Le Roy, etc., se sont trompés ; 2° vous vouler faire voir que la théorie énergétique de la physique présente plus d'inconvénients qu'un mécanisme élargi. Les premiers, les néo-positivistes, sont des adversaires cachés que vous visez souvent; les seconds sont les adversaires visibles que vous critiquez ouvertement. Souvent les deux intentions se mêlent : d'où un balancement dans votre thèse. Vous avez voulu au fond ruiner la thèse des néopositivistes, en montrant qu'elle n'existe pas, la physique nouvelle sur laquelle s'appuyait leur dialectique. Mais je crois que, de même que les néopositivistes ne peuvent rien tirer du désaccord des physiciens sur leur dialectique, de même vous ne pouvez rien tirer de l'accord des physiciens pour une philosophie qui est la vôtre. Ces questions philosophiques laisseraient les physiciens parfaitement indifférents. Croyez-vous que l'accord témoigne en faveur de vos thèses philosophiques?

M. *Rey*. Les physiciens sont d'accord sur ceci : que tout ce qui est expérimental est objectif, s'impose universellement. D'où j'ai cru pouvoir conclure qu'il n'y avait qu'un critérium de vérité, l'expérience. L'expérience est la seule façon de connaître la nature.

M. *Lévy-Brühl*. Mais qu'est-ce que l'expérience?

M. *Rey*. C'est ce qui rallie le consentement universel, ce que je ne puis changer, ce qui s'impose nécessairement à moi. Voilà la limite qui m'impose les règles que je dois suivre dans ma connaissance de la réalité.

M. *Boutroux*. Et la vérité de demain?

M. *Rey*. Ce qui était erreur dans ma connaissance, c'est ce qu'elle contenait d'ajouté à l'expérience, et non ce qui était expérimental.

M. *Lévy-Brühl*. Le réel, pour vous, ce sont des relations. Ce qu'il y a de vrai, ce sont les relations. La copie de ces relations se fait dans l'esprit?

M. *Rey*. Ce qui s'établit, c'est une adaptation.

M. *Lévy-Brühl*. Les physiciens n'ont pas l'habitude de faire de la philosophie: quand ils en font, ils paraissent dire souvent ce qu'ils n'ont pas voulu dire. Souvent, à peu de temps d'intervalle, ils se contredisent. Voilà bien de la complexité et bien des oppositions. Dans votre ouvrage, par contre, l'accord paraît bien grand, entre les idées de ces physiciens, telles que vous les exposez.

M. *Rey*. Précisément, parce que ma tâche était d'essayer de dégager ce qu'il y avait sous l'imprécision et la diversité des formules, d'essentiel et de constant dans la pensée de ces physiciens.

M. *Lévy-Brühl*. Vous préférez le mécanisme, parce qu'il recourt à une représentation de mouvement?

M. *Rey*. Je préfère le mécanisme, parce qu'il faut, selon moi : 1° une représentation ; 2° une représentation de mouvement. De mouvement, pourquoi? Parce que, comme le remarque Boussinesq, nous avons sur tout des représentations visuelles. Peut-on représenter une variation, un changement, autrement que par un mouvement? Je crois que notre perception est organisée de telle sorte actuellement que dans toute perception il y a un élément de mouvement. D'où la prédominance du mouvement dans notre représ-

sentation des choses. Constamment, lorsqu'on a cherché à préciser une variation, on a eu recours à un mouvement, peut-être parce que nous pouvons y appliquer les mathématiques. L'énergétisme permet une description très exacte des faits, mais purement formelle. Or je crois qu'il est avantageux de retenir un élément de représentation dans la construction de notre connaissance des choses.

M. *Rauh*. Je crois entrevoir un empirisme intellectuel à travers votre thèse, dont l'exposé sera très intéressant. Ce qui fait la difficulté de suivre votre travail, c'est qu'il y a là un ennemi invisible que vous n'attaquez pas directement, le néopositivisme. Dans votre petite thèse, vous montrez la supériorité du mécanisme; dans la grande, la continuité de l'énergétisme et du mécanisme. Aussi, d'une thèse à l'autre, l'exposé des théories diffère. Dans la petite thèse, le mécanisme seul répond aux exigences de la connaissance scientifique. Dans votre grande thèse, le mécanisme et l'énergétisme s'unissent dans l'objectivité de la science. N'y a-t-il pas là une certaine contradiction?

M. *Rey*. Les points de vue de deux thèses sont complètement différents. Dans la première thèse, je n'avais pas à me préoccuper de l'expérimentalisme de la physique, mais seulement de la théorie physique, des théories systématisatrices. Dans la seconde thèse, au contraire, j'ai à parler et des résultats expérimentaux reconnus également par tous les physiciens, et des théories par lesquelles ils divergent.

M. *Lalande*. Dans votre thèse, il y a beaucoup de matériaux mis en œuvre et beaucoup d'idées. Mais pourquoi n'y avez-vous pas joint une bibliographie? Par là vous auriez augmenté les services que rendra votre livre. Je trouve dans votre ouvrage un très bon esprit, — je veux dire : l'esprit des physiciens. Vous avez aussi une autre forme de l'esprit physique, qui a du bon et du mauvais : l'esprit d'à peu près. Depuis une vingtaine d'années, règne un esprit d'irrationalisme contre lequel vous avez protesté. Votre empirisme est somme toute un rationalisme très sain. Vous avez justement noté l'abus du mathématicisme en physique qui finit par vider la physique de son contenu réel. Heureusement vous restez parfois métaphysicien, et parfois vous rappelez la doctrine de Taine. Je relève dans votre livre l'idée, juste à mon sens, d'une philosophie qui se fera collectivement. Vous admettez que les savants sont plus d'accord qu'ils n'en ont l'air : vous avez raison, et je ne vous reprocherais que de n'avoir pas été assez loin.

Je voudrais vous poser quelques questions relatives à des points d'histoire de la physique et à l'interprétation de certains physiciens. Les premières hypothèses sur la structure de la molécule ont été faites par Rankine. C'est le 4 février 1850 que paraît le Mémoire dans lequel il résume l'hypothèse des tourbillons moléculaires. Il pose alors la théorie mécanique dans toute sa précision. Un peu plus tard (mars 1851), Thomson fait de l'énergétique, en se fondant sur les principes de Joule et de Carnot-Clausius. En janvier 1853, Rankine affirme le désir de la réduction des phénomènes physiques aux forces mécaniques. N'avez-vous pas exagéré l'influence de Rankine sur l'énergétisme?

M. *Rey*. Rankine a fait une trentaine de mémoires mécanistes. Mais dans le mémoire que j'ai analysé, il pose pour la première fois la théorie abstractive et purement descriptive, en opposition aux théories hypothétiques, qui sont les théories mécanistes.

M. *Lalande*. Il y a une correction à faire pour la date du mémoire que vous citez. Ce mémoire que vous donnez comme de 1846 est seulement de mai 1855. Il reprend un mémoire de 1853. D'ailleurs j'ai beau comparer le texte de ce mémoire à votre chapitre; je reste convaincu que vous exagérez. Rankine n'expulse en aucune façon la méthode mécanique; il juxtapose seulement les deux méthodes.

M. *Rey*. Il me semble qu'il donne nettement la préférence à la manière de Lagrange, qui est la méthode abstractive.

M. *Lalande*. Boltzmann (*Monist*, 1901) admet également les deux méthodes; il préfère la méthode atomistique, mais n'exclut pas l'autre.

M. *Rey*. Je ne le nie pas. Il admet la phénoménologie de Mach; mais il considère que ce serait un crime de lèse-majesté de rejeter l'atomisme.

M. *Lalande*. Vous avez fait rouler votre thèse sur l'opposition du mécanisme et de l'énergétisme. Vous avez, je crois, exagéré cette opposition. Ne pensez-vous pas que certains mécanistes peuvent être plus voisins de certains énergétistes que d'autres mécanistes? La mécanique de Hirn n'est-elle pas conçue dans le même esprit spiritualiste que le formalisme de Duhem? La critique de Hertz n'est-elle pas voisine de celle de Mach ou d'Ostwald? D'autre part, on pourrait facilement accentuer les différences et trouver des oppositions entre les membres d'un même groupe, soit énergétistes, soit mécanistes.

M. *Rey*. J'ai fait justement le travail inverse de celui que vous me demandez.

J'ai cherché pourquoi une quantité d'écoles différentes semblaient procéder d'un même esprit et mériter à un certain point de vue la même appellation. J'ai cherché le genre dont les différentes théories mécanistes étaient l'espèce. J'ai cru que pour cela il ne fallait pas faire de distinction entre ceux qui admettent ou rejettent la notion de force, ni s'appuyer sur la théorie de la conservation de la masse. Perrin, par exemple, qui est mécaniste, considère la masse comme une fonction de la vitesse. Il m'a semblé que ce qui caractérise le mécanisme, c'est : 1° le fait d'admettre la parenté des phénomènes physiques, la continuité entre l'objet de la mécanique et tout ce dont s'occupe la physique; 2° le fait de considérer que la représentation du mouvement est la représentation fondamentale.

M. *Lalande*. Vous aviez sans doute le droit de faire une catégorie des mécanistes. Mais il y avait peut-être encore une série de questions à se poser.

1° La mécanique classique et la théorie fondée sur elle n'ont-elles pas besoin d'être changées? Certains (Mach, par exemple) croient une réforme nécessaire.

2° Les hypothèses figuratives ou hypothèses de structure sont-elles permises, défendues ou recommandées? Comte, Ostwald les défendent. Rankine, Mach, Paul Janet les permettent. Bacon, Descartes, Thomson, Boltzmann, Perrin les recommandent.

3° Peut-on se passer des qualités? Autre question.

4° La science est-elle la connaissance du réel? ou y a-t-il dualité? Pour Duhem, la séparation existe. Il y a la réalité d'un côté, et les préoccupations scientifiques de l'autre.

M. *Rey*. Evidemment, on pourrait faire ce travail. Mais ce ne serait pas ma thèse.

M. *Lalande*. Je voudrais vous demander, en finissant, votre définition de l'objectif. Vous en avez donné au cours de votre livre plusieurs définitions différentes (ce qui rallie le consentement commun, ce qui s'impose, ce qui est nécessaire, etc.).

M. *Rey*. Le sens central, c'est nécessaire, non pas le nécessaire logique, mais ce qui s'impose. L'objectif, c'est ce qui s'impose nécessairement à nous. Les différentes définitions que j'ai pu en donner sont en relations entre elles et se rattachent à ce sens fondamental.

M. *Rey* est déclaré docteur avec mention très honorable.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

Nouveauté :

SPINOZA

ÉTHIQUE

TRADUCTION INÉDITE

du Comte HENRI de BOULAINVILLIERS (1658-1722)

publiée, avec une Introduction et des Notes, par

F. COLONNA D'ISTRIA

Professeur de philosophie au lycée Carnot.

Le Comte Henri de Boulainvilliers, un des esprits les plus curieux et les plus hardis du XVIIIe siècle, est le premier qui ait traduit l'*Éthique*. Sa traduction n'est pas seulement un document important pour l'histoire du Spinozisme en France. Malgré sa date et précisément à cause de cette date, elle peut aider à faire bien connaître l'œuvre de Spinoza. Car c'est un contemporain du philosophe, qui transporte dans notre langue la pensée de Spinoza, lui donne la forme la mieux adaptée, découvre les équivalents les plus heureux du texte qu'il traduit; et c'est aussi un disciple qui entre avec sympathie dans les nuances de la pensée de son maître.

En ce moment où toute traduction française de l'*Éthique* est introuvable, cette publication pourra rendre de grands services.

On a joint à la traduction un commentaire dont Boulainvilliers avait fait suivre certaines parties de l'*Éthique;* et l'on n'a rien négligé pour réaliser ce double but : mettre entre les mains de ceux qui étudient et aiment Spinoza une traduction exacte et vivante qui soit aussi un instrument de travail; et apporter une donnée nouvelle à l'histoire du Spinozisme.

Un volume in-8 carré, de 416 pages, broché. . . . . **7** fr. **50**

(Envoi franco, sur demande, du prospectus : ÉTHIQUE)

Précédemment parus :

La Nouvelle Monadologie, par CHARLES RENOUVIER et L. PRAT. Un vol. in-8 carré de 550 pages, broché. . . . . **12** fr.

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Prix Estrade-Delcros.

Les Derniers Entretiens de Ch. Renouvier, recueillis par L. PRAT. Un vol. in-18, broché. . . . . **2** fr. **50**

Les Systèmes socialistes et l'Évolution économique, par MAURICE BOURGUIN, professeur adjoint à la Faculté de droit de l'Université de Paris. Un vol. in-8 cavalier de 538 pages, *(2e édition revue et corrigée),* broché . **10** fr.

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Prix Wolowski.

N° 599.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

HISTOIRE DE L'ART

Depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours

Ouvrage publié sous la direction de

ANDRÉ MICHEL

Conservateur aux Musées nationaux, professeur à l'École du Louvre

Nouveauté : TOME II (Seconde Partie)

ÉVOLUTION DE L'ART GOTHIQUE

L'Architecture gothique au XIVe siècle (France, Europe et Orient latin), par CAMILLE ENLART.

La Sculpture du XIVe siècle en Italie et en Espagne, par ÉMILE BERTAUX.

La Sculpture en France et dans les pays du Nord jusqu'au dernier quart du XIVe siècle, par ANDRÉ MICHEL.

La Peinture italienne au XIVe siècle, par ANDRÉ PÉRATÉ.

L'Orfèvrerie et l'Émaillerie aux XIIIe et XIVe siècles, par J. J. MARQUET DE VASSELOT.

In-8° gd jésus, 490 pages, 252 *Gravures*, 7 *Héliogravures hors texte*, broché. . . . **15** fr.
Relié demi-chagrin, tête dorée. . . . . **22** fr.

QUATRE VOLUMES actuellement EN VENTE :

TOME I. Des débuts de l'Art chrétien à la fin de la Période romane

PREMIÈRE PARTIE
L'Art Pré-Roman
In-8°, 207 *Grav.*, 5 *Héliogr. h. texte*, br. **15** fr.

SECONDE PARTIE
L'Art Roman
In-8°, 264 *Grav.*, 7 *Héliogr. h. texte*, br. **15** fr.

TOME II. Formation, Expansion et Évolution de l'Art Gothique

PREMIÈRE PARTIE
Formation et Expansion de l'Art Gothique
In-8°, 333 *Grav.*, 5 *Héliogr. h. texte*, br. **15** fr.

SECONDE PARTIE
Évolution de l'Art Gothique
In-8°, 252 *Grav.*, 7 *Héliogr. h. texte*, br. **15** fr.

Chaque volume, relié demi-chagrin, tête dorée. . . . . **22** fr.

L'HISTOIRE DE L'ART formera huit tomes in-8 grand jésus divisés chacun en deux parties ou volumes. Chaque volume sera mis en vente séparément.

L'HISTOIRE DE L'ART paraît par fascicules, (un par quinzaine). Le fascicule. . **1** fr. **50**

[Le 41e fascicule (1er fascicule de la *Première Partie* du TOME III) a paru en Juin 1907.]

N° 011.

Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD.

15e Année, N° 5. Septembre 1907.

University Library
OCT 14 1907
Stanford

Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

SOMMAIRE

M. Calderoni.. La prévision dans la théorie de la connaissance..... 559-576
P. Lacombe... De l'esprit classique dans la Révolution française (selon Taine). 577-595
Charles Rist.. Économie optimiste et économie scientifique..... 596-619

ÉTUDES CRITIQUES

Louis Weber. L'évolution créatrice par Henri Bergson..... 620-670

QUESTIONS PRATIQUES

C. Bouglé..... Les syndicats de fonctionnaires et les transformations de la puissance publique..... 671-698

Supplément : La philosophie dans les Universités. — Nécrologie. — Livres nouveaux. Revues et Périodiques. — Agrégation de philosophie.

Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. — Un an (6 numéros) : France, 12 fr.; Colonies et Union postale, 15 fr.

(Les abonnements partent du 15 janvier.)

Pour l'envoi de toute correspondance, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse: *Librairie Armand Colin, 5, rue de Mezières, Paris, 6e.*

BULLETIN

DE LA

Société française de Philosophie

Administrateur : M. XAVIER LÉON | *Secrétaire général :* M. André LALANDE

SEPTIÈME ANNÉE

Chaque année du **Bulletin de la Société française de Philosophie** comprend huit numéros, paraissant de Janvier à Août, à raison de un numéro par mois.

ABONNEMENT ANNUEL (du 1er janvier)

FRANCE, ALGÉRIE, TUNISIE..... 8 fr. | COLONIES ET UNION POSTALE.. 10 fr.

Le numéro : 1 fr. 50

La Première Année (1901), commencée en mai, s'est terminée en août; le prix de cette *première année (4 numéros)* est de 6 fr.

Les 2e, 3e, 4e, 5e et 6e années (1902 à 1906) sont en vente au prix de 12 fr. par année.

SOMMAIRES DES HUIT NUMÉROS DE LA SIXIÈME ANNÉE. — Janvier : Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse. — Février : De l'idée de vie chez Guyau. — Mars : Le contenu essentiel des principes de la thermodynamique. — Avril : La détermination du fait moral (thèse). — Mai : La détermination du fait moral (discussion). — Juin : L'évolution interne des états personnels et la constitution progressive du moi. — Juillet : La causalité en histoire. — Août : Vocabulaire philosophique (F et G).

BIBLIOTHÈQUE

du

Congrès international de Philosophie

4 VOLUMES IN-8° CORRESPONDANT AUX 4 SECTIONS DU CONGRÈS

I. **Philosophie générale et Métaphysique.** In-8° de 482 pages, br. (**Épuisé**)

II. **Morale générale :** *La philosophie de la paix; les Sociétés d'enseignement populaire.* In-8° de 430 pages, broché. . . . . **12 fr. 50**

III. **Logique et Histoire des Sciences.** In-8° de 690 pages, br. **25 fr.** »

IV. **Histoire de la Philosophie.** In-8° de 530 pages, broché. . **12 fr. 50**

LA PRÉVISION

DANS LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

1. Prévision et pragmatisme. — 2. Contre les conséquences sceptiques des théories de la connaissance : « apparence » et « réalité ». — 3. Cette distinction, combattue par Protagoras, est défendue par Socrate dans le *Théétète*; il donne pour exemple les jugements sur les choses futures. — 4. Importance des observations de Socrate : le principe de contradiction applicable seulement aux prévisions. — 5. Les prévisions impliquées dans le sens des affirmations. — 6. Allusions au futur dans les jugements sur l'existence actuelle; Berkeley et Pikler. — 7. Le futur des mots. Le futur des jugements sur le passé. — 8. Les « témoignages directs » de la conscience. — 9. Une objection : ce qui « existe » et ce qui « n'existe pas » dans notre monde psychique.

1. — Si on voulait tenter une classification des questions philosophiques se rapportant à la prévision on pourrait la baser sur ce fait que, parmi ces questions, les unes naissent de préoccupations d'ordre spécialement moral, tandis que d'autres ont un caractère principalement logique.

Au premier groupe appartiennent par exemple les questions de ce genre : est-il préférable pour l'homme de prévoir ou de ne pas prévoir les maux à venir, l'illusion est-elle ou n'est-elle pas un élément indispensable du bonheur, est-il mieux pour agir d'avoir ou de n'avoir pas une vision claire de toutes les conséquences de nos actions, etc.?

Comme type, au contraire, des questions du deuxième groupe on pourrait citer la suivante : existe-t-il ou non des facultés spéciales qui permettent à l'homme, ou à certains hommes, de prévoir l'avenir comme par intuition ou par un instinct inné, antérieur à toute expérience? (Problèmes de la divination, de la prédiction, du prophétisme, dont l'importance a été considérable dans l'antiquité.)

Voici une question qui appartient en quelque sorte tant au premier qu'au second de ces deux groupes : y a-t-il des catégories de faits qui échappent complètement à toute prévision, ou bien notre incapacité de prévoir des faits d'un ordre déterminé (actes volon-

taires par exemple) dépend-elle de notre ignorance ou d'une absence totale de lois et de régularité? (Controverses sur le hasard, sur le libre arbitre, sur la prédestination, etc.)

A côté de ces questions pour lesquelles l'intérêt remonte aux premiers jours de la philosophie, il en est d'autres qui, bien qu'elles n'aient pas été, comme nous le verrons, tout à fait ignorées des philosophes de l'antiquité, se sont néanmoins présentées avec une insistance toute particulière à la conscience philosophique moderne et peuvent, par suite, être considérées presque comme une caractéristique de la philosophie la plus récente. En tête de ces questions est celle qui envisage la prévision comme critère pour établir la vérité ou la fausseté des théories, une opinion ou théorie n'étant considérée comme juste qu'en tant qu'elle conduit à des prévisions confirmées par l'expérience.

Cet emploi de la prévision comme moyen de prouver la validité de nos affirmations peut être considéré comme un des thèmes fondamentaux de la philosophie baconienne (*Instantiæ crucis*). Auguste Comte en a fait un des points cardinaux de son système (savoir, c'est prévoir), faisant ressortir comment, dans cette formule plus générale, se trouve contenue aussi cette autre, qui s'y adjoint souvent : « Savoir, c'est pouvoir », en tant que le pouvoir susceptible d'être donné par la connaissance dépend uniquement de la prévision que l'on a que certains événements donnés (qui sont dans ce cas nos actions) auront la vertu d'en produire certains autres.

De cette conception de la prévision (et plus précisément de la prévision confirmée par les faits) envisagée comme critère de vérité, on passe par degrés à une autre conception qui a pris dernièrement un développement particulier. Je veux parler de la prévision comme moyen d'interpréter le sens et de reconnaître le contenu des théories et des croyances, indépendamment de leur vérité ou de leur fausseté. En d'autres termes, il s'agit de se servir de ce que nous prévoyons pour déterminer, non ce que nous « savons », mais, en général, ce que nous « croyons ».

Cette conception a trouvé son expression dans le mouvement philosophique connu sous le nom de *pragmatisme*. Le pragmatisme insiste, du moins dans une de ses conceptions les plus importantes, sur le principe que le sens d'une doctrine, d'une théorie, d'une affirmation quelle qu'elle soit, réside dans les « conséquences pratiques » auxquelles implicitement ou explicitement, on y fait allu-

sion, et sur la nécessité de développer et de considérer ces conséquences pour délimiter et fixer ce sens. Dans ce principe — qui a été la source de nombreux malentendus, — par « conséquences pratiques », il faut entendre les expériences particulières que la doctrine ou l'affirmation nous permet de *prévoir*; expériences qui fournissent le moyen non seulement de juger si ces doctrines ou affirmations sont vraies ou fausses, mais encore de décider la question préalable; *si elles ont un sens ou n'en ont pas.* — Deux doctrines ou deux affirmations qui nous portent à prévoir les mêmes conséquences, et en tant qu'elles nous portent à prévoir ces mêmes conséquences, doivent être regardées comme une seule et identique assertion sous forme différente; une doctrine ou assertion démontrée incapable de conduire à des prévisions quelles qu'elles soient, et chaque fois qu'elle peut être démontrée telle, doit être regardée comme dépourvue de signification.

Le terme prévision en arrive dans la doctrine logique du pragmatisme à subroger d'autres termes qui, dans la logique ordinaire et traditionnelle, sont, à beaucoup d'égards, ses équivalents. *Jugement*, *Urtheil*, *Belief*, ont été employés par les logiciens pour indiquer à peu près les mêmes faits qualifiés par les pragmatistes de prévisions ou d'actes mentaux impliquant des prévisions. Le mot « croyance » se prêterait au même emploi si sa signification ne s'était désormais trop restreinte au domaine des idées religieuses, dans lequel il s'oppose presque à la « certitude », ou à la « certitude rationnelle »; tandis que la doctrine pragmatiste prétend être applicable à toutes nos affirmations ou croyances indistinctement, c'est-à-dire à tous les cas où nous employons le verbe croire et les autres verbes exprimant la conviction.

La question est maintenant de savoir ce qui justifie une semblable substitution de termes. — On ne manquera pas, en effet, d'en contester, non seulement les avantages mais encore la légitimité, et d'objecter que toutes les croyances ne sont pas des prévisions ni n'impliquent des prévisions, et que c'est ainsi restreindre et dessécher par trop le sens des doctrines et des théories.

Les observations suivantes sont destinées à prouver le contraire.

2. — S'il existe une distinction que toute doctrine logique, toute théorie de la connaissance devrait présupposer, c'est précisément la distinction vulgaire indiquée par les termes « apparence » et « réalité », « erreur » ou « illusion » et « vérité ».

Or c'est un fait curieux, mais certainement incontestable, que les doctrines logiques et les théories de la connaissance ont bien plus souvent contribué à ébranler la confiance que l'homme met ordinairement dans cette distinction, qu'elles ne l'ont aidé à l'appliquer d'une façon plus sûre et plus éclairée.

Des doctrines et des théories, ayant manifestement pour but de préciser *ce que nous entendons dire* quand nous disons que telle chose est « réelle », « vraie », « existante », et que telle autre est purement « illusoire » et « apparente », ont été presque naturellement interprétées par leurs auteurs ou par leurs disciples, comme entraînant des conclusions pessimistes et décourageantes sur la validité de ces termes et sur la possibilité de les appliquer avec certitude et cohérence. Les efforts des philosophes pour réagir contre cette tendance, sont pour la plupart demeurés vains. Qu'il suffise de rappeler deux noms : Platon et Berkeley. Aux soi-disants disciples et continuateurs du premier appartiennent ces Académiciens qui niaient qu'on puisse parvenir à la connaissance d'aucune chose, alors que l'œuvre de Platon peut être considérée comme un grand effort de réaction contre la conception du flux continuel et insaisissable de toutes choses, due à Héraclite. Des idées du second, malgré ses déclarations de guerre réitérées au scepticisme, dériva tout un courant d'idées sceptiques et « subjectivistes » dans la théorie de la connaissance. Les seuls philosophes, peut-on dire, qui aient réussi à se soustraire à l'accusation de scepticisme furent ceux qui, plus ou moins ouvertement, se refusèrent à toute analyse — autrement dit à toute philosophie.

C'est dans ces conséquences déprimantes, dérivées de tout temps des théories philosophiques, qu'il faut entrevoir une des raisons les plus puissantes de la défaveur dans laquelle la philosophie a été et continue d'être tenue par les hommes pratiques et par tous ceux qui, vivant au contact direct de la réalité, expérimentent chaque jour ses chocs et ses résistances ; raison qui l'a fait considérer par eux, soit comme un passe-temps inutile, soit comme un dangereux pervertissement. Son divorce paradoxal d'avec le sens commun, sa tendance à nier les choses les plus évidentes, à discréditer les termes et les distinctions les plus fécondes, à jeter une lumière incertaine et fausse sur toutes les choses qui nous entourent, semblèrent presque justifier l'opinion qu'on entend parfois énoncer que la philosophie n'est dans la plupart des cas qu'une forme spéciale de maladie

de la pensée. Au lieu de nous renseigner sur ce qu'on entend par « monde extérieur », la philosophie par la bouche de quelques-uns de ses adeptes les plus éminents, nous a répondu que *le monde extérieur n'existe pas*; au lieu de nous apprendre à distinguer — lorsque nous ne parvenons pas à le faire avec nos moyens ordinaires — la vérité de l'erreur, la réalité de l'illusion, elle a voulu nous apprendre que *tout est illusion*; au lieu de partir de l'analyse des processus habituels et sûrs de notre pensée pour pouvoir les appliquer en les modifiant plus ou moins aux cas plus difficiles, dans lesquels on voit naître les doutes et les incertitudes, elle a fait naître des doutes et des incertitudes là où la certitude était la plus grande et la mieux fondée; créant, enfin, des problèmes là où il n'en existe pas, et n'étant le plus souvent d'aucun secours pour résoudre ceux qui existent.

3. — En faveur de la distinction susdite entre apparence et réalité, c'est-à-dire en faveur du sens commun et du bon sens, nous voyons discourir Socrate dans le *Théétète* de Platon. Les arguments qu'il apporte sont très remarquables, d'abord parce qu'ils ont été en général négligés par les philosophes postérieurs — (aujourd'hui encore ils appartiennent aux moins cités d'entre les passages de Platon), — en second lieu parce qu'ils se prêtent singulièrement à mettre en lumière le principe qui régit cette tentative d'assainissement général de la philosophie qu'est, ou que devrait être, le pragmatisme.

La théorie de la connaissance en face de laquelle se trouve Socrate dans le *Théétète*, et qu'il critique, peut être regardée comme le type de ces doctrines personnalistes ou subjectivistes qui n'ont jamais fait défaut à aucune époque, et selon lesquelles la sensation, l'intuition, la conscience d'une chose équivalent à la réalité de cette chose pour nous. A la question posée par Socrate (qu'est-ce que la science ou la connaissance?) Théétète a répondu en hésitant que « celui qui sait quelque chose lui semble sentir ou avoir conscience de ce qu'il sait; d'où il conclut que la science n'est autre chose que la sensation ».

Cette réponse est identifiée par Socrate avec la doctrine de Protagoras énoncée dans la phrase célèbre : L'homme est la mesure de toute chose, — selon laquelle la vérité n'est pour chacun de nous que ce qui lui apparaît[1]. Cette identification est acceptée par Théé-

1. Τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστι τούτῳ ᾧ δοκεῖ.

tête qui dit avoir rencontré souvent dans l'œuvre de Protagoras des expressions semblables (*Théétète*, 152, AB).

La question de savoir si en lui attribuant de telles doctrines Platon faisait ou non tort à Protagoras ne nous intéresse pas, pour le moment; il nous suffit de voir qu'alors comme aujourd'hui une doctrine comme celle-là se prêtait à être considérée comme équivalente à la négation de tout critère de tort ou de raison, de vérité ou d'erreur.

Socrate observe que la doctrine de Protagoras est de celles qui renferment en elles-mêmes leur propre réfutation, et, en outre, qu'elle est contredite par tous les hommes aux prises avec les nécessités et les dangers de l'existence, et par Protagoras lui-même dans sa pratique de l'enseignement public et privé. S'il était exact, comme il le prétend, que les opinions de tous soient également vraies, l'opinion contraire à celle de Protagoras serait aussi vraie que la sienne, qui ne pourrait pas prétendre à être plus qu'aucune autre acceptée comme vraie (170). C'est là une réduction à l'absurde, d'un caractère pragmatiste très accentué.

« Mais pourtant, dit-il, il n'est guère probable qu'un homme aussi sage ait dit une chose aussi totalement dépourvue de sens. Efforçons-nous donc de le comprendre. Quand il fait du vent, le même vent ne peut-il paraître froid à l'un et non à l'autre? — Dirons-nous donc que le vent par lui-même est froid ou n'est pas froid? — Ou bien dirons-nous, suivant Protagoras, qu'il est froid pour celui qui le sent froid et ne l'est pas pour celui qui ne le sent pas tel? — L'apparence et la sensation ne sont qu'une seule et même chose pour ce qui concerne le chaud et le froid et dans tous les cas analogues. En effet, telles ces choses sont senties par chaque individu, telles peut-on dire qu'elles sont réellement pour lui » (152, BC).

« Or nous nous adresserons à Protagoras ou à tout autre qui partage son opinion : l'homme, comme tu le dis, ô Protagoras, est la mesure de toutes choses : des blanches, des lourdes, des légères; il n'est rien dans cet ordre de choses qu'il ne puisse juger sans appel. Puisque ayant en lui-même le critère de ces choses, telles il croit les éprouver, telles il croit, avec raison, qu'elles sont en réalité pour lui. Mais des choses futures, ô Protagoras, dirons-nous aussi qu'il en a le critère en lui-même et se produisent-elles toujours pour lui telles qu'il a cru qu'elles se produiraient? »

« Prenons, par exemple, le cas du chaud et du froid; si l'un d'entre nous est persuadé qu'il va avoir la fièvre, qu'il va en ressentir la chaleur spéciale, — tandis qu'un autre, un médecin, pense qu'il n'en sera rien, à laquelle de ces deux opinions dirons-nous que l'avenir va donner raison? Ou bien dirons-nous qu'il donnera raison à l'une et à l'autre à la fois, et que, pour le médecin, il n'y aura ni fièvre ni chaleur, alors que, pour l'individu lui-même, il y aura au contraire l'une et l'autre? Ce serait absurde. De même, je pense, il en serait à l'égard de la douceur ou de l'âpreté à venir du vin; l'opinion de l'agriculteur sera meilleure que celle d'un musicien... et, d'autre part, le musicien à son tour jugera mieux de l'effet harmonieux ou inharmonieux que produira la musique que n'en jugera un maître de gymnastique qui, cependant, le constatera tel à son tour, après l'avoir entendue. Le jugement du cuisinier à l'égard du plaisir que procurera le dîner qu'on est en train de préparer sera meilleur que celui de qui se prépare à dîner, n'étant pas cuisinier. Car il n'y a pas de discussion possible quant au plaisir présent ou au plaisir passé, mais du plaisir qui se produira ou semblera se produire pour chacun, chacun de nous est-il le meilleur juge? Et ne serais-tu pas, ô Protagoras, un juge meilleur que le premier venu au sujet des arguments qui, au tribunal, seraient les plus persuasifs pour chacun de nous?... » (178-BCDE.) « Personne ne payerait de fortes sommes pour pouvoir converser avec lui, s'il avait réellement convaincu ses visiteurs que de ce qui sera, ou semblera être, personne, ni un prophète, ni aucun autre, ne peut être meilleur juge que chacun pour son propre compte » (179).

Les choses susdites sont valables, dit Socrate, même pour la législation, et pour les jugements en général sur l'utilité des choses. Quand nous légiférons, nous destinons les lois à être bienfaisantes pour l'avenir (εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον), et l'utile, même, a l'avenir pour objet (τὸ ὠφέλιμον περὶ τὸ μέλλον ἐστί); d'où il suit que chacun admet qu'une cité puisse se tromper, dans sa propre législation, sur ce qui lui est le plus utile (179).

4. — L'intérêt que présentent les considérations de Socrate rapportées ici ne réside pas, à notre avis, tant dans la réfutation de la doctrine protagorienne que dans la part de vérité qu'elles leur reconnaissent; non pas tant dans le fait d'avoir sauvé la distinction entre apparence et réalité, que dans celui d'avoir reconnu et distingué les faits auxquels elle est applicable, d'autres faits auxquels

elle ne l'est pas. De tels faits existent : et ce sont tous les actes de la pensée qui n'ont, ni directement, ni indirectement, aucun rapport avec l'avenir, c'est-à-dire qui ne contiennent aucune prévision. Pour tous les actes de la pensée, la doctrine de Protagoras est juste ; nos sensations, ces témoignages directs de notre conscience ne peuvent être faux, illusoires, irréels, mais sont tels réellement qu'ils semblent l'être à l'individu qui les éprouve; et la phrase *esse est percipi* leur est littéralement applicable; et il n'y a pas d'appel possible contre la pure et simple constatation de leur présence. La question de savoir s'ils sont vrais ou mensongers (la question des illusions des sens et de la conscience) ne se pose pas, ou ne devrait pas se poser, sinon en tant qu'ils nous suggèrent et nous font prévoir d'autres sensations ou d'autres états de conscience, non présents mais futurs, non actuels mais possibles. *Vice versa*, à peine des prévisions, de quelque nature que ce soit, viennent-elles se mêler, s'ajouter à ces expériences immédiates, que surgit la possibilité de l'erreur, mais avec elle naît aussi ce que nous appelons la science.

Par suite, les divergences d'opinion à propos des sensations et des expériences immédiates sont, dans un certain sens, finales et irréductibles; elles sont un fait ultime avec lequel le savant doit compter, mais qu'il ne peut anéantir par une simple négation; au contraire les divergences à propos des prévisions d'expériences sont susceptibles d'un recours en deuxième instance, qui permet de dire que l'une des prévisions était fausse et l'autre vraie. L'expérience prévue, en effet, ne se réalise pas, dans le cas le plus ordinaire, par le seul fait qu'elle a été prévue [1], même s'il s'agit d'expériences uniquement personnelles à qui les prévoit. D'autres peuvent prévoir mes sensations mieux que moi-même, tandis que personne ne peut les éprouver à ma place; de sorte que si je parle de mes sensations purement présentes et momentanées j'ai toujours raison, mais si je

1. Et même quand cela se produit, c'est-à-dire quand une croyance peut être appelée la *cause* de sa propre vérification (quand par exemple la croyance que nous sommes capables de faire une chose nous rend effectivement capables de l'accomplir), ce n'est qu'en vertu d'une autre prévision que nous pouvons affirmer cela, et cette prévision à son tour peut être confirmée ou démentie par les faits. Ceci démontre que la théorie de la Volonté de Croire, ou de l'acceptabilité des croyances même *fausses* sous prétexte qu'à la longue elles finissent ainsi par devenir *vraies*, n'est pas aussi générale et radicale que quelques-uns de ses partisans ont voulu la faire paraître; bien qu'elle soit intéressante et quelquefois juste pour certaines de nos croyances, celles qui se rapportent à nos *pouvoirs*, par exemple.

prévois mes sensations à venir, je puis me tromper. En somme on peut caractériser la différence entre les actes de la pensée impliquant des prévisions et ceux qui n'en impliquent pas — sensations, imaginations, idées, concepts, émotions, etc., — en disant que « aux premiers seuls est applicable ce que les logiciens appellent le *principe de contradiction*, en ceci que seulement quand deux personnes sont d'avis différent sur un même fait à venir, l'une prévoyant qu'il se produira, l'autre qu'il ne se produira pas, seulement alors on peut dire qu'elles ne peuvent avoir raison toutes deux à la fois » (Vailati[1]).

5. — De la conscience plus ou moins claire de ces vérités provient, à notre avis, un vaste et complexe mouvement de la pensée, dont les progrès peuvent être retracés pas à pas dans l'histoire de la philosophie, mouvement qui tend précisément à séparer l'élément prévisif des autres éléments de la connaissance; mouvement qui, à ce qu'il nous semble, trouve dans le pragmatisme son expression la plus récente et la plus avancée. Il est de fait que cet élément prévisif n'est pas à première vue discernable dans de nombreux actes de la pensée auxquels néanmoins on considère le principe de contradiction comme applicable; il a fallu souvent un long et patient travail d'analyse pour le mettre au jour, un mûr examen pour décider où il est totalement absent. Une telle recherche est souvent en contradiction avec les premiers résultats de l'introspection, avec les formes du langage ordinaire. Nombre de nos jugements, de nos croyances, s'expriment au présent ou au passé, semblent équivaloir à de pures constatations, et paraissent enfin ne contenir aucune allusion au futur; — pourtant le sens commun admet qu'ils sont susceptibles d'erreur. Dirons-nous que le sens commun se trompe et que pour eux l'attestation de chacun de nous, à un moment donné, est irréfutable? — Si les opinions exprimées plus haut sont justes, leur faculté d'être démenties ou confirmées doit dépendre de la présence d'éléments prévisifs cachés, masqués, implicites. Ce que nous appelons un « jugement » est souvent un ensemble de faits mentaux, dont les uns se rapportent à des expériences possibles et futures, les autres uniquement à des expériences actuelles et immédiates; il est donc en partie susceptible de contrôle et de discussion, et en partie ne l'est pas. Démêler ces divers

1. *La distinzione fra conoscere e volere*, Leonardo, Giugno-Agosto 1905.

éléments est peut-être la tâche la plus ardue, mais aussi la plus importante du théoricien de la connaissance. C'est précisément faute d'avoir discerné ces éléments divers que la question de l'évidence, de l'inappellabilité de nos jugements est devenue, en philosophie, l'objet de discussions sans fin.

Plusieurs questions se posent ici dont nous devons au moins indiquer la solution avant que les réflexions de Socrate, que nous avons rapportées ci-dessus, et nos propres réflexions puissent sembler complètement acceptables. Et tout d'abord : en quel sens peut-on dire que nos jugements sur l'existence présente renferment des jugements implicites sur l'avenir? Même question pour nos jugements sur l'existence passée. — Puis : en quel sens plusieurs témoignages directs de la conscience sont-ils parfois déclarés faux ou erronés? — Enfin, en quel sens des faits de la pensée qui, comme les représentations, les idées, les concepts, les appréciations, non seulement n'ont pas l'apparence de prévisions, mais sont même généralement distingués des jugements, sont-ils susceptibles de vérité ou d'erreur?

Nous avons dit avec intention « en quel sens », et non « quels jugements? » parce que la distinction que nous faisons n'est pas tant une distinction entre différentes espèces de propositions, qu'une distinction entre les différents sens que nous pouvons donner — et donnons d'ordinaire — à des propositions apparemment identiques. De même que d'autres distinctions — par exemple la fameuse distinction entre jugements *analytiques* et *synthétiques*, avec laquelle elle a du reste plus d'un point de contact, — notre distinction ne diminue nullement d'importance par ce fait qu'il est souvent impossible, à première vue, de discerner à laquelle des deux catégories appartient une proposition donnée, mais qu'il faut encore le plus souvent examiner le contexte et les rapports dans laquelle elle est située. C'est même précisément parce que dans le langage ordinaire il n'y a pas de signe extérieur nous indiquant si une proposition donnée a, pour qui l'émet, un sens analytique ou synthétique; c'est parce qu'il n'y a pas de moyen visible pour discerner si par une proposition donnée une personne veut exprimer simplement son état de conscience actuel et immédiat — une fantaisie, une représentation, même de faits qui *pourraient* être vrais, — ou bien si elle prétend suggérer que quelque fait non encore produit va se vérifier; — c'est précisément parce que ces moyens extérieurs font

défaut qu'il est important d'insister sur ces distinctions mêmes, qui autrement pourraient apparaître encore plus banales qu'elles ne le sont. Une proposition peut être analytique, c'est-à-dire irréfutable et évidente par définition, pour qui l'émet, synthétique, pour qui l'écoute ou la lit; de même la même proposition peut être pour quelqu'un uniquement l'expression d'un état de conscience soustrait à tout contrôle et à toute sanction, et être, par d'autres, interprétée comme *prévision*, susceptible, par conséquent d'être vérifiée ou démentie; pis encore, la même personne peut entendre la même proposition dans l'un et l'autre sens à des moments différents et ne pas s'en apercevoir; — il est aisé de s'imaginer le tort fait ainsi à la rectitude logique de la pensée.

6. — Parmi les propositions universellement considérées comme susceptibles d'être prouvées ou démenties sans cependant renfermer de manière apparente aucune allusion à l'avenir, une catégorie importante est constituée par les jugements sur l'existence ou la non-existence des objets ou des choses, et sur leurs propriétés. (Il convient de ranger parmi celles-ci leurs relations d'espace, d'extension, d'intensité, de nombre, etc.) Ces propositions, bien qu'on les énonce au présent, devraient être qualifiées de propositions sans détermination de temps, puisque l'existence qu'elles indiquent n'est le plus souvent limitée à aucun moment particulier : « telle chose existe » ne veut pas dire seulement qu'elle existe au moment où on parle, mais encore qu'elle a existé et existera, au moins pour un certain temps.

L'analyse de ce genre de propositions sous forme de prévision est peut-être, actuellement, la plus avancée; elle est même un des rares caractères qu'on puisse attribuer en propre à la philosophie moderne en face de la philosophie ancienne; — le mérite en revient à Georges Berkeley. Ce philosophe, victime de tant de fausses interprétations, peut être considéré comme ayant repris la recherche platonicienne dont nous parlions, au point même où elle était restée dans le *Théétète*. Dans sa *Théorie de la Vision*, en effet, qui est proprement et véritablement une théorie de la *prévision*, bien que le mot prévision y soit à peine employé, Berkeley faisait la critique de l'opinion acceptée jusqu'alors, selon laquelle nous voyons la grandeur, la position et la distance des objets de la même façon que nous en voyons la couleur. Il démontrait comme quoi les seules sensations de la vue, prises séparément, sont incapables de nous

donner ces notions; ou mieux, que nos jugements sur la distance, les dimensions et la position des objets se rapportent à d'autres expériences — tactiles, musculaires et même visuelles, — que nous n'avons pas, mais que nous pourrons avoir dans des circonstances déterminées, et dont les sensations visuelles présentes ne sont pour nous que les indices et pour ainsi dire les symptômes. Il contribuait ainsi, de façon définitive, à éclaircir, préciser et justifier la différence que nous faisons entre la grandeur, la position, la distance *apparente* des objets et celles qu'ils ont *réellement*.

Ces recherches le conduisirent par une progression naturelle à ses classiques recherches sur les « concepts » de *réalité*, de *substance*, de *matière*; recherches qui ne sont, en somme, qu'une généralisation des premières. Quand nous disons : « Telle chose existe », nous voulons dire, et dire uniquement ceci : « Nous croyons que si nous nous trouvions ou que d'autres se trouvaient dans telles circonstances données, telle ou telle sensation serait éprouvée. » Le mot « réalité » n'est donc qu'un mot destiné à indiquer un ensemble d'expériences *possibles*: de même, le mot « matière ». Berkeley exprimait cela en disant que, pour toute chose, leur *esse est percipi;* — expression pas tout à fait exacte peut-être, étant donné que, bien loin de supprimer la distinction entre l'être et l'apparence, il en éclaircissait le fondement et le contenu; *esse est percipi posse* aurait été une meilleure expression de sa pensée. A cette phrase il eût fallu ajouter que, même dans le *posse*, on peut distinguer différentes gradations; par exemple les circonstances ou conditions dans lesquelles nous croyons que nous pourrions obtenir certaines expériences ne sont pas toujours des circonstances dans lesquelles nous puissions nous trouver; d'où il suit que les expériences possibles que l'univers représente pour nous sont souvent, en réalité, des expériences impossibles.

Il est important d'insister sur la distinction entre les prévisions conditionnelles et les prévisions non conditionnelles. En ce qui concerne la plupart des jugements affirmant simplement l'existence des choses (les jugements individuels par exemple), et tous les jugements universels ou généraux, si nous voulons les traduire en prévisions, nous voyons que les prévisions implicites qui s'y trouvent sont des prévisions conditionnelles. C'est-à-dire qu'ils reviennent à cette signification : si nous faisions ceci, si ceci arrivait, nous ferions cette autre chose, ou cette autre chose se produirait. D'autres, au

contraire (qui correspondent à ce qu'on appelle en logique jugements *particuliers*), expriment tout simplement une attente. — Il faut remarquer, d'autre part, que la différence n'est pas aussi fondamentale qu'elle le paraît. Les attentes conditionnelles, en effet, équivalent à ceci : s'attendre à ce qu'un fait ne se produise pas, sinon à condition d'être accompagné de quelque autre; autrement dit, à la confiance que nous avons que certain ensemble de circonstances ou de faits ne se produira pas. En d'autres termes, tandis que les propositions particulières expriment ce fait que, parmi les choses auxquelles nous nous attendons avec plus ou moins de certitude, se trouve tel ou tel groupe d'expériences, — les propositions universelles, au contraire, expriment notre certitude que tel ou tel groupe d'expériences ne se produira pas. Déjà *Leibnitz* avait remarqué que la valeur d'une proposition générale réside en ceci : qu'elle est la *négation* d'une proposition particulière.

Dans un ouvrage encore trop peu connu (*Psychology of the Belief in Objective Existence*. London, 1890), J. Pikler a apporté une notable contribution à l'analyse prévisive des jugements sur l'existence, qui corrobore et complète tout ensemble celle de Berkeley. Nous ne pouvons malheureusement que l'indiquer ici. Pikler observe que la condition dont nous croyons que dépendent les expériences (ou présentations, comme il les appelle) et à laquelle nous faisons allusion quand nous énonçons des jugements sur l'existence, est toujours, directement ou indirectement, l'accomplissement d'une ou de plusieurs opérations volontaires de notre part. Si nous n'étions pas doués de volonté, c'est-à-dire du pouvoir qu'ont les prévisions d'influencer nos actions; si, le voulant, nous ne pouvions obtenir la présentation de certaines qualités et non pas de certaines autres, ou même au lieu et à la place de certaines autres, nous nous attendrions tout de même à ce que certaines présentations en suivent d'autres, mais nous ne croirions pas que certaines choses existent même alors qu'elles ne se sont pas présentées (existence objective). Dire qu'une chose existe veut dire que certaines présentations — et celles-là seules — peuvent être obtenues à volonté.

Un cas qui mérite notre attention et que Pikler n'a pas spécialement considéré, est celui des choses dont l'existence est traduisible seulement en une prévision *doublement conditionnée*: la prévision que si nous étions dans des circonstances diverses des circonstances

actuelles, et que nous le voulions, nous ferions des expériences déterminées.

7. — Dans quelques jugements sur les propriétés des choses, énoncés au présent, le rapport qu'ils ont avec le futur est bien plus visible que les autres. Nous voulons parler de ces jugements dans lesquels ce rapport, s'il n'est pas exprimé par le verbe, est cependant impliqué par le mot qui y sert de prédicat. On pourrait presque parler du futur des mots comme du futur des verbes. « Fragile » signifie « qui se cassera », ou se casserait dans telle circonstance donnée; « mortel » veut dire « qui mourra ». Et de même tous les mots indiquant des dispositions, des attitudes, etc. Qu'on observe la différence entre dire de quelqu'un qu'il est « irritable » et dire qu'il est « irrité »; entre dire qu'un vase est « fragile » et dire qu'il est « cassé »; entre dire qu'une chose est « mobile » et dire qu'elle se « meut ». C'est à l'importance philosophique de cette différence qu'on peut rapporter plusieurs des emplois que fait Aristote de la distinction entre « δύναμις » et « ἐνέργεια ». Pour ce qui concerne, au contraire, l'interprétation des ἐνέργειαι en termes de δύναμις, c'est-à-dire l'interprétation de l'existence des faits actuels sous forme de « faits possibles », des « faits présents » sous forme de « faits futurs », elle se trouve déjà indiquée, bien que fugitivement, dans le passage du *Sophiste* de Platon, qui paraît clairement une anticipation de la doctrine de Berkeley. « Je considère comme une définition propre à caractériser les choses existantes ceci : qu'elles ne sont pas autre chose que des puissances : τίθεμαι γαρ ὅρον κρίτειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλοτι πλὴν δύναμις (247 E).

Il semble plus difficile de résoudre de la même façon les jugements sur l'existence passée et sur les propriétés passées des choses. Dans quel sens pouvons-nous dire que des jugements comme : « César entra au Sénat » ou « le peuple votait par centuries », aient quelque rapport implicite avec le futur? Nous ne dirons certainement pas que nous prévoyons le passé? Nous sommes là évidemment en présence d'un cas analogue à celui des prévisions dont les conditions ne peuvent se réaliser. Nous croyons que si nous avions vécu au temps de César, nous aurions fait des expériences déterminées; mais vivre dans une époque autre que celle dans laquelle nous vivons est manifestement impossible. Néanmoins l'objection n'est pas dangereuse vu que le cas est le même pour bien des jugements sur le présent et même sur l'avenir.

Il y a du reste un sens dans lequel même nos jugements sur le passé impliquent des allusions à des faits à venir. On peut, des jugements sur le passé, déduire de nombreuses prévisions d'expériences futures, ou des jugements sur l'existence actuelle traduisibles, à leur tour, en prévisions d'expériences. C'est par la possibilité d'en appeler à ces expériences futures que les jugements sur le passé peuvent être considérés comme susceptibles de vérification ou de réfutation tout autant que les jugements sur le passé et l'avenir.

Si la vie passée ne laissait aucune trace dans le monde présent, c'est-à-dire dans la possibilité d'expériences renouvelables, elle demeurerait pour nous dans la condition où se trouvent beaucoup de nos souvenirs d'enfance ou de vie intérieure, qui sont incontrôlables parce qu'ils n'ont pas, autant que nous pouvons nous en rendre compte, eu d'autres conséquences qu'un état donné de notre mémoire. Une science historique dans le sens donné dans le *Théétète* au mot « ἐπιστήμη » n'existerait pas; au contraire, elle existe dans la mesure, du reste assez large, dans laquelle les jugements concernant une expérience future donnée, se peuvent déduire de nos jugements sur les expériences passées. Ces expériences futures sont pour nous les preuves, les symptômes des expériences passées que nous ne pouvons éprouver, précisément de même que sont pour nous symptômes et preuves des expériences impossibles du présent et de l'avenir, les expériences possibles dont ils nous fournissent la prévision.

8. — Restent donc, comme faits irréfutables, les purs « témoignages directs de la conscience », les pures « présentations ». Ce qui revient à dire que les seules choses auxquelles la distinction entre l'apparence et la réalité ne s'applique pas, sont précisément les apparences. Ici, pourtant, il faut se défier des malentendus faciles. Le sens commun admet, et non sans raison, que même les jugements sur les témoignages directs de la conscience peuvent, jusqu'à un certain point, se trouver faux. Quand je dis « j'ai froid », ou « je vois du rouge », ou « je me sens fatigué », ou « content ou excité » il semble que je parle de sensations momentanées; le plus souvent tel n'est pas le cas. De tels actes de la pensée sont déjà des jugements et comme tels impliquent déjà des prévisions. Ils ne contiennent pas seulement des « présentations », mais des présentations accompagnées d'un certain nombre de prévisions sur leur durée, leur

constance, leur répétition possible, sur leurs diverses concomitances et conséquences. Même alors que ces prévisions ne sont pas clairement présentes à la pensée — ce qui est habituellement le cas, — elles deviennent discernables dès que l'individu est poussé à vérifier ses propres affirmations. Quand nous disons que notre contentement et notre bonheur est peut-être illusoire, que notre fatigue est plus apparente que réelle, que nous croyons sentir mais ne sentons pas, nous voulons seulement dire que ces états d'âme seront de courte durée, que nos actions ou nos réactions (conséquences prévues de ces états d'âmes) les démentiront et ainsi de suite.

Ces considérations présentent un certain intérêt même en morale. Nos appréciations, nos *jugements de valeur* sont des expressions d'états d'âme et en cela ne sont pas susceptibles, comme les croyances, de vérité ou d'erreur. Il existe de nombreuses divergences d'appréciation morale qui sont ultimes et irréductibles, et à l'égard desquelles il est inutile de parler de tort ou de raison. Mais parler de « jugements moraux faux » n'est pas toujours uniquement une métaphore. La plupart des divergences apparentes d'appréciation sont des divergences de prévision sur les effets de choses ou d'actions qui par eux-mêmes ne susciteraient aucun désaccord. Tels sont tous les jugements d'utilité, ou ayant rapport à l'utilité des choses comme nous l'avons aussi vu dans le passage de Platon cité plus haut.

Ainsi beaucoup des appréciations d'un individu changeraient s'il venait à apprendre quelque chose qu'il ignore, si l'état de ses prévisions se modifiait; et c'est dans ce sens qu'on a toujours parlé de « faux plaisirs ». de « faux biens », etc. En outre l'appréciation d'un individu peut être considérée comme apparente seulement, si les choix qu'il fait dans sa vie ne s'y conforment pas, s'il ne se montre pas disposé aux sacrifices qui en sont pour nous la *preuve*. C'est ainsi que nous parlons de pitié, d'enthousiasmes fictifs : nous disons qu'un tel « croit aimer et n'aime pas », « croit préférer et ne préfère pas », impliquant par là que ces affirmations apparentes d'états intérieurs expriment en réalité pour nous les programmes d'actions extérieures qui y sont rattachés.

Enfin, pour épuiser les diverses possibilités d'erreur qui se cachent dans les données immédiates apparentes, il faut se rappeler que, même sur ces données comme d'ailleurs sur quoi que ce soit, nous ne pouvons formuler aucun jugement sans avoir à notre disposition

des termes généraux qui présupposent une *classification* des objets qu'ils dénomment. Or « classifier » signifie reconnaître l'existence de ressemblances ou de différences, autrement dit *comparer*. Et la comparaison est une opération que nous pouvons répéter; elle peut démentir comme elle peut confirmer un précédent jugement de ressemblance. Nous avons là un moyen de constater si nous nous sommes trompés ou non en disant éprouver une sensation *déterminée*, ou en disant que telle « présentation », telle représentation ou telle image est semblable à une autre; et ce moyen n'est ni plus personnel, ni plus subjectif qu'un autre, du moment que de semblables jugements de ressemblance et de différence sont impliqués dans tout procédé de vérification.

9. — Ici on pourrait observer que par cette interprétation de la connaissance sous forme de prévision, on fait au fond de la mauvaise psychologie, puisqu'on explique ce qui est dans notre pensée moyennant ce qui, la plupart du temps, n'y est pas. Tous les hommes énoncent des jugements et ont des croyances; personne ne s'aperçoit qu'il fasse continuellement des prévisions. Et ceci est juste. On peut toutefois objecter qu'il y a une différence entre dire qu'on ne s'aperçoit pas le plus souvent de ces prévisions, et dire qu'elles n'y sont pas. Si la psychologie devait se limiter aux faits directement et tour à tour présents à l'introspection immédiate, elle serait une science qui pénétrerait bien peu les faits qu'elle étudie. Les faits mentaux doivent au contraire être étudiés et classés, non pas seulement d'après leurs caractères immédiats, mais aussi et surtout d'après les caractères qu'ils présentent dans diverses circonstances, et soumis à des opérations déterminées (expériences psychologiques, internes ou externes). C'est le cas d'appliquer à l'âme l'analyse de Berkeley et de Pikler. Le monde intérieur tout aussi bien que le monde extérieur se compose non seulement de ce qui, à un moment donné, s'y trouve en *acte*, mais encore de ce qui s'y trouve en *puissance* : dans l'un et l'autre cas, suivant la phrase de Pikler, « *the « would-be » of presentation is the « is » of objective existence* » — « le « serait » de la « présentation » est le « est » de l'existence objective[1] ». Beaucoup des prévisions dont nous parlons sont en puissance dans nos croyances, dans nos jugements; nous avons vu comme elles reparaissent dès que nous sommes excités ou stimulés,

1. Ouv. cit., p. 54.

quand nos croyances sont ébranlées. Elles sommeillent tant que la pensée se déroule comme automatiquement et sans difficulté ; mais elles veillent, prêtes à se redresser à l'heure du doute. Elles sont pareilles à des fonds de réserve, disponibles en cas de besoin.

En outre la *théorie de la connaissance*, mettant en évidence ces éléments prévisifs pas toujours clairement ni actuellement présents à la conscience, mais toujours impliqués dans nos affirmations, si elles sont vraiment telles, apparaît parfaitement cohérente à son but, lequel est logique plus encore que psychologique. Contre cette manière de la concevoir, l'objection vaut tout juste ce que valent les objections surannées contre le syllogisme, fondées sur cet argument que le syllogisme n'est pas une description exacte de la façon dont se déroule effectivement notre pensée. Nous pensons avec Mill, que la théorie de la connaissance comme la théorie du syllogisme « est moins une analyse du processus conscient par lequel nous raisonnons effectivement, qu'il ne vise à nous donner un critère pour la validité des raisonnements, nous fournissant des formes d'expression dans lesquelles tous les raisonnements peuvent être traduits s'ils sont valides, et qui, s'ils ne le sont point, sont aptes à mettre en évidence leur défaut caché[1]. » Telle est également, à notre avis, la doctrine logique du pragmatisme, laquelle voit dans les conséquences pratiques que les théories et les croyances nous autorisent et nous obligent à prévoir, la meilleure garantie du sens et de la vérité des théories et des croyances elles-mêmes, — et voit dans la traduction des propositions en prévisions d'expériences que nous pouvons et sommes disposés à en déduire, le meilleur moyen pour dissiper une foule de difficultés et de problèmes, dont l'unique solution consiste à reconnaître qu'ils *ne sont pas des problèmes*, et à propos desquels la seule question intéressante à se poser est de chercher à voir *comment* et *pourquoi* ils nous ont paru tels.

MARIO CALDERONI.

1. *Examination of Hamilton's Philosophy*, p. 513, ch. XXII (London, 1872).

DE L'ESPRIT CLASSIQUE

DANS LA RÉVOLUTION FRANÇAISE (SELON TAINE)

Dans la préface de son *Histoire de la Littérature anglaise*, Taine écrivait déjà ce qui suit :

« Au siècle dernier on se représentait les hommes de toute race et de tout siècle comme à peu près semblables. On connaissait l'homme; on ne connaissait pas les hommes. On n'avait pas vu la diversité infinie et la complexité merveilleuse des âmes; on ne savait pas que la *structure* morale d'un peuple et d'un *âge* est aussi particulière et aussi *distincte* que la structure physique d'une famille de plantes ou d'un ordre d'animaux. Aujourd'hui l'histoire, comme la zoologie, a trouvé son anatomie... »

Si la structure morale d'un peuple ou d'un *âge* (notez bien cet âge) était aussi distincte que la structure physique d'une famille de plantes, c'est qu'elle serait aussi simple, et alors la *diversité infinie*, la *merveilleuse complexité* des âmes ne serait plus qu'une brillante, mais fausse expression. — « Aujourd'hui l'histoire a trouvé son anatomie. » — Mais... l'anatomie, qu'est-ce donc? La connaissance de l'homme physique universel; donc si, en science morale, on a acquis un savoir qui fasse pendant à l'anatomie, ce ne peut être la connaissance de l'homme moral universel.

Un peu plus loin, Taine expose sa théorie de l'esprit français. Cet esprit propre au Français, rendrait le Français particulièrement apte à abstraire, extraire, simplifier, mais incapable d'embrasser la complexité de l'âme humaine, incapable d'apercevoir « les différences morales qui distinguent un peuple d'un autre, une race d'une autre, un individu d'un autre individu ».

De cette inaptitude si grave, si étendue, Taine trouve la preuve dans toutes les œuvres de la littérature française, comparées aux produits de la littérature anglaise. En conséquence, elle est pour lui

le fait de la *race*, c'est-à-dire une défectuosité constitutionnelle, constante, perpétuelle, sur laquelle les circonstances adventices, les époques différentes glissent sans effet.

Dans ses *Origines du régime moderne* Taine exprime une opinion qui semble différer de la précédente. Cette défectuosité n'est plus un trait de la race, mais la caractéristique d'une époque. L'esprit français est devenu pour Taine l'*esprit classique*, et c'est l'esprit de deux siècles. Il va de Malherbe et Balzac jusqu'à Delille et à M. de Fontanes (p. 289 et encore p. 293) : « Entre Amyot, Rabelais, Montaigne d'un côté et Chateaubriand, Victor Hugo, Honoré de Balzac de l'autre, naît et finit le français classique. » Cette seconde opinion est-elle au moins la dernière de Taine sur ce même sujet?

Nous sommes au XVIIIe siècle, vers la fin, et voici le spectacle que la France offre aux yeux de Taine : « Lorsque nous voyons un homme un peu faible de constitution, mais d'apparence saine et d'habitudes paisibles, boire avidement d'une liqueur nouvelle, puis tout d'un coup tomber à terre, l'écume à la bouche, délirer et se débattre dans les convulsions, nous devinons aisément que, dans le breuvage agréable, il y avait une substance dangereuse; mais nous avons besoin d'une analyse délicate pour isoler et décomposer le poison. Il y en eut un dans la philosophie du XVIIIe siècle et d'espèce étrange autant que puissante, car non seulement il est l'œuvre d'une longue élaboration historique, l'extrait définitif et condensé auquel aboutit toute la pensée du siècle mais encore ses deux principaux ingrédients ont cela de particulier, qu'étant séparés, ils sont salutaires et, qu'étant combinés, ils font un composé vénéneux. Le premier est l'acquis scientifique. Le second est l'esprit classique. »

Remarquons-le, il s'agit de la philosophie du XVIIIe siècle et de la politique issue de cette philosophie, il ne s'agit plus de littérature proprement dite; et puis cette fois l'esprit classique n'agit pas seul, il agit en combinaison avec un autre élément; c'est pourquoi il produit ici, en philosophie spéculative et en politique pratique, un effet assez différent de celui qu'il a produit en littérature. En littérature, nous lui avons dû de ne produire que des artistes incomplets, incapables de rendre les dehors pittoresques des choses et aussi les dernières particularités des personnages de roman, de poème, de comédie ou de drame; si maintenant, en politique, nous allons commettre de terribles et pernicieuses bévues, nous le devrons à la même défectuosité; elles viendront, ces bévues, de ce que l'esprit classique ne

s'est pas trouvé capable de saisir le caractère français dans toute sa complexité.

Ainsi la dernière théorie de Taine sur l'esprit français ou classique, si elle contient quelque chose de nouveau et de *complémentaire*, n'a du moins rien qui constitue une nouvelle contradiction.

A quoi tient que la science, bonne en soi, produise ici, pour une part, l'effet pernicieux ? Aux progrès merveilleux qu'elle a faits en ce siècle, à ses grandioses découvertes qui ont entièrement changé aux yeux humains les dimensions et la figure du monde naturel. De là un enthousiasme particulier, une foi nouvelle, la *religion* de la science, De là aussi, par contre, l'affaiblissement d'un sentiment ancien, de l'affectueux respect pour les choses établies de longue date, en un mot pour la tradition. Les hommes, à la fin du XVIIIe siècle, ont cru et ils ont proclamé que l'humanité venait d'entrer dans l'ère des lumières, qu'elle avait atteint l'âge de la raison. L'âge de la raison ! Oui, dit Taine, d'une certaine raison, de la raison réfléchie, consciente d'elle-même, de celle qui, en effet, crée la science. « Rien de mieux si cette raison, instruite par l'histoire, eût compris sa rivale, eût reconnu dans la tradition une sœur à qui elle devait laisser sa part, car le *préjugé héréditaire* est une sorte de raison qui s'ignore. Comme la science, ce préjugé a pour source une accumulation d'expériences. Les hommes après une multitude de tâtonnements et d'essais ont fini par éprouver que telle façon de vivre et de penser était la seule accommodée à leur situation, la plus praticable de toutes. » Le résultat de ces essais forme l'héritage du genre humain. Là où il manque, car il y a des peuples à qui il manque, on est sauvage : « Ne pas manger de chair humaine, ne pas tuer les vieillards inutiles ou incommodes, ne pas exposer, vendre ou tuer les enfants dont on n'a que faire, être le seul mari d'une seule femme, avoir horreur de l'inceste et des mœurs contre nature, être le propriétaire unique et reconnu d'un champ distinct, écouter les voix supérieures de la pudeur, de l'humanité, de l'honneur, de la conscience... composent la civilisation des âmes. » — Sans doute... mais je ne me représente pas quels tâtonnements, quels essais, au sens exact des mots, ont mis fin au cannibalisme, à l'infanticide, à la polygamie. « En général, continue Taine, plus un usage est universel et ancien (le cannibalisme l'a été), plus il est fondé sur des motifs profonds de physiologie, d'hygiène, de prévoyance sociale. (Nos institutions modernes doivent être fondées sur des motifs bien peu profonds,

étant si modernes)... exemples, la séparation des castes dans l'Inde, l'interdiction des spiritueux et des viandes aux îles Hawai, le droit d'aînesse, etc. ». Je crois savoir que les motifs d'hygiène ou de prévoyance sociale, que Taine allègue pour chacun de ces usages, ne sont pas si manifestes et que les savants spéciaux contestent là-dessus entre eux. Pour mon compte, j'observe que Taine a fermé les yeux sur certains usages des plus anciens et des plus répandus ; par exemple, l'esclavage. Que des essais préalables aient fini par convaincre les hommes que l'esclavage était la seule façon de vivre, accommodée à leur situation, la seule praticable de toutes, je l'admets pour les hommes *maîtres*, mais pour les hommes esclaves, cela me paraît assez douteux. Et pour les maîtres eux-mêmes, je ne l'admets qu'en demandant qu'on m'indique quels essais préalables ont été faits. — Je serais également curieux de savoir quels essais préalables ont persuadé aux veuves de Malabar que ce qu'il y avait de plus accommodé à leur situation de veuve c'était de se brûler sur le bûcher de leurs maris. On pourrait multiplier ce genre de questions, indiscrètes peut-être. Je soupçonne que ces *expériences* qui, selon Taine, fondent l'autorité de la tradition, de même que celle de la science, diffèrent en nature de ce que les savants appellent des expériences; et en diffèrent même fort considérablement.

Il ne faut pas, je crois, donner le nom d'expériences à des vexations permanentes que des hommes, qui étaient les faibles, socialement parlant, se sont résignés à subir, de la part d'autres hommes qui étaient les forts.

Les religions, nous dit Taine, se justifient encore mieux : « A certains moments critiques de l'histoire, des hommes ont saisi par une vue d'ensemble (?) l'univers infini. La face auguste de la nature éternelle s'est dévoilée tout d'un coup; il leur a semblé qu'ils apercevaient son principe; du moins, ils en ont aperçu quelques traits. Et, par une rencontre admirable, ces traits étaient justement les seuls que leur siècle, leur race, un groupe de races, un fragment de l'humanité fut en état de comprendre. » La rencontre serait admirable effectivement. Mais, la preuve, s'il vous plaît? Par exemple, la preuve que l'islamisme était la seule religion que pussent comprendre les hommes qui l'ont embrassée — ou subie — où Taine la voit-il? Où est la preuve, que l'Hindou, le Mongol, le Germain, le Latin, le Slave aient reçu la *seule* religion qui fut adaptée à « des besoins profonds, à des aspirations accumulées, à des facultés héré-

ditaires, à toute une structure intellectuelle et morale? » Encore une fois, que tel peuple ait reçu telle religion, c'est un fait; mais que ce peuple ne fut pas susceptible de recevoir une autre religion, c'est une supposition téméraire que le fait allégué ne soutient pas.

« Par un autre côté, toute religion est, de sa nature, un poème métaphysique, une pensée par laquelle l'homme embrasse l'immensité et la profondeur des choses... et cette pensée n'est pas abstraite et nue... elle s'accompagne de créations poétiques, de figures divines, ce qui fait qu'elle parle à l'esprit des simples, qu'elle agit puissamment sur *tous*, qu'elle *arrache l'homme à lui-même pour le mettre tout entier au service de la vérité, ou au service d'autrui.* » Voilà certes un merveilleux pouvoir et des effets étonnants! La question est de savoir si ces effets sont fréquents ou rares. Si je m'en rapporte aux vives expressions de Taine, ils sont fréquents. Si je regarde autour de moi, ou dans l'histoire, je les vois plutôt assez rares.

Et Taine continue encore ainsi : « Envisageons l'état, la coutume monarchique : En *Europe,* une monarchie est, par origine et par essence, un établissement militaire où l'héroïsme s'est fait le champion du droit. » Rien de plus parfait, alors. Mais contre qui ces rois ont-ils été les champions du droit? Ne serait-ce pas, par hasard, contre d'autres rois, donc injustes, par supposition? : « Un homme s'est rencontré qui a chassé les étrangers, dompté les brigands. » Qui donc conduisait, commandait ces étrangers, ces brigands, car sûrement ils ont eu des chefs? « Cet homme a de plus rétabli la sécurité, restauré l'agriculture, fondé la patrie... Désormais la nation possède un centre vivant, et chaque droit trouve un protecteur visible. Si le prince se renferme dans ses attributions, s'il est retenu sur la pente de l'arbitraire, s'il ne verse pas dans l'égoïsme. » Oui... si... Sans ce si, l'institution monarchique était, comme vous voyez, la perfection même, seulement il y a le si! — « Tels sont les titres, très valables, du préjugé héréditaire... C'est une forme aveugle de la raison sans doute... mais quoi! une doctrine ne devient active qu'en devenant aveugle... Il faut que des hauteurs agitées de l'intelligence, elle descende dans les bas-fonds immobiles de la volonté, passe à l'état de croyance faite, d'habitude prise, pour se transformer en un ressort d'action... La raison s'indignerait à tort de ce que le préjugé conduit les choses humaines, puisque, pour les conduire, elle doit elle-même devenir un préjugé. »

Il me semble que les jugements prononcés par Taine, d'en haut, de très haut, sur les religions, les monarchies, les sources de la morale, etc., dans un style noblement général, et, au reste, d'une éloquence classique très brillante, ne sont pas exempts d'optimisme et peut-être même d'une certaine infidélité, historiquement parlant. Taine parcourut volontiers l'histoire à grandes enjambées [1].

Cela l'exposa à passer sur bien des choses, sans les apercevoir. Une de ces choses négligées va me servir de point d'appui pour répondre à Taine. Le Seigneurat, devenu plus tard la féodalité, puis la noblesse, voilà une institution qui a été très étendue et qui a précédé la monarchie. Pour la France au moins c'est incontestable. En qualité d'institution ancienne, et par conséquent fondée sur des motifs profonds de prévoyance sociale, sur une accommodation parfaite aux besoins, désirs, facultés, bref à la structure mentale des populations, la féodalité était on ne peut plus digne d'être respectée. La monarchie n'a pas laissé de porter sur ce respectable préjugé une main très profane. — Est-ce que par hasard nos rois du XIIe siècle et suivants, furent inspirés par cette même raison lucide, qui égara les gens du XVIIIe siècle? — Mais passons... Ce que je veux relever ici, c'est ce fait : les populations aidèrent plutôt la monarchie contre la féodalité et lorsque le roi, devenu tout-puissant, gouverna seul et sans partage, elles l'acclamèrent avec vigueur. Il faut croire que la monarchie avait à son tour construit un édifice approprié à la structure morale et mentale des populations, et c'est là que j'en voulais venir. Que ressort-il de cette suite, de cette succession de régimes? — Que toute institution, après avoir été conforme, autant que vous voudrez, à la raison traditionnelle, cesse à un moment d'être appropriée, parce qu'autour d'elle ou sous elle certaines choses ont changé, notamment les idées, sentiments ou intérêts des hommes. Il en ressort que l'immuabilité est une chose utopique, et la plus utopique qui soit.

Et puisque nous devons renoncer à l'espoir de conserver indéfiniment les choses traditionnelles, et nous résigner à des changements inévitables, il s'agit, pour l'homme politique, non de maintenir avec une ferme obstination ce qui existe depuis longtemps, mais de reconnaître ce qui est à éliminer et de décider en quelle mesure

1. Rappelez-vous que dans sa préface de l'*Histoire littéraire d'Angleterre* il esquisse les civilisations aryenne, germanique, sémitique, etc., en quelques pages.

et à quel moment l'élimination devra avoir lieu; il s'agit surtout de savoir quelle nouveauté désirable et désirée peut être introduite dans l'existence générale. Pour cela, la raison traditionnelle et aveugle, tant élogiée par Taine, ne peut évidemment pas nous servir; elle n'est plus d'emploi. Nous devons forcément recourir à la raison réfléchie, clairvoyante, à celle qui *ne s'ignore pas.*

*
* *

Je reprends Taine. « Par malheur au XVIIIe siècle, la raison était classique. On ignorait l'histoire : l'érudition rebutait; première cause. L'imagination sympathique était absente : seconde cause. On ne savait pas sortir de soi et on ne se figurait pas les états violents de l'esprit humain. L'homme n'imagine rien qu'avec son expérience. Comment, des esprits si policés, si aimables que les gens du XVIIIe siècle auraient-ils pu épouser les sentiments d'un moine, d'un fondateur barbare et féodal? » Voyez ici les deux propositions successives de Taine : « 1° Les gens du XVIIIe siècle ont eu le tort de ne pas imaginer ce qu'ils n'avaient pas expérimenté; 2° l'homme n'imagine rien qu'avec son expérience. » Ce qui revient à dire : « Les hommes du XVIIIe siècle ont manqué à faire ce qu'il est impossible de faire. »

Mais, est-ce que vraiment, au XVIIIe siècle, il s'agissait de s'imaginer les hommes du Ve siècle? N'était-ce pas plutôt les hommes du XVIIIe siècle qu'il fallait connaître? Taine semble nous répliquer quand il dit : « Par suite, faute de comprendre le passé on ne comprenait pas le présent ». Est-il donc bien sûr que si un esprit de notre temps ne comprend pas les hommes du Ve siècle, cet esprit méconnaîtra nécessairement ses contemporains [1]?

Je ne vois pas pourquoi ceci suivrait forcément cela... et Taine ne me l'explique pas, d'autant qu'il continue ainsi : « On n'avait aucune idée juste du paysan, de l'ouvrier, du bourgeois provincial... On ne les apercevait que de loin. » Cette raison-ci, très différente de la précédente, vaudrait mieux, si l'affirmation de Taine était vraie. « Deux ou trois mille gens du monde, de lettrés faisaient le cercle des honnêtes gens et ne sortaient pas de leur cercle. Si, parfois,

1. Je demanderai à Taine, en passant, si le fondateur barbare ou féodal qu'il mentionne plus haut s'était, au préalable, instruit du passé des hommes pour qui il fondait.

de leur château et en voyage, ils avaient entrevu le peuple! » Pas n'est besoin d'aller plus loin, pour sentir l'erreur de Taine, une erreur de fait cette fois. La révolution n'a pas été tant que cela l'œuvre des gens à châteaux, ou en tout cas l'œuvre de châtelains qui n'avaient fait qu'entrevoir de loin les hommes du peuple et de la bourgeoisie. La majorité des députés qui, dans la Constituante, firent l'œuvre législative, se composait de robins, d'hommes de lois, d'avocats, de juges seigneuriaux, de médecins de petite ou moyenne ville, de négociants, de propriétaires et de curés de village. Les uns avaient plaidé ou jugé, pour et contre de petites gens. Les autres avaient soigné ces petites gens, les avaient eus parmi leurs clients; les autres les avaient sermonnés, confessés. Les chefs, les meneurs, même les nobles, n'étaient pas tant que cela des gens de salon, et hors de là dépaysés. Non, pas même Mirabeau. Celui-ci avait expérimenté, je pense, assez de conditions diverses, dans sa vie très accidentée, et il avait peu habité les châteaux (si ce n'est les châteaux-prisons du roi). Duport, « qui labourait profond », n'était pas un homme de salon. Lafayette avait expérimenté un peuple en révolution.

Quoiqu'il en soit, par la faute de cet esprit classique, les Français du XVIIIe siècle qui firent la Révolution et constituèrent notre « Régime moderne », ne possédant qu'une très insuffisante connaissance des hommes, n'apportant qu'un *extrait mince* de l'homme, conduisirent très mal leur révolution, et constituèrent un régime irrémédiablement frappé de débilité. Pour la tâche qu'ils avaient à faire, connaître l'homme était de peu d'importance et d'effet; c'était même d'un trompeur secours, « car, n'en doutez pas, nous dit Taine, il y a un homme français, qui est moralement très différent de l'homme anglais, italien, etc., bref de tout autre homme. Avant de gouverner le Français ou simplement de le conseiller, il fallait le connaître; or, c'est là une découverte à faire, laborieuse et délicate. » — Mais ce Français, si peu manifeste, comment êtes-vous, *a priori*, tellement sûr qu'il existe? — « Par une déduction tirée de la biologie générale, de l'histoire naturelle. Ne voyez-vous pas qu'il existe des familles de plantes, des races d'animaux, il doit y avoir et il y a pareillement des races d'hommes. »

En effet, et la différence que vous signalez est incontestable, car elle se manifeste par des différences anatomiques que nous pouvons voir et toucher; celles-ci déterminent les divers animaux à chercher

leur nourriture d'une façon différente, à se reproduire diversement, à entretenir avec le monde extérieur des rapports différents. Et nous apercevons que les différences de mœurs, consécutives aux différences anatomiques, sont *proportionnelles* à *l'importance de celles-ci*. Cette suggestive relation m'amène à vous dire : « Montrez-moi donc une différence anatomique qui sépare bien distinctement l'homme Français de l'Anglais, de l'Allemand, etc. »

*
* *

Remarquons-le d'abord : Le *Français* n'est pas plus *réel* que l'homme; c'est une abstraction, c'est un extrait, de même que l'*homme*. L'abstraction est tirée d'un nombre moins grand d'individus, cela est évident, mais enfin c'est une abstraction. Après Taine, on a dit et répété ce propos qu'on a cru triomphant : « Je vois bien des hommes, je ne vois pas l'homme ». A quoi c'est assez répondre que de dire : « Je vois bien des Français, je ne vois pas le Français ».

Abstraire le Français, est-ce une opération moins hasardeuse que de chercher à abstraire l'homme? Et, d'autre part, à la supposer réussie, est-ce une opération plus fructueuse, plus utile et de plus d'effet que d'abstraire avec justesse l'homme? Voyons d'abord ce qu'on peut raisonnablement entendre par cette expression : *l'homme* (je dirais volontiers pour mon compte l'homme général). C'est, j'imagine, ce qui se retrouve chez tous les hommes, et toujours, et partout, ce qui, dans le genre humain, est, universel, permanent, indéfectible. Nous jugerons après si c'est peu de chose que cette *communauté* ; si c'est là véritablement un extrait aussi mince que Taine veut bien le dire.

L'homme général, cet extrait mince, que contient-il en réalité? Rien moins que tous les besoins dont tous les hommes subissent la stimulation et poursuivent la satisfaction. Cet extrait mince. c'est l'homme qui cherche ses aises économiques, un logis sûr et confortable, un vêtement protecteur, des repas suffisants, réguliers et assurés — c'est l'homme à qui il faut une femme, des enfants, pour vivre encore un peu par delà la mort, — qui a des besoins d'orgueil et de vanité, veut sortir de la foule et être distingué s'il se peut, — qui désire l'estime et la sympathie de ses semblables, — qui aime à éprouver pour les autres tantôt estime et sympathie, tantôt les sentiments contraires, — qui recherche les plaisirs

pris et les émotions ressenties en commun, et a pour cela inventé les beaux-arts de même que les réunions, les assemblées de toute sorte, — l'homme que des curiosités sollicitent, en suite de quoi il ambitionne de connaître ou s'efforce d'imaginer le monde environnant, et qui invente peu à peu les sciences, les religions, — bref, c'est un fond immense de besoins qui, en restant essentiellement les mêmes chez tous les hommes, reçoivent dans leur satisfaction des formes différentes : et ce fond est le substratum permanent, indéfectible des modalités infiniment diverses que l'humanité nous présente, parce que les moyens de satisfaction varient avec les diverses ressources des lieux, et avec les inventions mêmes de l'homme dans le cours du temps.

Par comparaison avec l'homme ainsi *défini*, il est clair que le Français est chose superficielle. Je ne dis pas chose sans importance, je dis superficielle au sens étymologique du mot.

Sur l'homme, sur l'homme moral, de même que sur l'homme physique, une masse de travaux ont été accomplis, quantité d'observations ont été consignées, réitérées, confirmées ou combattues, depuis Platon et Aristote, depuis les tragiques et les comiques grecs, jusqu'à nos psychologues et à nos propres artistes. Taine figure lui-même en assez bon rang parmi les psychologues observateurs de l'homme. Il a écrit un gros ouvrage, *l'Intelligence*, et là, sur l'homme, l'homme général, il a assemblé des faits et des réflexions pouvant remplir deux volumes. Je ne connais pas de livre écrit sur le Français, ni au reste sur l'Anglais, l'Allemand, etc., qui présente pour l'un de ces peuples une somme un peu considérable de *particularités*, incontestablement communes à tous les membres du dit peuple et étrangères à tous les autres peuples : deux conditions requises pour que ce livre fût un vrai document de psychologie *nationale*.

Jusqu'ici nous connaissons bien plus sûrement l'homme que nous ne connaissons un peuple quelconque. Et cela n'a rien d'étonnant ; cela devait être, si l'on s'en rapporte à la marche générale que la science a suivie dans toutes ses directions.

*
* *

En tout ordre de phénomènes la science emploie son premier effort à saisir le trait qui se trouve commun à la plus grande partie des phénomènes considérés, sinon à tous ; c'est par l'universel, et à son

défaut par le général, que toute science débute. La façon d'avancer ensuite consiste à aborder les traits de moins en moins généraux, de plus en plus particuliers; de l'abstrait général et simple en un sens, elle va graduellement au concret complexe, se proposant, pour visée dernière, dans un avenir indéfiniment reculé, la conquête de l'individuel, de l'accidentel.

Voici une forme florale, une fleur individuelle. Que veut dire le botaniste quand il affirme connaître cette fleur? Il veut dire que les caractères que cette fleur présente en commun avec un grand nombre d'autres fleurs lui sont connus. Il sait d'elle ce qui la classe dans telle famille, tel genre, telle espèce. Si, les caractères communs défalqués, il reste encore un résidu, si la plante offre quelque trait accidentel, une sorte d'aberration personnelle, on peut en cela même affirmer qu'on la connaît, mais il faut voir comment et à quelle condition; c'est quand l'apparente singularité de la fleur a été ramenée sous l'empire des lois de la morphologie végétale; quand il a été reconnu qu'elle est un cas de ces lois, une combinaison particulière de leur concours ou de leur interférence. Somme toute, cette plante, qui est constituée, qui respire, se nourrit, se reproduit suivant les lois générales de l'organogénie, de la physiologie végétale. A la regarder scientifiquement, qu'est-ce? Une sorte d'application d'une quantité de lois, un miroir où se reflètent des conditions plus ou moins communes, un piédestal qui supporte et met en relief des généralités, et comme un concert d'abstractions de notre esprit qui prennent corps à nos yeux.

Ce qui est vrai de la plante se peut dire de tout autre être, que ce soit un minéral, un animal ou un être stellaire.

Supposons que Newton se fût buté à observer directement les allures de la lune, quand il désira connaître scientifiquement les mouvements de cet astre, il n'aurait pas abouti à connaître même la lune : aussi procéda-t-il autrement. Il s'avisa d'abord d'une généralisation très hardie pour l'époque, en supposant que la lune tombait vers la terre comme une pomme, comme une pierre, comme tous les corps existants à la surface de notre planète. En second lieu il fit ou plutôt il renouvela l'hypothèse que tous les astres de notre système tombaient semblablement vers le soleil. Mais comme, en fait, ces astres tombaient vers et non pas sur le soleil, Newton dut imaginer une seconde force, agissant en sens contraire de la première : il supposa une projection primitive des astres, analogue à celle d'une pierre ou d'un boulet lancé parallèlement à la surface de la terre.

Enfin, généralisation bien plus hardie, bien plus large que la précédente, il s'avisa d'appliquer à ces deux formes les lois élémentaires, générales, du mouvement; il se dit que la composition des forces perpendiculaires l'une à l'autre devait avoir lieu dans les lointains du ciel comme sur la terre, que le théorème appelé le parallélogramme des forces était aussi vrai au firmament qu'à côté de nous; bref, que les astres, comme de simples objets terrestres, étaient tenus de suivre la diagonale. Tous les mouvements sidéraux de notre système furent dévoilés par cette assimilation avec les mouvements des corps à la surface de la terre, et la lune fut connue par surcroît; c'est-à-dire qu'on sut d'elle ce qu'elle présentait de commun avec les individus planétaires, ou, pour être plus exact, avec tous les objets terrestres et même toute la matière découverte jusqu'ici.

Par ces exemples qu'on pourrait multiplier à l'infini, il est clair qu'on ne connaît l'individuel qu'après le général et par son moyen; qu'une réalité concrète donnée s'explique seulement quand on possède les vérités abstraites dont cette réalité est pour ainsi dire tissée. Savoir, c'est généraliser. Bien plus, ce qui est général (au moins à quelque degré), est seul matière à science; l'être n'est connaissable qu'à proportion des éléments généraux qu'il contient; et si, un jour, l'esprit humain devait se trouver en face d'une propriété absolument personnelle, d'un trait vraiment propre à un seul individu, il est évident que cette propriété, ce trait, resterait à tout jamais pour l'esprit une énigme indéchiffrable.

L'homme, en tant qu'objet de science, est-il donc si essentiellement différent des autres réalités, qu'il faille suivre avec lui une marche inverse, s'attaquer tout d'abord chez lui à la différence individuelle, et s'abstenir d'abstraire préalablement les éléments simples et généraux?

Pour l'homme physique, d'abord, la question est tranchée. Il est aisé de voir ce qu'on sait à son sujet et ce qu'on ne sait pas. Or ce qu'on ne sait, ce sont les généralités anatomiques et physiologiques; c'est l'homme général, biologiquement parlant. Ce qu'on ne sait que fort peu ou pas du tout, c'est ce qui fait que M. Jean est lui, et non un autre, c'est l'idiosyncrasie de chaque homme.

Y a-t-il quelque motif d'attaquer le problème de l'homme moral autrement qu'on n'a fait pour celui de l'homme physique? Pour ma part je n'en aperçois pas. Aujourd'hui, cent ans après la Révolution, où en est la psychologie? Que sait-elle de son objet avec quelque

rigueur? Des choses absolument communes à tous les hommes. (Souvent des choses communes à l'homme et à l'animal.)

En sommes-nous au point de pouvoir démêler avec précision les éléments du caractère d'un individu donné? Évidemment nous en sommes fort loin. L'Éthologie n'est pas fondée et ne le sera pas de sitôt; bien des découvertes sont à faire auparavant, car un caractère individuel est, comme l'individu physique même, la somme, le total d'un certain nombre de lois générales, un point de rencontre, un nœud où ces lois se croisent d'une certaine façon, laquelle constitue la physionomie particulière du caractère donné. Or si celui-ci n'est, scientifiquement parlant, que le produit complexe de lois plus abstraites et plus générales, ces dernières doivent, de tout nécessité, avoir été exactement déterminées, avant qu'on puisse songer à résoudre le problème du produit complexe.

***

A présent, dans l'état actuel de la science psychologique, sommes-nous en mesure de connaître, de dégager plus sûrement l'homme d'un peuple donné, le Français, l'Anglais, etc.? — Considérons par exemple le peuple français :

1° Il n'est pas un tout homogène, non plus que les autres. — Prenons-le à un moment précis, au moment de 1789 : il y avait un Français en Alsace qui diffère assez notablement d'un autre Français habitant Marseille (ou Quimper).

2° Ce peuple, à cette date, a déjà eu une existence séculaire; d'un siècle à l'autre, il a varié plus ou moins, et il reste de ces siècles divers des institutions, des vestiges de toute sorte qui influencent différemment les hommes de ce peuple. En forçant un peu l'expression, on pourrait dire qu'en 1789 il y a en France des Français qui se ressentent encore des institutions du moyen-âge, d'autres qui rappellent davantage leurs ancêtres du XVIe siècle, d'autres qui sont du XVIIe, ou du XVIIIe siècles.

3° Il y la différence des classes superposées, différence telle que souvent elle apparaît plus grande, entre un ouvrier et un noble français d'une part, qu'entre un ouvrier français et un ouvrier anglais ou allemand, d'autre part.

A présent, si je me demande quels sont les besoins particuliers au Français en même temps que communs à tous les Français de 1789,

j'ai beau m'évertuer, je reste court, tandis que je n'ai pas été embarrassé pour énumérer les besoins de l'homme. D'où vient cette facilité d'un côté, cette difficulté de l'autre? C'est que l'homme est constitué par des réalités *intrinsèques*, si je puis ainsi parler, telles que les besoins économique, génésique, artistique, religieux, etc., tandis que le Français ne présente à mon esprit qu'un assemblage indélimité et changeant, selon les temps, de choses *extérieures* à lui, supra-naturelles, artificielles, de choses politiques et sociales : une certaine forme de gouvernement, un certain code, un ou plusieurs cultes, des opinions courantes, des préjugés plus ou moins répandus, des sentiments passagers, des modes éphémères, etc.

Taine croit avoir découvert et démontré le Français de 89 quand il a constaté, chez un assez grand nombre d'individus, quelques-unes de ces opinions ou quelques-uns de ces sentiments momentanés : par exemple, le Français de 89 est monarchique, le Français est catholique. L'observation est vraie; les traits qu'elle constate ne sont assurément pas à négliger pour l'homme d'état, pour le politique du moment qui veut gouverner ou administrer ce peuple, mais ces traits [1] n'ont pourtant pas la solidité des besoins et des intérêts fonciers de l'homme, tels que le besoin de sécurité, de tranquillité, le besoin économique, etc. L'histoire le prouve. Tel Français qui a le culte de la royauté en 89, qui adore même la personne du roi régnant en 91, tue ce roi deux ans plus tard. Tel, d'aristocrate, devient démocrate, puis retourne à l'opinion aristocratique ou absolutiste. Tel catholique devient incroyant, et tel, d'incroyant, devient catholique. Et tandis qu'ils manifestent ainsi une étrange mobilité dans leurs opinions, dans leurs sentiments à l'égard des choses qui ne les touchent pas privément, qui importent seulement à l'intérêt général, au bien public, à un parti, à une opinion, ces mêmes hommes montrent une parfaite constance, restent fixes et fermes en ce qui concerne leurs intérêts particuliers; ils demeurent, qui ambitieux, qui cupide, qui libertin, ou prodigue, ou avare, après comme devant. Voilà le spectacle qui nous est offert, sans conteste, par les individualités que les événements historiques ont mis en saillie et en lumière.

Mais les masses obscures, les hommes innommés, montrent le même genre de constance et d'inconstance. Voyez le peuple de Paris transporter avec promptitude sa confiance ou son admiration

1. Notez qu'ils ne sont pas particuliers au Français.

de Lafayette et de Mirabeau à Marat, à Robespierre, et de ceux-ci à Napoléon; adopter avec ferveur la République, et peu après l'Empire; constant d'ailleurs dans ses mœurs privées, tout autant que les événements lui permettent de les pratiquer [1].

Qu'y a-t-il en tout cela qui soit proprement, exclusivement Français? Pas plus la mobilité des opinions que la constance des intérêts et des passions foncières.

Le politique finira par reconnaître que ce par quoi les hommes se ressemblent est toujours plus effectif, et partant plus considérable, que ce par quoi ils diffèrent. L'historien, de son côté, reconnaîtra peut-être que, jusqu'à nouvel ordre, il poursuit vainement la connaissance des races et des peuples, laquelle miroite devant ses yeux et ne se laisse pas saisir. Il soupçonnera que les différences des peuples entre eux, celles du moins qui se laissent saisir, tout extérieures et formelles, relèvent plutôt des degrés différents de civilisation, des diverses phases de l'évolution où ces peuples sont arrivés. Il abandonnera *provisoirement* la recherche, jusqu'ici décevante, des génies de peuple et de race, pour se livrer à une étude méthodique de la phase ou du degré.

II

Lorsqu'une théorie a été appliquée, nous sommes en bonne posture pour la juger, car nous avons pour cela les résultats.

Les constituants ont légiféré en vue de l'homme général, c'est-à-dire qu'ils ont eu devant leurs yeux les besoins naturels et communs aux hommes; et ce sont ces besoins qu'ils ont prétendu satisfaire. Le résultat visé a-t-il été atteint en quelque mesure — ou bien a-t-il été totalement manqué?

Ils pouvaient tout d'abord se tromper sur les besoins; prendre pour vrais, pour réels, de faux besoins. Ont-ils commis cette erreur?

1. Le peuple de Paris fut constant toutefois dans deux sentiments *temporaires* : l'aversion pour l'Ancien Régime, l'antipathie contre les nobles de naissance. Pourquoi cette constance exceptionnelle? C'est que l'Ancien Régime, par ses droits féodaux, blessait l'intérêt économique, et que la noblesse de naissance, impossible à acquérir, mortifiait l'amour-propre, et ainsi touchait le peuple à deux endroits éternellement sensibles chez l'homme. Remarquez que le peuple regardait avec plaisir la noblesse impériale dont étaient revêtus des hommes nés dans ses rangs. Cette remarque incidente n'est peut-être pas inutile à mon sujet.

Il leur a paru que le premier besoin de l'homme social était l'égalité, fondement de l'équité, de la justice. En conséquence, ils ont déclaré tous les Français égaux en droits et en devoirs. De ce principe, ils ont tiré les résolutions législatives qu'ils ont prises : tous les Français sans distinction de naissance, soumis à l'impôt et aux autres charges de l'État ; tous les Français admissibles à tous les emplois publics, sans condition autre que l'aptitude voulue.

Que disent les résultats? — L'égalité en droits et en devoirs a-t-elle rencontré une résistance sérieuse, en dehors de la classe qui bénéficiait de l'inégalité? Non, elle est entrée tout de suite dans la pratique, dans les faits. Tout de suite il a paru qu'elle s'y maintiendrait invinciblement. Depuis 89, cette égalité a-t-elle été sérieusement menacée? Y a-t-il eu à quelque moment des signes inquiétants de retour en arrière? Quelqu'un en voit-il maintenant à l'horizon?

Les constituants ont cru voir que l'homme économique répugnait fortement à donner son argent sans compensation, sans l'équivalent d'une denrée ou d'un service, et que c'était là une autre forme de l'égalité, de la justice. Ils en ont déduit que le produit des impôts devait être remis aux mains des représentants des contribuables, afin que l'argent de ceux-ci reçût un emploi utile et leur fût restitué sous forme de services publics. Ils en ont déduit que les droits féodaux, étant sans compensation pour le contribuable, n'étaient pas dus. Sur ces deux points l'assentiment de la majorité des Français leur a répondu, comme si nos constituants avaient légiféré en pensant spécialement à l'homme français. L'expérience, encore ici, a montré qu'en visant l'homme général, ils avaient du même coup atteint avec certitude le Français [1].

*
* *

Je ne puis pas refaire ici toute l'histoire de la Révolution ; je viens d'en rappeler les résultats principaux ; il me semble qu'ils suffisent à justifier la méthode des constituants.

Toutefois, essayons de l'instance contradictoire. La Révolution s'est heurtée à des résistances. Pour les vaincre, elle a usé de moyens violents ; — elle a été, à certains moments, inhumaine et sanguinaire. Ses partisans se sont combattus et décimés entre eux. Il

1. Convenons que, sur ces deux points, ils visèrent le Français en même temps que l'homme général.

faut bien que ces hommes aient failli par quelque côté; cela n'est pas contestable. Il s'agit de savoir si c'est pour avoir, avec une extrême simplicité d'intelligence, suivi une idée abstraite et fausse, ou si c'est pour avoir cédé à des intérêts et des passions; si c'est pour avoir mal jugé de l'homme français, ou pour avoir été eux-mêmes l'homme tout à la fois français et général, avec ses faiblesses communes, l'ambition, l'amour-propre, le fanatisme de ses opinions, le penchant à la haine et à la fureur. Ici encore, je ne puis parler de tout. Deux séries de mesures appellent particulièrement mon attention; les lois contre les émigrés, les lois contre les prêtres réfractaires. Est-ce que la Législative (ou la Convention) a porté ces lois froidement, en vertu de son concept de l'homme général, de la méconnaissance du français? Non. L'assemblée était toute puissante, elle remplaçait la royauté; elle s'est comportée comme un roi absolu. Elle a voulu soumettre, dompter, avec cette colère, cette indignation que le gouvernant absolu ressent contre tout ce qui lui résiste. Elle a si bien imité le roi Louis XIV que ses lois contre les émigrés rappellent à notre mémoire les édits de Louis XIV contre les protestants. Pourquoi ne disons-nous pas que Louis XIV s'est trompé, parce qu'il avait dans l'esprit le concept de l'homme général? Ce serait tout aussi vrai de lui que de la Législative ou de la Convention.

Est-ce en vertu du concept de l'homme général que les Girondins précipitèrent la France dans une guerre européenne, qui pouvait être évitée ou circonscrite? Non; ils pensèrent par là prendre la tête du cortège révolutionnaire et conduire sa marche. Que de conséquences fâcheuses sortirent de cette guerre! Combien différente la révolution sans la guerre!

Est-ce en vertu du concept de l'homme général que les massacres de Septembre furent accomplis, que la Commune de Paris, la Commune des Hébert, des Duchesne et des Marat, osa ce crime inexpiable de mutiler la représentation nationale, de tuer vingt députés, d'en emprisonner cent? Est-ce en vertu du concept de l'homme général que la représentation nationale, en des représailles trop tardives, vengea enfin le 31 mai par le 9 thermidor? Non, tout cela est visiblement l'effet de passions qu'on retrouve sous d'autres formes, à d'autres degrés, dans toutes les révolutions; de passions qui, dans l'homme, sont aussi éternelles que ses besoins. — D'après la thèse de Taine, tous nos révolutionnaires partirent d'un même

principe abstrait et faux. Savez-vous pourquoi Danton prêta les mains au meurtre de la Gironde? C'est qu'il n'avait pas dans l'esprit le concept du Français. Savez-vous pourquoi Robespierre et Saint-Just tuèrent Danton? C'est qu'ils avaient dans l'esprit le concept de l'homme général. Et ainsi de toute la Révolution. Est-ce que je veux donner du ridicule à Taine? pas le moins du monde. J'use d'un procédé légitime en mettant simplement, brutalement si vous voulez, sous la cause générale alléguée par Taine, quelques faits précis et particuliers qui appartiennent à cette cause, si la thèse de Taine est vraie.

L'idée, réduite à elle-même, à la stricte représentation d'un objet ou d'une collection d'objets environnants dans notre esprit, ce serait l'image réfléchie sur un miroir insensible; mais l'idée ne va jamais seule; l'homme n'est pas un miroir; les images qu'il reçoit du monde environnant trouvent en lui autre chose qu'une surface réfléchissante; elles tombent chez lui sur un fond d'appétits toujours en instance, en disposition de se satisfaire, appétits des sens, des sentiments, de l'intelligence. C'est de quelque appétit excité que part toute action humaine. Sans doute il faut que l'image de quelque objet appétissant se soit présentée sur le miroir, mais ce n'est pas la qualité de l'idée, jugée philosophiquement, ce n'est pas son degré d'abstraction, ou même de vérité, qui détermine dans l'action le degré d'énergie que nous y voyons; le degré dépend de ce qu'est chez l'individu, au moment donné, la tension du ressort particulier sur lequel est tombée la sollicitation de l'image. Quand un jacobin enfonce son épée dans la poitrine d'un émigré, d'un girondin (ou réciproquement), n'allez pas me dire que c'est parce que ce jacobin a conçu une idée trop abstraite sur la nature de cet adversaire, et de lui-même jacobin. Ce n'est pas cette idée qui pousse son bras, c'est la fureur de quelqu'un de ses intérêts menacé, ou l'orgueil de son esprit exaspéré par la contradiction.

La psychologie de Taine fut celle d'un homme de cabinet, grand esprit exclusivement spéculatif, observateur passager (le temps seulement d'aller voir que les choses sont certainement telles qu'il les a préconçues), enclin et apte à abstraire des quintessences, et qui, naïf en somme, s'imagina les autres hommes faits comme lui.

*
* *

On ne peut pas dire absolument que l'expérience ait prononcé contre Taine, puisque ce qu'il aurait voulu qu'on fît n'a pas été fait et qu'il est par suite impossible d'en montrer les résultats. Toutefois on peut soutenir que ses idées ont reçu une sorte de démenti expérimental. Taine a affirmé jusqu'à son dernier jour que toute l'œuvre de la révolution était caduque, et il a pronostiqué que, sous le rapport de l'indépendance et de l'activité politique de l'individu, nous irions toujours de mal en pis. Il a affirmé encore que, hors de France, les idées philosophiques du XVIIIe siècle et les institutions consécutives à ces idées n'avaient eu aucun succès. Or, en dépit de sept à huit révolutions politiques au XIXe siècle, l'état social paraît aussi solide en France qu'en aucun État de l'Europe. La liberté de travailler, d'écrire, de parler et de s'associer est en France à l'heure actuelle au moins aussi large, aussi ample que dans aucun État du continent. Les associations de tous genres en ce moment pullulent à souhait chez nous, je pense. Et, d'autre part, les nations, nos voisines, semblent bien être entrées dans la voie où nous avons marché avant elles : elles pratiquent après nous le suffrage universel, ou peu s'en faut; elles ont adopté, ou peu s'en faut, notre égalité devant l'impôt, le service militaire général, l'admission égale aux fonctions publiques. Il n'y a pas jusqu'à l'Angleterre, si exemplaire aux yeux de Taine, qui n'ait dévié dans la même direction. L'État s'y mêle de choses dont il affectait jadis de ne pas s'occuper. Quant aux corps locaux, aux municipalités, elles font chez elles des choses qui ressemblent fort à du socialisme. Je ne juge pas ces innovations, je les constate. Je n'en veux pour le moment tirer qu'une conséquence : puisque l'évolution européenne ressemble assez à la nôtre, il faut que les hommes qui ont conduit la nôtre, les yeux fixés sur l'homme général, ne se soient pas tant mépris sur les éléments constitutifs, les besoins, les désirs de cet homme, ni qu'ils aient si complètement rompu avec le sens commun de l'humanité.

P. LACOMBE.

ÉCONOMIE OPTIMISTE ET ÉCONOMIE SCIENTIFIQUE

II

Distribution des richesses.

Dans un article paru autrefois dans cette *Revue* même[1], nous avons essayé de montrer quelle est la portée de certains théorèmes d'économie politique pure, dont la formule pouvait apparaître à première vue comme un retour au vieil optimisme libéral d'antan. Discutant l'affirmation d'après laquelle la libre concurrence théorique réalise sur un marché parfait le maximum de satisfaction présente pour les échangistes, — nous nous sommes appliqués à faire voir que cette formule n'est pas une invitation à revenir au laisser faire absolu, puisqu'elle laisse en dehors d'elle, sans prétendre les résoudre, tous les problèmes les plus importants d'organisation sociale.

Dans les pages suivantes nous voudrions appliquer une analyse semblable à l'une des formules d'économie politique pure qui se rapportent à la distribution des richesses. Les efforts des plus récents théoriciens de l'économie ont contribué à poser avec une netteté beaucoup plus grande qu'autrefois les problèmes sociaux et économiques, en délimitant rigoureusement les domaines respectifs de l'économique et du social. C'était un des vices de l'économie politique classique d'appliquer à des problèmes sociaux des solutions valables seulement pour les problèmes économiques. Les théoriciens modernes ont évité cette confusion. On leur doit une théorie de la formation des prix qui est à nos yeux d'une importance non seulement scientifique, mais pratique considérable.

Cette théorie, il n'entre pas dans nos intentions de l'exposer ni

1. Économie optimiste et économie scientifique, in *Revue de métaphysique et de morale* de juillet 1904.

même de la discuter; d'autres l'ont fait avec une autorité à laquelle nous ne saurions prétendre. Nous voudrions simplement faire voir (en la considérant provisoirement comme démontrée) quel est l'angle nouveau sous lequel elle nous oblige à considérer certains problèmes économiques et sociaux. Si nous pouvions par là contribuer à réveiller un peu l'intérêt malheureusement presque éteint chez nous pour la théorie économique, ou pour ce que l'on pourrait appeler, d'un terme peut-être un peu prétentieux, la philosophie économique (sans laquelle à nos yeux, il ne saurait y avoir de politique économique rationnelle[1]) nous aurions atteint tout notre but.

Rappelons ici quelques-unes des formules auxquelles nous faisons allusion : la plus simple est celle de M. Clark dans sa *Distribution of Wealth* : « La distribution du revenu social, dit-il, est régie par une loi naturelle, qui fonctionnant sans entraves, donnerait à chaque agent de la production la quantité de richesse produite par cet agent. » Mais chez la plupart des autres auteurs ce théorème s'exprime sous la forme suivante : « Le taux de rémunération de chaque service est égal à sa productivité marginale », c'est-à-dire à la valeur produite par la dernière unité de capital, la dernière unité de travail ou la dernière unité de terre encore utilisée dans la production[2].

Mais que l'on choisisse la formule la plus simple ou la plus compliquée, elles aboutissent l'une et l'autre en définitive à cette idée, que la libre concurrence tend constamment à faire obtenir à toute unité de capital, de travail ou de terre une part du produit commun égale à la valeur même créée par chacune d'elles.

A lire ces formules, beaucoup de personnes croiront aussitôt y reconnaître le vieil optimiste des *Harmonies économiques* : elles prêteront à ceux qui les répètent l'intention cachée de retrouver à

1. Quand nous parlons d'une politique *rationnelle*, nous n'entendons pas une politique basée sur des données *a priori* empruntées à la raison. Nous entendons simplement une politique qui utilise des moyens scientifiquement adaptés aux fins qu'elle poursuit, — quelles que soient d'ailleurs ces fins. Nous entendons par là une politique dont les *moyens* sont rationnels; mais nous ne croyons pas que l'on puisse lui prescrire une *fin* rationnelle. Quand, par exemple, les viticulteurs du Midi demandent à l'État de relever le cours du vin, nous nous garderons de condamner ce désir, mais nous affirmerons que leurs procédés ne sont pas rationnels.

2. Walras, *Eléments d'économie politique pure*, 4e édit., 1900 : Sous le régime de la libre concurrence « le taux de rémunération de chaque service est égal à la dérivée partielle de la fonction de fabrication, soit à la productivité marginale », p. 375. — V. Pareto, *Cours d'économie politique*, t. II, § 717 et la note. Cf. aussi Marshal, *Principles*, livre VI, ch. I, § 10.

tout prix, dans les effets de la libre concurrence, l'action d'une providence bienveillante ou d'une justice immanente tendant à réaliser spontanément le *Suum cuique*, ou le droit au produit intégral du travail. Elles soupçonneront aussi que sous ces théorèmes d'apparence purement scientifique se cachent les desseins sournois de conservateurs intransigeants, et cela suffira pour leur faire rejeter avec la conclusion la démonstration même, — tant nous en sommes venus en France à mêler les préoccupations politiques à toutes les recherches économiques. En réalité, si on les examine de près, ces formules ne tendent à rien de tel. Par contre elles marquent dans la conception scientifique même du problème de la distribution des richesses une évolution très intéressante qu'il importe de signaler.

I

Commençons par écarter le malentendu que dissimulent ces mots : distribution des richesses.

Quand ils emploient cette expression dans la conversation courante les interlocuteurs ont en vue le plus souvent la répartition des *revenus* entre l'immense variété des individus qui composent une société. Elle suggère à l'esprit la différence des conditions sociales, l'opposition entre le riche et le pauvre, l'échelle infinie des situations et des fortunes, avec toutes les ambitions, les mépris, les haines et aussi les bienfaits qu'elle suscite. Expliquer cette répartition des revenus entre les individus, analyser les causes dont elle dépend, voilà pour le public le problème intéressant.

Est-ce celui que traitent les économistes? Pas le moins du monde. — Ils étudient un problème tout différent, et qu'il vaudrait mieux se résoudre à appeler pour éviter toute équivoque : celui de la *fixation du prix des services*. Ce qu'ils cherchent, en effet, c'est à savoir comme s'établissent dans l'échange, sous un régime de libre concurrence, le prix des services rendus par l'homme, par les capitaux et par la terre (en englobant en général dans ce vocable l'ensemble des forces naturelles appropriées), — comment se fixent en d'autres termes le *taux* du salaire, de l'intérêt et des fermages.

Entre ce problème et le précédent il y a évidemment un lien mais un lien qui n'est pas plus étroit que celui qui existe entre la question de savoir quel est à un moment donné le prix du blé sur

un marché, et celle de savoir quels sont au même moment les revenus des cultivateurs qui le vendent. La connaissance du cours du blé est sans doute un élément indispensable de l'explication à fournir. Mais elle n'est pas *toute* l'explication. Cependant les économistes ont souvent paru croire que la théorie du prix des services contenait toute la théorie de la distribution des richesses. Cette confusion entre deux points de vue si différents, l'un, *social*, qui envisage avant tout la situation relative des *personnes*, l'autre, *économique*, qui se préoccupe uniquement du prix de certains services rendus à la fois par des personnes et par des *choses* (capital, terre), a obscurci pendant longtemps toute la théorie de la distribution des richesses.

Les économistes du début du siècle sont largement responsables de cette confusion. Ricardo, par exemple, passait sans transition de la théorie du prix des services à celle de la distribution des richesses, par un procédé très simple : il partageait la société en salariés, en propriétaires fonciers, et capitalistes, — et la connaissance préalable des taux respectifs du salaire, de l'intérêt et des fermages, lui paraissait suffire pour déterminer les revenus de ces trois catégories de personnes. Ainsi il aggravait encore la confusion que nous signalions tout à l'heure et il achevait d'obscurcir les idées. Car, d'une part, cette classification sociale ne correspond que de très loin à la réalité : s'il y a des personnes qui vivent exclusivement du revenu de leurs terres, ou du revenu de leurs capitaux, ou du revenu de leur travail, il y en a beaucoup qui perçoivent des revenus provenant de deux de ces sources ou des trois à la fois. On n'a donc strictement le droit de parler que des revenus de la terre, du capital et du travail, conçus comme facteurs de la production, sans qu'il soit permis en général d'identifier les revenus provenant de ces trois sources avec ceux de trois classes de personnes. D'autre part, même si ces classes tranchées existaient, il est clair que les taux du salaire, de l'intérêt ou du fermage ne seraient que l'une des variables d'où dépendrait le revenu de chacune d'elles, l'autre variable étant, soit le nombre des salariés, soit la masse des capitaux, soit l'étendue des terres cultivées [1].

Aux deux sens déjà mentionnés des mots « distribution des

1. Peut-être même faudrait-il en faire intervenir d'autres encore. On trouvera une bonne discussion de ces problèmes dans un article récent de M. Chatelain : Le problème de la répartition proportionnelle du revenu, in *Questions pratiques de Législation ouvrière*, de mars, avril et mai 1907.

richesses » s'ajoutait donc chez Ricardo un troisième sens, celui d'une soi-disant distribution proportionnelle des richesses entre trois « classes » imaginaires de personnes, et plus spécialement entre deux d'entre elles : les capitalistes et les ouvriers, — conception nouvelle qui a fini par se substituer, dans l'esprit de beaucoup d'écrivains [1], à celle de la distribution des revenus entre les individus. Le troisième sens avait le grave inconvénient de suggérer l'existence d'un mécanisme social spécial, grâce auquel le produit annuel se partagerait entre les trois classes : des capitalistes, des propriétaires fonciers et des travailleurs, — alors que la réalité ne connaît aucun mécanisme de ce genre.

Nous ne parlerons qu'incidemment, dans les pages suivantes, de ce problème de la répartition proportionnelle des revenus. Nous nous préoccuperons surtout du rapport entre les deux problèmes que nous avons appelés, en commençant, l'un, celui de la fixation du prix des services, et l'autre, celui de la distribution individuelle des revenus, ou répartition proprement dite.

II

Qu'on nous permette d'abord de rappeler brièvement comment les économistes modernes se représentent la fixation du prix des services.

Les entrepreneurs fabriquent des marchandises qu'ils vendent aux consommateurs et dont les prix s'établissent sur le marché par la libre concurrence [2]. Pour la fabrication de ces marchandises ils ont besoin des services de l'homme, des services des capitaux et des services de la terre. Or le travail, les services des capitaux et ceux de la terre sont constamment offerts sur trois marchés [3] dis-

1. En particulier chez le socialiste allemand Rodbertus.

2. A vrai dire la libre concurrence n'est plus aujourd'hui aussi universelle qu'autrefois. Bien souvent la production est monopolisée. Mais lorsque les prix s'établissent contradictoirement entre *deux* monopoleurs, ne sont-ils pas semblables, sinon identiques à ceux qui se fixeraient par la libre concurrence? C'est là encore un de ces problèmes en apparence purement théorique, en réalité du plus grand intérêt pratique pour l'appréciation du monde économique actuel et qui n'est, au moins dans les traités français, presque jamais examiné.

3. Pour être tout à fait exact, nous devrions joindre au marché des produits, et aux trois marchés des services, celui des capitaux neufs. Cf. Walras, *Économie pure*, 1900, p. 426. Mais cela n'importe pas pour le but que nous poursuivons ici et qui nous oblige à simplifier encore les schémas courants.

tincts, par des travailleurs, des capitalistes et des propriétaires fonciers, qui détiennent ces trois services à peu près comme des négociants détiennent des marchandises. Ils en débattent les prix avec les entrepreneurs. Ces prix dépendront naturellement de deux éléments : d'une part, l'abondance des services offerts; d'autre part, l'*intensité* de la demande des entrepreneurs, ceux-ci étant disposés à payer ces services d'autant plus cher que les marchandises, pour la fabrication desquelles ces services sont réclamés, seront elles-mêmes plus désirées et payées plus cher par le public. Il y a donc une action constante du prix des marchandises sur celui des services, et inversement du prix des services sur celui des marchandises. Les marchés que nous venons de décrire, loin d'être indépendants, sont au contraire en perpétuelle et mutuelle communication, et rien de ce qui se passe sur l'un d'entre eux ne laisse les autres indifférents.

Supposons maintenant, disent les économistes, les conditions de la production devenues stationnaires. Supposons le monde économique brusquement immobilisé, et se bornant à se perpétuer toujours identique à lui-même sans addition ni soustraction. Supposons constante la population d'un pays, constante également la masse des capitaux, constants les goûts et les besoins des consommateurs; supposons enfin, les procédés techniques de fabrication donnés une fois pour toutes,... que va-t-il se passer?

Si la concurrence est parfaite, et si nous supposons la mobilité des capitaux et du travail aussi grande que possible[1], il est aisé de démontrer qu'un certain équilibre finira par s'établir, — équilibre caractérisé par ce premier fait que dans l'ensemble de la société économique le prix payé pour les mêmes catégories de travaux tendra à être partout identique; de même l'intérêt payé pour les capitaux; de même enfin le fermage payé pour les terres. Comment en serait-il autrement? puisque les propriétaires des capitaux, du travail et des terres offrent naturellement leurs services là où ils sont le mieux rémunérés, et ne cesseront de les déplacer tant qu'ils espèreront trouver pour eux quelque part une rémunération supplémentaire; jusqu'à ce qu'enfin un même niveau soit partout établi.

Une seconde caractéristique, et non moins importante, de l'état

1. On dira : mais comment les terres peuvent-elles être supposées mobiles. Il suffit de remarquer que les terres se font concurrence par leurs produits — et qu'il suffit de changer les usages auxquels une terre est employée pour obtenir le même résultat que l'on obtient en retirant des capitaux d'une entreprise pour les placer dans une autre.

d'équilibre, c'est que le prix des marchandises y sera précisément égal à leur coût de production, c'est-à-dire à la somme nécessaire pour rémunérer au taux d'équilibre les services du travail, des capitaux et des terres. S'il n'en était pas ainsi c'est que la concurrence ne serait pas parfaite; c'est qu'il y aurait pour l'entrepreneur un bénéfice supplémentaire, en plus du prix de son travail d'organisateur. C'est ce bénéfice qu'on appelle le profit. Or, s'il y a profit dans une industrie, cela suffira pour attirer de nouveaux entrepreneurs, dont la concurrence accrue fera baisser le prix jusqu'à ce que la marchandise soit redescendue au niveau du coût de production [1].

La suppression du profit, l'égalité du prix de vente et du prix de revient des marchandises, l'égalité de rémunération pour chaque unité des différents services, voilà ce qui caractérise l'état d'équilibre. Il n'y a, dans cet état, pas d'autre revenu que celui provenant soit de la possession des capitaux et de la terre, soit de la fourniture du travail. Et comme, d'autre part, on suppose que chaque entrepreneur continue à acheter les services de la terre, du capital et de l'homme, tant que l'un quelconque de ces services lui promet encore un bénéfice, si minime soit-il, il est évident qu'au moment où le bénéfice cesse par l'égalité du prix et du coût de production, c'est que chacun de ces services lui rapporte exactement autant qu'il lui coûte. En d'autres termes, le prix payé par un entrepreneur quelconque dans l'état d'équilibre, pour les services de la terre, du capital ou de l'homme, est précisément égal à la valeur créée par ce service.

Cet état d'équilibre n'est pas, comme on pourrait le croire, purement imaginaire. Il représente simplement l'aboutissement logique de ce qui, dans le monde économique actuel, est à l'état de tendance constante. Sans doute la population n'est pas stationnaire, ni la quantité des capitaux stable, ni les goûts du public invariables, ni la technique productive immobilisée. Mais, à chaque moment, ces divers éléments étant donnés, la production tend à réaliser l'équilibre que nous avons décrit. Seulement, avant qu'il soit atteint, les données ont changé une fois de plus, et comme un mirage dans le désert, l'équilibre idéal s'est déplacé; il est le but toujours poursuivi et

1. Sur cette suppression idéale du profit, lire le bel article de M. Gide : La suppression du profit, in *Questions pratiques de législation ouvrière* de février, mars et avril 1906.

jamais conquis, l'oasis pacifique où la concurrence voudrait nous conduire, — mais dont la vie sociale toujours mouvante nous distrait sans relâche.

III

Si l'on examine de près cette conception, qui résume, croyons-nous, exactement le schéma par lequel les économistes modernes essaient de représenter le phénomène de l'échange et la fixation du prix des services, on voit aussitôt s'évanouir l'apparence d'optimisme qu'elle semblait impliquer au premier abord, en même temps que se manifeste son insuffisance comme explication de la distribution proprement dite des revenus.

Le point qui frappe tout d'abord, c'est qu'une telle théorie établit un rapport non pas entre des personnes et leurs revenus, mais simplement entre des services rendus et leurs prix. Par suite, pour tirer de cette théorie des conclusions optimistes en ce qui concerne la répartition des revenus, il faut faire un pas de plus et passer des services aux personnes qui les détiennent. On ne saurait, en effet, parler d'une « juste » répartition que si l'on a en vue les *personnes* entre lesquelles elle s'effectue. Une règle de justice ne peut concerner que des personnes humaines. Il ne saurait en être question à propos d'objets inanimés comme ceux qui constituent le capital, à propos des forces naturelles, que nous groupons sous le vocable terre, ou, même à propos de simples efforts physiques comme ceux qui constituent le travail. De ce que les services du capital, du travail et de la terre, tendent à se faire payer à un taux correspondant exactement à la valeur qu'ils créent [1], il n'en résulte pas du tout que chaque individu de la société productive reçoive exactement la part qui correspondrait à nos notions de justice distributive.

Pour passer de la théorie des services à celle de la distribution des revenus entre les personnes il faut, disons-nous, faire un pas de plus. Certes le prix courant des services producteurs est un des éléments essentiels qui déterminent le revenu individuel. Le taux de l'intérêt importe infiniment à chaque capitaliste, celui des loyers et des fermages à chaque propriétaire, celui du salaire à chaque travail-

1. Dire qu'un service *crée* une valeur, est une formule assez défectueuse, puisque la valeur du service est déterminée par des facteurs très nombreux. Mais nous l'employons ici pour éviter des circonlocutions trop nombreuses.

leur. Mais, pour atteindre le revenu individuel, même dans l'état stationnaire où nous avons consenti à nous placer momentanément, il faut faire intervenir un élément nouveau : c'est la quantité des services détenue par chaque personne.

Cette remarque est si banale que je m'excuserais presque de la présenter, si on ne l'oubliait souvent, au moins dans l'une de ses applications. Le revenu individuel d'un négociant dépend, chacun le sait, non seulement du prix de vente de ses marchandises, mais encore de la masse qu'il en peut offrir. De même le revenu individuel d'un propriétaire foncier ou d'un capitaliste dépend de l'étendue de ses domaines, du nombre de ses maisons, ou de ses titres de rente, autant que du taux des fermages, des loyers ou de l'intérêt. Le revenu individuel dépend donc en grande partie de la répartition préalable de la propriété. C'est sur cette observation presque élémentaire que repose en réalité tout le socialisme. Seulement, ce que l'on aperçoit aisément à propos du capital ou de la terre, on le voit souvent avec moins de clarté à propos du travail. Pourtant ce qui est vrai de ceux-là est vrai aussi de celui-ci, et les conséquences au point de vue de la distribution des revenus n'en sont pas moins importantes.

Le revenu individuel d'un travailleur quelconque se comporte par rapport au prix du travail sur le marché, absolument comme le revenu individuel du capitaliste ou du propriétaire foncier par rapport au taux de l'intérêt ou du fermage. Si nous appelons salaire journalier ou salaire annuel le revenu journalier ou annuel d'un travailleur, ce salaire (seul élément qui nous importe au point de vue social) ne se confond pas le moins du monde avec le prix du travail.

L'observation n'est pas neuve. A maintes reprises on a noté que « salaire élevé » et « travail cher » ne sont pas des expressions équivalentes, et qu'inversement bas salaires et travail bon marché sont loin d'aller toujours de pair. Mais cette distinction fondamentale n'est pas encore populaire; elle est oubliée même parfois par les économistes. Beaucoup d'entre eux discutent encore la théorie du salaire (dans le sens de revenu du *travailleur*) à côté de celle de l'intérêt, comme s'il y avait la moindre analogie entre la manière dont se fixe le *revenu individuel* d'un travailleur et celle dont s'établit *le prix des services* du capital.

La confusion entre « salaire journalier » et « prix du travail »

était naturelle, tant que l'ouvrier manuel était presque uniquement payé à la journée. Ici, le prix du travail et le salaire se confondaient, étant évalués au même taux, représentés par le même chiffre. L'ouvrier par exemple touchait 2 francs par jour : c'était son revenu journalier; c'était aussi le prix de son travail pour le patron. Mais, depuis que le salaire aux pièces s'est partout répandu, la confusion ne devrait plus être permise. Ce qui se fixe sur le marché, c'est en réalité le prix de certains efforts musculaires et intellectuels [1].

Ce prix courant étant donné, il est clair que le revenu journalier d'un ouvrier dépendra de la quantité de ces efforts qu'il peut fournir, c'est-à-dire de ce qu'on pourrait appeler son *stock* de vigueur intellectuelle, d'énergie physique, d'habileté technique, etc. — Nous

1. On voit que nous ne nous rallions pas à la thèse défendue ici même avec tant de talent par M. Élie Halévy dans un article récent (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1906, vol. XIV, pp. 545 sqq.), et d'après laquelle il serait impossible d'appliquer les notions tirées de l'échange au contrat de travail. Nous regrettons de n'avoir pas la place de la discuter, mais nous avons essayé de montrer ailleurs par l'étude des contrats réels de salaire, et à la suite de M. Schloss (Cf. *Les Modes de rémunération du travail*, Introduction) que l'ouvrier ne vend ni sa force de travail (comme le pensait Marx), ni le produit de son travail (comme le pensent certains économistes), — mais uniquement certains efforts, mesurés par certains procédés spéciaux. C'est même à nos yeux un des cas encore trop rares où l'induction tirée de l'observation vient confirmer pleinement les conceptions des théoriciens. Chez les récents auteurs anglais et américains la distinction est toujours faite avec le plus grand soin. Clark (*Distribution of wealth*, 1899, p. 63) fait remarquer que ce que la concurrence tend à égaliser, c'est le prix des « unités de travail », — et qu'un même ouvrier peut « contenir » plusieurs « unités de travail ». — M. Marshall (*Principles*, 4e édit., 1898, p. 630) s'exprime ainsi : « Pour donner son véritable sens à l'affirmation que la liberté économique tend à égaliser les salaires pour des travaux de difficulté égale, et dans la même région, il nous faut forger une nouvelle expression. Nous parlerons donc de « salaires d'efficacité » (efficiency-wages) et plus largement de « gains d'efficacité », c'est-à-dire des gains mesurés, non pas comme le salaire au temps par rapport à la durée du travail, non plus comme le salaire aux pièces par rapport au produit résultant du travail, mais *par rapport au déploiement d'habileté et d'efficacité, réclamé de l'ouvrier* (with reference to the exertion of ability and *efficiency* required of the worker). Enfin il faut ranger ici tous les auteurs pour qui le travail est un *service* qui se vend sur un marché; la journée de travail se compose alors d'une succession de services, dont chacun a un prix, et dont le total compose le salaire. Cf. encore tout récemment Irving Fisher : *The nature of capital and income*, p. 19 (New-York, 1906) : « Chaque espèce de service est mesurée par une unité appropriée...; parfois la mesure est le *temps*, comme c'est le cas par le journalier; parfois la mesure est exprimée en *unités de la richesse* affectée par ces services, comme c'est le cas dans le travail aux pièces. Les services d'un mineur sont mesurés par rapport à la quantité de charbon extraite, etc. Les services comme la richesse sont susceptibles d'échange et ont par conséquent un prix. La quantité de chaque service multipliée par son prix donne la *valeur* de cette quantité ». Ici la valeur de la quantité des services est le salaire journalier du travailleur.

trouverons donc, pour un même prix courant payé pour un certain travail, toute une série de salaires individuels différents.

Les mines de houille nous fournissent un exemple caractéristique de cette différenciation des salaires journaliers individuels, pour un même prix courant du travail. Les piqueurs sont payés à la tâche. Dans l'établissement du prix de tâche on tient compte autant que possible des difficultés exceptionnelles du travail dues aux circonstances extérieures, telles que la dureté du rocher, la maigreur ou la richesse de la veine, etc., — le prix étant d'autant plus élevé que ces difficultés sont plus grandes. Ainsi l'on ne paye pas directement la production, mais l'effort accompli, — de telle sorte que le même effort, indépendamment des conditions changeantes au milieu desquelles il est fourni, soit payé au même prix pour tous les ouvriers. Or, sur cette base commune, on voit se construire spontanément une échelle de salaires journaliers différents. Le tableau suivant, qui donne la répartition des salaires journaliers de 1 000 ouvriers mineurs dans une houillère du Pas-de-Calais en 1906[1], le montre de la façon la plus nette.

Ouvriers gagnant de	3 fr. 50 à 4 francs	7
—	4 francs à 4 fr. 50	19
—	4 fr. 50 à 5 francs	42
—	5 francs à 5 fr. 50	117
—	5 fr. 50 à 6 francs	242
—	6 francs à 6 fr. 50	461
—	6 fr. 50 à 7 francs	89
—	7 francs à 7 fr. 50	15
—	7 fr. 50 à 8 francs	5

M. Simiand, dans sa belle étude sur le salaire des ouvriers mineurs[2], a montré qu'en période prospère le prix du travail s'élève plus vite et dans une proportion plus grande que le salaire journalier; et qu'inversement, quand le prix du travail s'abaisse, le salaire journalier ne se réduit pas dans la même proportion. C'est qu'en effet, dans le second cas, l'*effort* de l'ouvrier ayant baissé de prix, celui-ci cherche à regagner sa journée ordinaire, en en fournissant davantage; dans le premier cas, au contraire, l'ouvrier, voyant ses efforts bien payés, en donne un peu moins, sûr qu'il est de gagner néanmoins sa journée ordinaire ou même une journée plus forte.

1. Nous l'empruntons au *Petit Temps* du 24 mars 1906.
2. *Le Salaire des ouvriers des mines de charbon en France*, Paris, 1907.

Si, au lieu du salaire journalier, nous envisagions le salaire annuel, nous trouverions des différences bien plus marquées encore entre les revenus individuels des ouvriers pour un même prix du travail, car à l'inégalité des efforts s'ajouterait l'influence des périodes inégales de chômage, de maladie, etc.

On peut donc considérer le travailleur en général comme détenteur d'une certaine quantité d'efforts, variable suivant les individus, et d'où dépendra pour un même prix courant du travail le revenu de chacun, — de même qu'entre plusieurs capitalistes et pour un même taux d'intérêt les revenus individuels diffèrent suivant l'abondance des capitaux possédés par chacun.

En résumé, pour passer de la théorie du prix des services à celle de la répartition des revenus, il faut faire intervenir au moins deux autres éléments : la répartition de la propriété entre les hommes et la répartition entre eux de la force, de l'intelligence, de l'habileté, etc. La théorie du prix des services, à elle seule, est incapable de nous dire si la répartition des revenus se fait conformément à la justice. Pour affirmer que cette répartition est juste ou injuste, il faudrait pouvoir affirmer en même temps que la répartition de la propriété et celle des aptitudes économiques est également juste. Qui voudrait aujourd'hui s'y hasarder [1]? Quant à la théorie du prix des services, tout ce qu'elle démontre, c'est que l'échange des services, s'il est libre, si ni la violence, ni la fraude n'y interviennent [2], permet au possesseur de chaque instrument de production de toucher un prix équivalent à la valeur produite par cet instrument.

Les socialistes, nous l'avons déjà dit, ont bien vu l'un des côtés du problème, en insistant sur le rôle que joue, dans la répartition des

1. On peut se demander dans ces conditions comment M. Colson, dans son grand *Traité*, si remarquable par ailleurs, peut dire encore (T. I, p. 55). « Si, comme nous le pensons, il y a une loi économique qui fixe presque absolument la part de chacun, le salaire, l'intérêt et la rente sont justes, toutes les fois qu'aucune violence ou aucune fraude ne met obstacle à ce que chacun obtienne ce à quoi il a droit. » De ce que la fixation du prix des services n'ait pas lieu au hasard, il n'en résulte pas qu'elle soit juste; — de ce qu'elle s'accomplisse autrement que par la force, on n'en peut rien conclure non plus, sinon, comme nous le verrons tout à l'heure, qu'elle est *a*-morale.

2. Nous ne prétendons pas, bien entendu, que ni la fraude, ni la violence n'interviennent jamais. La théorie des prix permet de très bien montrer au contraire dans quelles limites les facteurs *non* économiques jouent un rôle dans la fixation des prix. Il y a des cas où il est inévitable qu'ils interviennent quelle que soit d'ailleurs la « liberté » des parties. Mais nous sommes obligés ici de laisser de côté cet aspect de la question, pour nous en tenir aux principes les plus généraux.

revenus, la distribution préalable de la propriété. Mais en rendant responsables les institutions sociales seules de l'inégalité des revenus, ils ont passé sous silence toute la variété des causes inhérentes à l'homme même qui influent sur cette répartition. Ces causes, dont nous avons montré l'action sur la répartition des salaires, n'ont-elles pas aussi une part d'action sur la répartition même de la propriété? Comment s'expliquerait sans cela la circulation des fortunes, qui, quoi qu'on en dise, ne restent pas, malgré les lois sur l'héritage, indéfiniment concentrées dans les mêmes familles? Comment s'expliquerait sans cela l'ascension économique de certaines classes et le déclin de certaines autres? Et pour comprendre la répartition des revenus ne serait-il pas indispensable de faire intervenir non seulement les institutions juridiques telles que la propriété, mais tout l'ensemble des causes complexes qui différencient les hommes d'après leurs capacités économiques, et qui leur font retirer de marchés, où les prix des mêmes services tendent à l'égalité, des avantages si prodigieusement différents? Causes multiples, bien mal démêlées encore, dont l'étude constituerait ce que M. Pareto a justement appelé la physiologie sociale, et dont les effets sur la prospérité économique des individus et des nations ressemblent à s'y méprendre à ceux de la concurrence vitale parmi les espèces animales.

Les économistes les plus récents se sont si bien rendu compte du caractère différent des deux problèmes dont nous essayons de distinguer les solutions, que beaucoup d'entre eux englobent simplement la théorie du prix des services dans la théorie de la *production*, au lieu de la séparer sous la rubrique inexacte quoique traditionnelle de la répartition [1]. C'est bien là sa véritable place. Et les conséquences de ce changement de méthode sont très importants.

Jusqu'ici en effet on ne cessait de rechercher dans la manière dont se fixent les prix des services, le moyen de démontrer soit la justice, soit l'injustice de la répartition des richesses. Les lois économiques auxquelles ces prix obéissent représentaient pour beaucoup de personnes le mécanisme spécial, grâce auquel la société accomplirait une certaine « fonction », celle de la distribution des produits. Or la « fonction » que ces lois contribuent à remplir est non de distribuer, mais de produire la richesse.

1. On ne trouvera, par exemple, dans le *Cours* de M. Pareto, aucune rubrique correspondant à la partie du traité de J.-B. Say consacrée à la Distribution des richesses.

On sait que dans un régime de libre concurrence les prix des marchandises sont comme le baromètre qui indique aux entrepreneurs s'ils doivent activer ou restreindre la fabrication; ils sont l'instrument grâce auquel s'établit par tâtonnements un certain équilibre entre l'offre et la demande des produits. C'est une fonction de même nature que remplissent les prix des services. En s'élevant ou en s'abaissant, ils attirent aux points où ils sont le plus désirés, ou repoussent au contraire des points où ils sont devenus superflus, les capitaux et le travail. Les prix des services contribuent pour leur part à réaliser l'équilibre entre l'offre et la demande des marchandises. Leur rôle n'est donc pas de rémunérer « justement » les capitalistes ou les travailleurs, de répartir le produit social conformément à une règle quelconque d'équité — mais simplement de répartir les services producteurs existants en vue de la production des objets désirés par la société, suivant l'ordre déterminé par la demande. Les lois qui fixent les prix des services sont donc, comme l'a fort bien dit M. Gide, *amorales*. Et s'il faut en apprécier le fonctionnement c'est simplement dans la mesure où elles réalisent, plus ou moins bien, cette fonction productive[1]. Quant à leur action sur la distribution des revenus individuels, elle n'est ni plus ni moins grande que celle qu'exercent sur cette distribution les lois des prix en général.

IV

Malgré ce que nous venons de dire il reste cependant dans la théorie du prix des services, telle que nous l'avons exposée, un point par où l'interprétation optimiste pourrait se glisser encore. — Sans doute, dira-t-on, la répartition des propriétés et des aptitudes économiques fausse l'action normale des lois économiques sur la répartition des revenus, — mais la tendance à l'égalité des prix des services de même nature en est-elle moins remarquable? — ne nous permet-elle pas, au contraire, d'entrevoir un état où, la répartition préalable des propriétés étant plus équitable et l'inégalité des aptitudes économiques corrigée dans la mesure du possible, l'identité de prix des services identiques sur l'ensemble du marché per-

1. On sait que pour M. Pareto, par exemple, elles parviennent précisément à réaliser le maximum d'ophélimité.

mettra de réaliser par la simple liberté cette justice distributive dont le rêve ne cessera jamais de nous hanter?

Pour notre part nous ne le croyons pas, et il nous reste à justifier ce point de vue en faisant intervenir une considération nouvelle dont jusqu'ici nous n'avons pas tenu compte. Nous avons accepté, en effet, jusqu'à présent l'hypothèse nécessaire pour réaliser l'égalité du prix des services identiques sur l'ensemble d'un marché. Nous nous sommes placés dans l'état stationnaire où la population, les capitaux, les goûts des consommateurs, l'organisation technique de l'industrie seraient supposés momentanément immobiles. Nous avons supposé arrêté pour un moment le courant de la vie sociale, et nous avons raisonné sur cet état, comme s'il correspondait à la réalité.

En fait, cependant, cet état d'équilibre ne se réalise jamais. Il n'est autre chose qu' « une vue prise par notre esprit sur le devenir », pour employer les expressions d'un philosophe contemporain[1]. Car, à peine la tendance à l'équilibre économique a-t-elle orienté les molécules humaines dans un certain sens, que des conditions nouvelles surgissent, nécessitant un nouvel équilibre qui va les aimanter dans un sens nouveau. La vie économique peut être sectionnée pour la commodité de l'esprit en une série d'états d'équilibre successifs, purement idéaux; mais ce qui est réel dans cette vie ce ne sont pas ces états imagnaires, mais bien le *passage* constant d'un de ces états à l'autre, et c'est la fixation du prix des services dans ce passage qui doit nous retenir, si nous voulons serrer la vérité de plus près.

Or, que s'y réduit-t-il? Supposons, pour le faire comprendre, qu'un certain état d'équilibre soit établi. Qu'arrivera-t-il si la population progresse, si les capitaux augmentent, si les goûts des consommateurs changent, si les procédés techniques de fabrication se modifient? Évidemment, l'offre et la demande n'étant plus en équilibre, les prix des marchandises vont subir des fluctuations; le prix de certains produits va dépasser le coût de production; celui de certains autres descendra au-dessous; les entrepreneurs vont faire soit des profits, soit des pertes. Les prix des marchandises ne seront pas seuls influencés, ceux des services le seront à leur tour; les services de certains capitaux, étant plus ou moins demandés qu'auparavant seront payés au-dessus ou au-dessous du taux antérieur;

1. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 270, 271.

certains travaux, de même, se vendront au-dessus ou au-dessous du prix d'équilibre. Ces revenus supérieurs ou inférieurs aux taux normaux constituent ce que les économistes appellent des *rentes* positives ou négatives; rentes qui peuvent être plus ou moins durables, qui peuvent persister un temps plus ou moins long, suivant que l'équilibre se rétablit plus ou moins vite, — mais dont l'effet certain est en tout cas (et c'est là ce qui nous importe ici) de faire payer à des taux différents les services *cependant identiques* de certains capitaux, ou les travaux *cependant équivalents* de certaines personnes[1]. Ces rentes dont bénéficient les détenteurs de certains capitaux, de certaines terres ou de certains travaux, viennent ainsi constamment détruire l'égalité de rémunération existant dans l'état d'équilibre entre les capitaux de même nature, les terres de même espèce et les travaux de même qualité.

Et voilà définitivement compromis ce qui pouvait rester d'optimisme dans la théorie du prix des services. Car il ne s'agit pas là d'un écart passager entre la théorie et les faits, résultant de l'imperfection de la concurrence, de l'inégalité sociale des contractants, — des frottements de toute espèce qui empêchent, dans la machine sociale comme dans les machines inanimées, que la production réelle soit égale à la production théorique, et dont on peut espérer atténuer graduellement l'action. Il s'agit, au contraire, d'écarts permanents, aussi permanents que la vie même de la société et qui ne cesseront qu'avec elle, puisqu'ils sont impliqués dans son progrès. Les prix des services à chaque instant sont modelés, si l'on peut ainsi dire, par cette double tendance : la tendance à l'égalité, résultant du déplacement des facteurs de la production vers les marchés où leurs services sont les mieux payés, — la tendance à l'inégalité résultant des transformations constantes que le progrès

1. La théorie de la rente en économie politique a subi dans ces dernières années des modifications profondes. Et l'on peut dire qu'il n'existe pas un seul économiste qui désigne par ce terme des phénomènes tout à fait analogues. Cependant une tendance paraît se faire jour qui donne à ce terme la plus vaste extension, — il désigne par là tous les revenus différentiels résultant de ce que la source de ces revenus (qu'il s'agisse de la terre, du capital, du travail, du talent) ne peut pas être facilement ni rapidement accrue. Il y aurait ainsi toute une gradation de rentes depuis les plus durables, jusqu'à des rentes tout à fait passagères. C'est dans ce sens très général que nous employons le terme. M. Marshall donne le nom de *quasi-rentes* aux phénomènes dont nous parlons ici. Il est regrettable que la théorie de la rente qui a été l'objet de travaux si nombreux à l'étranger depuis vingt ans, ait été presque entièrement négligée par les économistes français.

même de la vie sociale amène dans les conditions de l'équilibre, et l'on ne saurait dire laquelle des deux est la plus puissante.

Ainsi les géographes, dans la formation du modelé terrestre, discernent l'action d'une tendance au nivellement graduel de toute la surface du globe; mais ils étudient en même temps l'action de causes toujours renouvelées qui viennent empêcher la réalisation de cet « état limite ». Le modelé réel de l'écorce n'est que la résultante de cette double et contradictoire influence.

Passons maintenant de la théorie du prix des services à celle de la répartition individuelle des revenus. Il est clair que le phénomène de la rente, en créant au delà du prix normal des produits (c'est-à-dire de la somme suffisante pour rémunérer sans profit et au taux d'équilibre les services du capital, du travail et de la terre), un bénéfice supplémentaire [1], introduit un nouvel élément parmi tous ceux que nous avons déjà énumérés, comme contribuant à répartir les revenus entre les individus. Comment cette répartition en sera-t-elle modifiée? Telle est la question qui se pose à nous maintenant. Il s'agit de faire intervenir dans la théorie de la distribution des revenus le fait du progrès, comme nous venons de le faire intervenir dans la théorie du prix des services. Pour comprendre son action il sera indispensable, une fois de plus, de recourir à l'idée de concurrence vitale, dont l'importance nous était déjà apparue plus haut.

Distinguons, pour plus de commodité, deux catégories de rentes, et voyons comment elles se distribuent entre les individus : les unes naissent spontanément, et résultent de grands déplacements collectifs, presque à l'insu des individus; ce sont ce que les auteurs allemands appellent les « conjonctures »; — les autres résultent de la volonté personnelle et réfléchie de tel ou tel individu.

Un exemple de rentes de la première catégorie nous est fourni par les pays ou les villes dont la population s'accroît rapidement. Cet accroissement entraîne presque à coup sûr avec lui une extension de l'industrie, et une multiplication des transactions. L'outillage du pays devient insuffisant; il faut le renouveler, l'agrandir. Il faut reconstruire les usines, les gares, les chemins de fer. Les industries métallurgiques, les mines vont recevoir des commandes

1. Quand il ne crée pas une perte, mais nous laissons ce cas de côté. Tout ce que nous disons ici de la manière dont se répartit le gain supplémentaire pourrait se dire aussi en retournant les termes de la manière dont se répartissent les pertes.

énormes. Ce n'est pas du jour au lendemain que la production normale de la houille, des machines, des objets de consommation, s'adaptera aux besoins nouveaux d'une communauté prospère et agrandie. Les prix des produits vont hausser, dépassant de beaucoup le coût de production, — et jusqu'à ce que les constructions nouvelles d'usines, ou les lignes nouvelles de chemins de fer soient achevées, les usines déjà en activité, les lignes actuellement disponibles feront des bénéfices élevés. Les entrepreneurs réaliseront des profits; et, pour les développer, ils payeront aux services des capitaux et du travail une prime, qui pour ceux-ci constitue une rente économique.

Comment se répartira entre les individus cette valeur nouvelle née d'une simple extension de la demande? Quelques-uns, sans doute, verront leurs revenus s'accroître sans qu'ils fassent rien pour cela; tels les propriétaires d'immeubles, dont les loyers et les fermages s'élèveront rapidement. Ils n'ont qu'à laisser venir à eux la source nouvelle qui vient de naître. Le hasard les a placés près d'elle. Ils en profitent. Mais, pour beaucoup, la situation est différente. Il faudra, s'ils veulent y boire, qu'ils accourent eux-mêmes auprès du fleuve. Plus habiles ou mieux informés que d'autres, ils se précipiteront vers les industries nouvelles, cherchant à détourner à leur avantage une partie des eaux fertilisantes. Nous verrons alors, dans cette course au bénéfice, s'établir comme une hiérarchie d'avantages — les premiers venus ou les plus énergiques étant les mieux servis, les autres, moins prompts, moins adroits ou moins forts, se contentant de ce qui reste... De là une différenciation nouvelle entre les revenus individuels, différenciation tenant à toute l'infinité des causes diverses qui, dans la lutte pour la vie, donnent à certains hommes l'avantage sur leurs concurrents.

Qu'on n'imagine pas, du reste, cette différenciation bornée aux capitalistes, aux propriétaires fonciers ou aux entrepreneurs. Ils ne sont pas les seuls à profiter dans des proportions variables de ces « conjonctures » heureuses. Parmi les travailleurs eux-mêmes se créent des catégories nouvelles. Une récente statistique publiée par le ministère belge du Travail en fournit un exemple curieux, et qu'il nous paraît utile de mentionner ici.

De 1896 à 1900, on sait qu'une activité inaccoutumée s'est manifestée dans les industries minières de presque tous les pays. Le gouvernement belge a eu l'heureuse idée de faire étudier le taux des

salaires dans les mines de houille à quatre ans de distance; en 1896, avant le début de la vague de prospérité, et en 1900, au moment où cette vague atteignait son maximum.

Or, qu'a-t-il constaté? Un phénomène des plus significatifs : la *dispersion des salaires journaliers*, c'est-à-dire la multiplication des catégories de salaires gagnés par les ouvriers. En 1896, parmi les ouvriers du fond, on distinguait environ douze catégories de salaires journaliers. En 1900 on en constatait dix-neuf. Le salaire *de tous* s'est élevé; tous ont profité par conséquent de la demande accrue de la houille. Mais les uns ont su tirer parti mieux que les autres des circonstances, et l'écart entre les plus hauts et les plus bas salaires est devenu beaucoup plus grand. « Alors qu'en 1896 les plus bas salaires diffèrent des plus hauts de 6 francs au moins, cet écart en 1900 est de plus du double[1] » (12 fr. 50). Qu'est-ce à dire, sinon que la *rente* économique, née des circonstances nouvelles, s'est partagée très différemment entre les ouvriers eux-mêmes, et a contribué à accroître encore l'inégalité des revenus qui existait déjà entre eux?

Mais l'homme ne se contente pas de profiter, à des degrés divers, des rentes que font naître les déplacements d'équilibre économique, dus à des causes collectives involontaires. Il fait plus : il les crée lui-même. Il se fait volontairement l'agent des déplacements de l'équilibre. Il les provoque même autant qu'il peut, et il y est bien forcé.

Ces rentes volontaires, nées de l'action consciente des hommes, et que nous groupons ici en une catégorie nouvelle, sont, en effet, la réaction inévitable contre la tendance à l'égalité du prix des services, que nous avons signalées dans la première partie de cette étude. Car, si le taux de l'intérêt et le prix du travail, par une pente naturelle, tendent toujours à l'égalité, si le prix des produits se rapproche sans cesse du coût de production, en faisant ainsi disparaître le profit, que reste-t-il à faire à l'individu qui veut améliorer sa situation économique. Il ne lui reste qu'à soulever, s'il le peut, la chape de plomb qui l'écrase, et à provoquer lui-même des déplacements d'équilibre qui, en faisant surgir la rente économique, seront pour lui l'occasion de profits nouveaux.

Il semble, à lire certains économistes, que l'homme n'ait qu'à

1. *Statistique des salaires dans les mines de houille*, Bruxelles, 1901, p. 35. Des graphiques très intéressants font saisir très nettement le phénomène.

subir passivement les conditions du milieu économique, et à s'y adapter en quelque sorte mécaniquement. Toute son activité se concentrerait d'après eux dans cette recherche perpétuelle de l'équilibre. Rien n'est plus contraire à la réalité vivante. En fait, si ce rôle médiocre est imposé à beaucoup, soit par les circonstances, soit par l'humilité même de leurs ressources ou de leurs talents, soit enfin par la nature de leurs occupations ou de leurs goûts qui les éloignent de la poursuite du profit, — le plus grand nombre des agents économiques cherche constamment à améliorer sa situation matérielle, en créant quelque part un profit nouveau que l'état d'équilibre antérieur ne permettait pas. Ce que nous appelons progrès économique, qu'est-ce autre chose que le résultat de cette course perpétuelle au plus grand bien-être, où chaque homme cherche constamment à déplacer à son avantage et pour quelque temps l'équilibre établi, où toutes les armes du reste sont bonnes, les inventions de génie comme l'astuce des aigrefins, le travail persévérant et dur, comme la chance heureuse ou l'énormité brutale des capitaux? Ainsi l'agent le plus actif du perpétuel déséquilibre économique, c'est l'homme lui-même; c'est lui qui fait surgir constamment des rentes nouvelles, — et l'action simultanée de tous ces individus hantés du même souci, et courant au même but, qu'est-ce autre chose que la lutte pour la vie, sous sa forme la plus brutale souvent et la plus cynique, mais aussi parfois la plus féconde et la plus belle?

V

En résumé le monde économique nous apparaît comme fixant constamment à nouveau les prix des différents services producteurs, en conformité avec les lois de l'échange. Mais les prix de ses services servent surtout à orienter la production. Ils ne déterminent que dans une faible mesure la part du revenu total dont bénéficiera chaque individu. Celle-ci dépend surtout de la répartition préalable de la propriété, et de la lutte pour la vie qui met les individus aux prises, et leur fait obtenir, suivant leurs aptitudes, leur habileté, ou leur chance, une part plus ou moins grande du produit social.

Dans cette conception on s'étonnera peut-être de voir qu'il n'y a pas place pour l'idée de *classe*, qui joue cependant dans les discussions sur ce sujet un rôle si important. On peut l'y introduire si on

veut, mais elle n'y est pas essentielle. Rien n'empêche en effet de faire dans la masse des membres d'une société certaines catégories qu'on appellera des classes, et d'examiner à part les conditions de la lutte pour la vie communes aux personnes qui les composent. Pourvu toutefois qu'on n'oublie pas que la formation même des classes est probablement une *conséquence* plus encore qu'une cause de la répartition des revenus, et pourvu surtout qu'on ne veuille pas, comme le font les socialistes, restreindre le terme de « lutte des classes » à deux catégories plus ou moins arbitraires d'intérêts antagonistes « le capital et le travail ». — En réalité les groupes entre lesquels la lutte pour la vie fait naître des conflits sont innombrables, et le même individu peut appartenir simultanément ou successivement à plusieurs groupes d'intérêts antagonistes.

Du reste (et c'est ce qui explique l'importance énorme que la considération des classes sociales a prise dans les théories économiques et sociales des cinquante dernières années), il y a des périodes historiques et des pays où l'uniformité des conditions sociales est particulièrement frappante. Une société donnée (comme l'Angleterre au début du XIXe siècle) peut se trouver à un moment de l'histoire partagée en quelques grands groupes, faciles à distinguer les uns des autres, et à l'intérieur desquels les individus sont soumis à des conditions de lutte analogues; ces conditions déterminent à leur tour une grande uniformité dans la manière dont les individus du même groupe prennent part à la distribution des richesses.

A d'autres périodes, c'est le contraire qui se produit. On voit se manifester alors une tendance à la différenciation dans les conditions sociales, dans le degré d'instruction, dans la distribution de la propriété, une liberté plus grande dans l'accès aux diverses sources de revenu — et par suite une variété croissante dans les classes de revenus, et dans les classes sociales elles-mêmes. La « classe ouvrière », en particulier, est aujourd'hui beaucoup plus différenciée qu'on ne l'imaginait autrefois : il est facile d'observer que les gens du peuple établissent entre eux des distinctions et une sorte de hiérarchie, qu'on ne soupçonne pas dans les milieux bourgeois. A l'inverse les classes ouvrières désignent souvent du même mot, « les bourgeois », ou « les riches », des catégories de personnes, qui dans la bourgeoisie ne sont pas du tout considérées comme ayant les mêmes intérêts, ou comme placées sur le même degré de l'échelle sociale.

La conception de la distribution des richesses à laquelle nous aboutissons ici nous conduit ainsi à écarter comme secondaires la considération des classes sociales, et à y substituer la considération plus générale de lutte pour la vie. Elle nous permet en même temps d'écarter comme inexacte une idée que l'on rencontre fréquemment encore chez beaucoup d'écrivains : celle d'un partage du produit social s'effectuant directement entre « le capital » et « le travail ». Beaucoup de personnes paraissent s'imaginer qu'il existe un mécanisme social particulier par le moyen duquel le produit se partage entre ces deux facteurs économiques, conformément à certaines lois bien déterminées.

En fait, aucun mécanisme de ce genre n'existe. Aucune loi économique ne fixe *directement* les proportions suivant lesquelles le partage s'accomplit. — Rien, si l'on peut ainsi dire, n'est plus indifférent au système économique où nous vivons que ce prétendu partage.

Le seul mécanisme que nous connaissions, c'est le mécanisme économique de l'échange, grâce auquel se fixent, conformément à des lois déterminées, le prix des produits et celui des différents services.

Certes le marché du travail et celui des services du capital ne sont pas complètement indépendants. Nous avons vu plus haut qu'ils réagissent l'un sur l'autre, comme ils réagissent aussi sur le marché des produits, et réciproquement. Mais les prix qui s'établissent sur ces marchés sont déterminés par l'ensemble des conditions de la production, et non par les besoins de la distribution.

Secondairement, sans doute, il résulte de ces prix une certaine répartition du *total* des valeurs produites, entre l'*ensemble* des capitaux d'une part, et l'*ensemble* des travailleurs de l'autre. Il se trouve par la nature même des choses, que le salaire total et l'intérêt de tous les capitaux constituent chacun une portion de la valeur annuelle du produit social total. Mais ces « parts » respectives varient constamment sans que nous puissions les prévoir *a priori*. Nous ne pouvons les connaître qu'*a posteriori*, quand nous connaissons la valeur de ce produit total.

On s'en rend compte aisément si, au lieu de raisonner sur la société économique tout entière on raisonne sur une entreprise particulière. Voici deux usines : l'une et l'autre payent aux capitaux le même taux d'intérêt, et aux ouvriers le même taux de salaire. Mais dans l'une un vaste outillage est mû par un petit nombre de travailleurs. Dans l'autre la main-d'œuvre joue le rôle principal et l'outil-

lage est l'accessoire. Malgré l'égalité des taux de rémunération la part prélevée par le capital sur le produit dans l'une de ces usines sera bien plus grande que dans l'autre. Cette part ne se fixera ni dans l'une ni dans l'autre par une sorte de partage du produit. La rémunération des deux facteurs sera déterminée avant de connaître le produit; et ce n'est qu'*après coup* que nous pourrons dire quelle portion du produit constitue chacune des deux sommes.

En fait, aux différentes époques historiques et dans le même pays, le partage du produit national se fait dans des proportions très différentes. On pourrait aisément montrer qu'un salaire élevé (c'est-à-dire un bien-être supérieur des classes ouvrières) est parfaitement compatible avec un partage du produit social tel, que la fraction prélevée par les ouvriers dans le produit soit relativement faible. Il suffit en effet de supposer que les travailleurs sont en petit nombre, malgré leurs hauts salaires, et le capital au contraire très abondant malgré la faiblesse du taux de l'intérêt.

VI

Y a-t-il des conclusions pratiques à tirer des développements qui précèdent? Il y en a, croyons-nous, et même d'assez importantes. Mais ce n'est pas le lieu d'y insister ici. Il y faudrait plus qu'un article.

Faisons seulement deux remarques : 1° Si la théorie exposée ici représente exactement les phénomènes, il en résulte que toute tentative pour agir *directement* (par la loi par exemple) sur le taux du salaire, de l'intérêt ou du fermage, doit avoir une répercussion inévitable sur la *production* des richesses, — puisque la fixation du prix des services dans l'échange se rattache surtout à la fonction de production économique. Et si cette répercussion est défavorable à la production — ce que beaucoup d'économistes affirment non sans de bons arguments — les tentatives de ce genre risquent d'avoir sur la répartition des revenus une influence précisément contraire à celle qu'on en attend.

2° Il semble au contraire qu'une action sur les conditions *sociales* de la répartition — sur la distribution de la propriété, ou sur les conditions de la lutte pour la vie — puisse avoir un effet utile. En particulier il semble qu'une égalisation croissante des conditions de

la lutte pour la vie serait de nature à assurer une répartition plus favorable.

Contentons-nous de cette observation dont le développement nous entraînerait trop loin, — et nous ferait sortir du domaine de la théorie économique qui seule nous intéresse ici.

Notre but était seulement de faire voir, qu'il n'est plus impossible aujourd'hui de formuler une théorie de la distribution des richesses, purement naturaliste, et d'où les considérations de morale sont complètement écartées. Et ce serait une justification suffisante pour les efforts des récents théoriciens que d'avoir réussi à fournir, d'un phénomène social aussi complexe, une théorie scientifique, dégagée de toute préoccupation accessoire, et capable de fournir à la politique sociale ou économique (quels que soient du reste les fins poursuivies par celles-ci) une base solide et durable.

CHARLES RIST.

ÉTUDES CRITIQUES

L'ÉVOLUTION CRÉATRICE

PAR HENRI BERGSON[1]

Il y a un demi-siècle environ, l'idée d'évolution prenait dans la philosophie un essor sans précédent. Les *Principes de psychologie* de Spencer avaient paru en 1855 et le cours de « Philosophie synthétique » s'ouvrait avec les *Premiers Principes*, en 1862, suivis deux ans après des *Principes de Biologie*. On sait le succès de ces livres. Ils proposaient et ils développaient une explication historique commune des faits cosmiques, biologiques et psychologiques. Ils reconstruisaient l'univers en partant d'éléments simples, de données premières irréductibles : espace, temps, mouvement, force. Ils faisaient assister le lecteur à la formation des mondes matériels, des espèces vivantes et des fonctions de l'esprit sous l'empire de lois précises et fatales, s'appliquant avec la même généralité aux modalités de la matière inorganisée, à celles de la matière organisée et aux manifestations de la pensée. Ils montraient le multiple sortant de l'un, l'hétérogène de l'homogène, la variété de la monotonie, le complexe du simple par un triple progrès en intégration, en différenciation et en coordination. Un même mécanisme expliquait la genèse des systèmes cosmiques, des êtres vivants et des facultés mentales. La philosophie, c'est-à-dire le savoir complètement unifié, ainsi que Spencer la définissait[2], avait son programme définitivement tracé, et les diverses sciences semblaient n'avoir plus pour tâche que d'achever le remplissage de compartiments dont les fron-

1. Un vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*; 403 p., 1907, Alcan.
2. *Premiers principes*, 2e partie, ch. Ier, § 37.

tières et les relations mutuelles étaient désormais à l'abri des bouleversements. Vérifier avec une approximation croissante les lois générales de l'évolution, apporter de nouvelles pierres à l'édifice de la « philosophie synthétique », sans en changer ni le plan ni la structure, telle paraissait être dans la pensée du maître la fonction future des sciences particulières. On peut dire sans paradoxe que cette doctrine du devenir et du changement incessant se résolvait finalement dans une idée de repos. En effet, ne visait-elle pas, par son agnosticisme, à calmer l'inquiétude que les grands problèmes suscitent et entretiennent depuis l'aurore de la philosophie, et, par son positivisme pratique, à discipliner les besoins du savoir en les encadrant dans les théorèmes de la loi d'évolution? Elle « réconciliait » enfin la science et la religion en leur assignant des domaines nettement séparés : à la science le connaissable, à la religion l'inconnaissable; le déterminisme des phénomènes physiques et des phénomènes moraux est objet de science, mais la réalité cachée qui les supporte les uns et les autres, et dont ils ne sont que l'apparence, demeure l'insondable mystère qui s'offrira perpétuellement à l'adoration des âmes religieuses.

Servi par des facultés exceptionnelles de généralisation et de systématisation, qu'il serait injuste de méconnaître, Spencer a dû sa popularité non seulement aux dimensions gigantesques de ses déductions, qui embrassaient tous les phénomènes observables, mais encore et surtout peut-être à la clarté superficielle de ses comparaisons et de ses métaphores mécaniques. Cet ancien ingénieur excellait à démonter et à remonter les rouages des choses, vues sous l'angle de la matérialité, et à en décrire le rythme physique. Il était logique qu'il séduisît les intelligences préparées par les découvertes et les théories ambiantes à accepter l'explication la plus universelle sous la forme d'une statique et d'une dynamique générales et à concevoir l'histoire du monde comme une histoire du mouvement physique.

Cependant la limpidité même et la généralité de l'évolutionnisme spencérien, de nature à éveiller des scrupules chez ceux qui se méfient à bon droit des hypothèses trop larges et des explications trop claires, devaient aussi, après avoir en grande partie contribué à sa réputation, être causes de la brièveté de son succès. Et, de fait, les idées philosophiques se sont en peu d'années transformées à tel point qu'on s'étonne aujourd'hui de la situation prépondérante que

cette doctrine avait prise et qu'elle occupait encore il y a quinze ans dans la littérature de vulgarisation philosophique.

C'est que l'évolutionnisme physique de Spencer, affecté d'un vice radical, ne résistait pas à la critique. Comme nous avons essayé nous-mêmes de le montrer [1], l'évolution et son rythme inverse, la dissolution, sont, dans une explication strictement mécanique, des phases inséparables et perpétuellement renaissantes d'un mouvement en cercle, donné une fois pour toutes. La réalité du changement et du devenir paraît ainsi supprimée par le mode même d'explication qui, supposant un déterminisme rigoureux, une exacte et mathématique vérification de la causalité, implique par là même la répétition intégrale des faits. Or la répétition intégrale et indéfiniment prolongée n'est-elle pas, en dernière analyse, l'immobilité même? Ne fait-elle pas abstraction de la durée, en ce sens que rien ne distinguerait deux processus d'évolution et d'involution consécutives dont les phases seraient dans le même rapport. Et quelle place resterait-il à la nouveauté vraie et au changement définitif dans ce rythme indéfini du cosmos, dont les pulsations, quelque immense qu'en soit l'amplitude par rapport à notre échelle humaine, ne seraient dans l'éternité que des instants éphémères se succédant identiques? Dans un diapason vibrant, dans une machine à mouvement périodique, il n'y a ni devenir ni création. L'évolution cosmogonique décrite par Spencer est à l'évolution véritable à peu près ce que la marche d'un diapason, d'un balancier ou d'une turbine est au développement d'un embryon; elle peut en être un schème partiel, mécanique et abstrait; elle n'en exprime pas l'essence profonde. « Spencer, écrit M. Bergson, avait promis de retracer une genèse et il a fait tout autre chose. Sa doctrine portait bien le nom d'évolutionnisme; elle prétendait remonter et redescendre le cours de l'universel devenir. En réalité, il n'y était question ni de devenir, ni d'évolution [2]. »

Tout autre, indiquions-nous encore dans le travail ci-dessus rappelé, serait un évolutionnisme qui n'aurait plus pour principe « la persistance de la Force », c'est-à-dire au fond la permanence et l'identité, mais qui introduirait dans ses prémisses la notion du changement réel. Et nous faisions allusion aux faits psychologiques,

1. La répétition et le temps, *Revue philosophique*, 1893. L'évolutionnisme physique, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893.
2. *L'Évolution créatrice*, p. 393.

à l'altération qualitative que la durée leur imprime nécessairement, même lorsqu'ils paraissent en gros se répéter à des époques différentes et par cela même qu'ils se répètent, et notre conclusion était que le principe de l'évolutionnisme ne devait être cherché que dans le monde de l'existence pour soi, du sentiment et de la conscience, qu'il ne pourrait y avoir, en un mot, qu'un évolutionnisme psychologique.

En 1889 s'était produit un événement considérable aux yeux de l'historien de la philosophie, étape notoire dans la marche des doctrines. M. Bergson venait de publier son *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Inutile d'en rappeler le contenu aux lecteurs de la *Revue*, où, à plusieurs reprises, les plus pénétrants disciples de l'école bergsonienne ont exposé leurs idées en s'appuyant sur les thèses fondamentales de ce livre. Il convient seulement de noter que l'analyse aujourd'hui classique de l'idée de temps et la distinction qu'elle formulait entre le temps géométrique ou spatial et le temps psychologique ou la durée concrète impliquaient réfutation de toute doctrine mécaniste ou matérialiste de l'évolution. Le devenir réel, inhérent à ce qui dure, exclut la causalité physique, où le même produit le même. Dans le correspondant psychologique de la causalité physique le conséquent est incommensurable avec l'antécédent, et la durée réelle est hétérogénéité pure. Or le caractère propre de ce qui vit est de durer, et les moments successifs de l'existence de l'être vivant ne sauraient être comparés, sans être aussitôt dénaturés, à des positions espacées sur une ligne, juxtaposables et interchangeables. Pas plus qu'on ne remonte le cours de la durée on ne l'anticipe. Aussi, essayer soit de reconstituer par parties la genèse des formes vivantes, soit d'en déterminer à l'avance les avatars futurs, est-ce justement s'attacher à ne considérer dans le vivant que ce qui est mécanique et matériel et en négliger la qualité essentielle, le *proprium quid.* Un processus vital est par conséquent irréductible à la marche d'une machine, quelque compliquée qu'elle soit. L'évolutionnisme mécaniste est une grossière figure, lointainement ressemblante, de la réalité prise dans sa génération et dans sa croissance.

Mais la notion bergsonnienne de la durée, telle qu'elle ressortait de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, n'apportait pas seulement une négation motivée de l'évolutionnisme de Spencer; elle contenait aussi les germes d'une théorie positive de la vie et

d'une nouvelle méthode de compréhension et d'explication des changements par lesquels elle se manifeste. En un objet aussi complexe que la biologie, avec les rares données entièrement certaines que l'on peut tirer aujourd'hui d'une science encore à l'état d'ébauche et dans le désaccord qui divise les écoles transformistes contemporaines, il est certes malaisé d'élaborer une théorie de la vie qui dépasse les modes d'explication physico-chimique sans tomber dans le vague des hypothèses animistes ou anthropomorphiques, et il est extrêmement difficile de doser la mesure exacte de psychologie qui permettrait de donner à une philosophie de la vie une physionomie scientifique conforme à l'état présent de nos connaissances, néanmoins tournée comme il convient vers l'avenir. Pour y réussir, pour ne pas se perdre dans le dédale des faits et ne pas prendre inconsidérément parti dans le conflit des hypothèses, il faut une idée directrice, neuve et lumineuse, un guide souple et sûr. Les thèses que M. Bergson formulait, voici dix-huit ans, pouvaient et devaient jouer ce rôle. Son dernier ouvrage, *l'Évolution créatrice*, qui découle d'elles en les enrichissant singulièrement, en fournit la preuve.

*
* *

Une courte introduction expose le programme et le but du livre. Notre intelligence, annexe de notre activité, est conditionnée primitivement par le milieu et par la nécessité d'agir sur la matière inerte. Notre logique est surtout « la logique des solides ». Elle triomphe dans la géométrie. On peut s'attendre, par contre, à ce qu'elle soit embarrassée quand il s'agit des êtres vivants. Notre pensée, formée à l'école des corps bruts, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie. Nos catégories habituelles ne sauraient lui convenir. Les cadres craquent. « Ils sont trop étroits, trop rigides surtout pour ce que nous voudrions y mettre. » Or la philosophie évolutionniste a étendu sans hésitation aux choses de la vie les procédés d'explication qui ont réussi pour la matière brute : c'est là son erreur et de là vient son impuissance. Mais on peut suivre un autre chemin. La ligne d'évolution qui aboutit à l'homme n'est pas la seule, et d'autres formes de la conscience se sont développées. Qu'on les rapproche et qu'on les fasse fusionner avec l'intelligence, peut-être obtiendra-t-on alors une intuition de la vraie nature de la poussée vitale. Cette sorte de synthèse serait sans doute impossible si nous n'étions qu'intelli-

gence pure. Mais il y a en outre en nous « certaines puissances complémentaires de l'entendement » dont nous n'avons qu'un sentiment confus, mais que l'étude de la nature nous montrera elle-même à l'œuvre, ailleurs qu'en nous, et dont elle nous renverra l'image amplifiée. L'étude de la vie facilitera donc cette synthèse; elle nous apprendra à compléter la théorie de la connaissance et à créer une méthode plus rapprochée de l'expérience, atteignant jusqu'à la racine de la nature et de l'esprit, finalement adéquate à son objet. Mais une telle philosophie n'est l'œuvre ni d'un jour ni d'un seul homme. Il faut essayer d'abord de définir la méthode et faire entrevoir la possibilité de dépasser le point de vue de l'entendement en se replongeant dans les divers courants du mouvement vital et en s'efforçant de suivre dans toutes ses démarches la cause qui a engendré non seulement l'intelligence, mais aussi l'instinct et même la vie végétative.

Dans le premier chapitre. M. Bergson fait la critique des explications mécanistes et finalistes en biologie et en fait ressortir l'insuffisance tant au point de vue des faits qu'au point de vue d'une compréhension totale de la vie dans l'ensemble de ses manifestations. Il rend en passant un juste hommage aux travaux de M. Dunan, qui a développé avec originalité et profondeur une thèse analogue tendant à établir que le concept psychologique de vie est une idée transcendante par rapport aux catégories du mécanisme et de la finalité [1].

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on a noté l'individualité comme une des caractéristiques essentielles des êtres vivants. Les corps inertes, que la perception et le sens commun isolent dans l'ensemble de la réalité matérielle, puis les unités et les groupes que la science morcelle dans l'univers sont surtout des systèmes artificiels. Les corps vivants sont au contraire des unités naturelles. Sans doute l'individualité, dans les organismes inférieurs, est indécise et parfois insaisissable. Néanmoins on peut dire que la vie « tend à constituer des systèmes naturellement isolés et naturellement clos [2] ». Cet isolement naturel ou cette tendance naturelle à l'isolement distingue l'être vivant de tout ce que notre perception ou notre science isole artificiellement. On aurait donc tort de le comparer à un *objet*. On devrait plutôt le comparer à l'univers entier. « Il est vrai, ajoute M. Bergson,

1. Le problème de la vie, *Revue philosophique*, 1892.
2. *L'évolution créatrice*, p. 16.

que la comparaison ne servirait pas à grand'chose[1]. » L'histoire le montre, en effet; car ni la cosmologie des premiers stoïciens ni le rapprochement, cher aux anciens alchimistes, du microcosme et du macrocosme n'ont fait avancer d'un pas la science ou la philosophie. Ne nous attardons pas, dès lors, à cette comparaison vaine.

A l'individualité se joint la durée vraie. L'organisme vivant est quelque chose qui dure, qui mûrit et qui vieillit. Le vieillissement n'est pas explicable seulement par un mécanisme physico-chimique. Il doit avoir une cause plus profonde. « La poussée en vertu de laquelle l'être vivant grandit, se développe et vieillit est celle même qui lui a fait traverser les phases de la vie embryonnaire[2]. » Et ce qu'il y a de proprement vital dans le vieillissement est la continuation insensible du changement de forme. De la naissance de l'œuf à la mort il y a un enregistrement continuel de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique.

Rien d'assimilable dans ce mouvement à la trajectoire d'un corps brut dans l'espace, ni à la dynamique d'un système matériel. Dans la première, ce qu'il importe de considérer c'est l'écoulement lui-même, l'intervalle même de durée; dans le second, ce sur quoi porte la connaissance mathématique ce sont des instants, des points fixes, des positions initiales et des positions finales[3].

L'évolution de la vie, par la continuité du changement et l'enregistrement du passé dans une sorte de mémoire organique, est comparable à la conscience. Peut-on pousser la comparaison plus loin et dire que la vie comporte aussi invention et création incessantes, comme l'activité consciente?

Le transformisme est aujourd'hui universellement admis. Il y a plus; les rapports de filiation logique et chronologique que le transformisme explicite et coordonne sont impliqués nécessairement dans toute idée de la diversité vivante. De sorte que le langage du transformisme s'impose aujourd'hui à la philosophie, comme son affirmation dogmatique s'impose à la science.

Mais alors la *vie en général* est plus qu'une abstraction, plus qu'une étiquette commune aux vivants; elle est un courant visible, « qui à un certain moment, en certains points de l'espace a pris nais-

1. *L'évolution créatrice*, p. 16.
2. P. 20.
3. P. 24.

sance, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus [1] ». La théorie de Weissmann sur la continuité du plasma germinatif exprime une vérité biologique fondamentale, à savoir que « la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé [2] ». C'est un courant créateur et continu de formes imprévisibles. Cependant la science, loin de l'apercevoir tel qu'il est, lui superpose ses catégories usuelles. Orientée vers l'action, elle ne retient des choses que l'aspect *répétition*. Ce qu'il y a d'irréductible et d'irréversible dans les moments d'une histoire lui échappe. Il faut, pour se le représenter, rompre avec les habitudes intellectuelles, « faire violence à l'esprit, remonter la pente naturelle de l'intelligence. Mais là est précisément le rôle de la philosophie [3] ». Il ne s'agit pas sans doute de contester l'identité de la matière brute et de la matière organisée. Mais il s'agit de comprendre que, par rapport à l'être vivant, le jeu de forces physico-chimiques est un peu comme l'élément rectiligne d'une courbe par rapport à la courbe elle-même. La vitalité est tangente en n'importe quel point aux forces physiques et chimiques, mais elle n'est pas plus faite d'éléments physico-chimiques qu'une courbe n'est composée de lignes droites. En tout cas, ni la thèse qui affirme l'irréductibilité de la vie à des phénomènes physico-chimiques, ni la thèse qui la nie ne peuvent s'appuyer sur l'expérience. Seulement les physiologistes sont plus portés, par l'objet de leurs études, à croire que la physique et la chimie donneront la clef des processus biologiques. Au contraire, les savants qui s'occupent de morphologie, d'histologie ou d'embryogénie manifestent la tendance inverse.

En réalité la seule réfutation décisive des théories qui prétendent réduire la biologie à la biomécanique, à la biophysique et à la biochimie se tire de la critique de l'idée de durée. M. Bergson rappelle à ce sujet les aphorismes déterministes de Laplace, de Dubois-Reymond, de Huxley. De Dubois-Reymond, notamment : « On peut imaginer la connaissance de la nature arrivée à un point où le processus universel du monde serait représenté par une formule mathématique unique, par un seul immense système d'équations différen-

1. P. 28.
2. P. 29.
3. P. 32.

tielles simultanées, d'où se tireraient, pour chaque moment, la position, la direction et la vitesse de chaque atome du monde. » Telle est bien, en effet, la thèse du mécanisme radical.

Dans une pareille doctrine, même quand on parle du temps, on ne pense guère à la chose. « Car le temps y est dépourvu d'efficace, et du moment qu'il ne fait rien, il n'est rien [1]. » La durée est bien autre chose que cet espace unilinéaire, indéfini, vide et inactif. « Nous percevons la durée comme un courant qu'on ne saurait remonter [2]. » La mathématique universelle se heurte à cette donnée immédiate. Le mécanisme radical est en contradiction avec l'expérience la plus indiscutable.

Le finalisme radical n'est pas plus admissible. L'erreur de cette doctrine est de croire que les êtres réalisent un programme tracé à l'avance. Elle procède de même d'une habitude intellectuelle invétérée : nous sommes artisans autant que calculateurs; et notre intelligence d'artisans se retrouve dans notre conception de la finalité. La vérité est que la vie ne travaille pas sur un plan arrêté d'avance, parce que la préexistence d'un plan à sa réalisation est inconciliable avec la durée réelle, qui est « celle qui mord sur les choses et qui y laisse l'empreinte de sa dent [2] ». L'intelligence humaine, en travaillant sur des modèles qu'elle se propose de reproduire, se meut parmi les similitudes et les repétitions; elle ne peut se résoudre à voir dans le développement de la vie une imprévisible création de forme [2]. Toutefois le finalisme, malgré les exagérations de ses anciens défenseurs, est exact en ce sens qu'il tend à représenter le monde organisé comme un ensemble harmonieux. Il faut le dépasser, en s'affranchissant de l'anthropomorphisme latent qu'il recèle. La théorie des causes finales ne va pas assez loin quand elle se borne à mettre de l'intelligence dans la nature; elle va trop loin quand elle suppose une préexistence de l'avenir dans le présent sous forme d'idée. « Il faut substituer à l'intelligence proprement dite la réalité plus compréhensive dont l'intelligence proprement dite n'est que le rétrécissement [3]. »

Il n'est d'ailleurs pas impossible de prouver par les faits à la fois l'insuffisance du mécanisme et la nécessité de transformer les explications finalistes en les élargissant. Si l'évolution avait pour cause,

1. P. 42.
2. P. 49.
3. P. 57.

en effet, une série d'accidents, s'additionnant et se conservant ensuite par sélection, quelle chance y aurait-il de retrouver, aux deux extrémités de deux lignes d'évolution divergentes, des structures semblables dans des organes et pour des fonctions homologues? Or l'observation nous montre que la vie fabrique des appareils identiques chez des êtres phylogénétiquement très éloignés les uns des autres. Par exemple, l'œil d'un vertébré et l'œil d'un mollusque tel que le Peigne sont construits sur le même plan, avec les mêmes parties essentielles, composées d'éléments analogues. Invoquera-t-on, pour rendre compte de cette ressemblance extraordinaire de structure, l'adaptation et les conditions du milieu extérieur? Or ni l'idée darwinienne de l'adaptation par l'élimination automatique des inadaptés, ni les théories plus minutieuses du néo-darwinisme, ni le néo-lamarckisme ne fournissent sur ce point d'explication compréhensive ou seulement vraisemblable. C'est du moins ce que M. Bergson essaie d'établir par une argumentation détaillée que nous essaierons à notre tour de résumer.

Soit l'hypothèse de la formation d'une structure déterminée par l'accumulation d'un grand nombre de petites variations accidentelles. Elle est rigoureusement invraisemblable. Comment supposer que les mêmes petites variations, en nombre incalculable, qui auraient dû se succéder, depuis l'œil rudimentaire jusqu'à cet appareil d'optique perfectionné qu'est l'œil des vertébrés, ou l'œil du mollusque précité, se soient produites sur deux lignes d'évolution indépendante, si elles étaient purement accidentelles? La probabilité d'un tel événement est pratiquement nulle. De plus, si l'on remarque qu'une *petite variation* n'est ni nuisible ni utile, on ne voit pas comment ces variations se seraient conservées par sélection et accumulées de part et d'autre.

Considérons ensuite l'hypothèse des variations brusques, ou mutations. Si elles sont accidentelles, comment ne compromettraient-elles pas la conservation de la fonction, plutôt que d'en perfectionner toujours davantage l'exercice? On n'aperçoit aucune raison plausible de leur convergence pour assurer la conservation et le progrès fonctionnels, quand il s'agit d'un organe tel que l'œil, dont le fonctionnement est aussi délicat que la structure complexe [1].

Supposons maintenant que les variations ne soient plus acciden-

1. P. 70 à 75.

telles, mais qu'elles soient causées directement par le milieu. On pourrait admettre, semble-t-il, que la similitude de deux organes correspondants s'explique par l'identité de la cause. Eimer, notamment, qui a développé ce point de vue, compare la variation de la matière organisée dans un sens défini, sous l'influence des réactions entre les forces externes et les forces internes, à la cristallisation de la matière inorganisée. Cette hypothèse peut suffire quand on veut expliquer des changements simples, comme des colorations de peau; mais si l'on étend ce mode d'explication à la formation de l'œil des vertébrés par la lumière, ne faudra-t-il pas supposer que l'influence de la lumière aura fait construire à l'organisme une série d'appareils visuels toujours plus complexes et toujours plus perfectionnés. Et d'ailleurs, chez les vertébrés, la rétine est une projection du cerveau, tandis que, chez les mollusques, elle dérive directement de l'ectoderme. Des parties du corps originellement distinctes, de constitution intime différente, se suppléent donc pour produire le même effet, fabriquer le même organe. Comment parler encore, en pareil cas, de causalité physico-chimique?

Pour expliquer cette convergence d'effets, il faut bon gré mal gré recourir à un principe interne de direction, à l'*effort* pour l'adaptation, du néo-lamarckisme américain. Mais alors se pose la question de l'hérédité des caractères acquis. La controverse entre Weissmann et les lamarckistes est loin d'être close. La doctrine de M. Bergson l'incline évidemment à prendre parti pour Weissmann; et il conclut : « Les faits nous montrent que la transmission héréditaire est l'exception et non la règle. Comment attendre qu'elle développe un organe tel que l'œil, quand on pense au nombre énorme de variations, toutes dirigées dans le même sens, qu'il faut supposer accumulées les unes sur les autres, pour passer de la tache pigmentaire de l'infusoire à l'œil du mollusque et du vertébré [1]? » C'est conclure à l'insuffisance du néo-lamarckisme.

Il y a cependant une vérité à retenir dans le néo-lamarckisme, à savoir l'idée d'une cause d'ordre psychologique intervenant dans l'adaptation. Mais on aurait tort de se représenter le *nisus* adaptateur comme un effort individuel; c'est un effort plus profond, plus commun, plus inhérent à la vie en général. C'est un *élan originel*, passant de germe à germe par l'intermédiaire des organismes déve-

1. P. 91.

loppés qui leur servent de trait d'union. La doctrine bergsonienne revient ainsi à son idée maitresse. L'*élan vital*, en se conservant sur les lignes d'évolution divergentes, est la cause profonde des variations héréditaires qui, en s'additionnant, créent des espèces nouvelles. De plus, cette hypothèse d'un élan commun permet de concevoir comment des espèces très différentes pourront néanmoins évoluer identiquement sur certains points. Reprenons l'exemple de l'œil. Ce qui frappe dans un tel organe c'est l'énorme complexité de structure unie à la simplicité du fonctionnement. Le contraste devrait nous avertir *a priori* de l'insuffisance de l'explication mécaniste et du finalisme ordinaire. L'une et l'autre de ces explications supposent un *assemblage progressif de parties*, un processus décomposable en éléments. Mais l'*organisation* de la matière vivante est tout autre chose qu'une *fabrication*, soit accidentelle, soit intentionnelle. L'appareil visuel a été véritablement créé, comme une œuvre d'art. « Sa création ne s'explique pas plus par l'assemblage de ses éléments anatomiques que le percement d'un canal ne s'expliquerait par un apport de terre qui en aurait fait les rives. La thèse mécanistique consisterait à dire que la terre a été apportée charretée par charretée; le finalisme ajouterait que la terre n'a pas été disposée au hasard, que les charretiers ont suivi un plan. Mais mécanisme et finalisme se tromperaient l'un et l'autre car le canal s'est fait autrement[1] ». On devrait encore, avec plus de précision, comparer la formation de l'organe à un acte indivisible, comme un mouvement. Je meus mon bras dans un milieu à la fois résistant et meuble, de la limaille de fer par exemple, qui se comprime et résiste. Le moule en creux qui en résulte, à supposer que la main et le bras soient restés invisibles, présente un certain arrangement des grains de limaille qui n'est pas dû à l'action mutuelle des grains les uns sur les autres, et qui n'a pas été non plus, à proprement parler, intentionnellement recherché. Ici, ni le mécanisme ni le finalisme ne rendent compte de l'opération. Il faut « un mode d'explication *sui generis*; le rapport de la vision à l'appareil visuel serait à peu près celui de la main à la limaille de fer qui en dessine, en canalise et en limite le mouvement[2] ».

1. P. 102.
2. P. 103.

*
* *

Ce qui complique l'aspect de l'évolution vitale et rend au premier abord difficilement acceptable l'hypothèse de l'élan originel, c'est la divergence de ses principaux résultats. La fragmentation de la vie en individus et en espèces proviendrait de deux séries de causes : la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, et la « force explosive » que la vie porte en elle [1]. Les êtres rudimentaires, les petites masses informes de protoplasma sont sur la limite du monde physico-chimique. Il fallait que la vie entrât ainsi dans les habitudes de la matière brute pour entraîner peu à peu sur une autre voie cette manière magnétisée. Mais la matière vivante indifférenciée ne peut grandir indéfiniment. Elle a vite atteint sa limite d'expansion; alors elle se dédouble. Ce n'est qu'après des siècles d'effort et des prodiges de subtilité que l'obstacle opposé à la croissance des êtres a pu être tourné et que des organismes de grandes dimensions ont pu se construire.

La cause profonde de la multiplicité et de la variété des formes vivantes n'est, d'ailleurs, pas là. L'unité de la vie est au point de départ, non à l'arrivée. Elle est une *vis a tergo*, donnée au début comme une impulsion ; elle n'est pas posée au bout comme un attrait. De là, encore une fois, l'erreur du finalisme. De là aussi que l'« élan vital » se divise de plus en plus en se communiquant, et, au fur et à mesure de son progrès, s'éparpille en manifestations qui, par communauté d'origine, seront complémentaires sous certains aspects, mais qui n'en seront pas moins antagonistes et incompatibles entre elles [2]. C'est pourquoi, loin de montrer toujours une harmonie plus haute et plus parfaite, les créations de la vie finissent par former un ensemble désordonné. Le biologiste a dû renoncer depuis longtemps déjà au finalisme providentialiste, car, en cherchant à retrouver un plan d'ensemble dans le monde des vivants, il allait de déception en déception à mesure que ses observations s'étendaient. Mais de ce que tout n'est pas cohérent dans la nature il ne faudrait pas, — et c'est le tort de thèses mécanistes, — conclure que tout est accidentel. Il faut sans doute faire à l'accident sa part, qui est grande, et considérer aussi qu'il n'y a pas de terme assigné au travail

1. P. 107.
2. P. 113.

de la vie, devant l'évolution de laquelle « les portes de l'avenir restent grandes ouvertes ».

Le plus sûr, pour ne pas s'égarer en philosophie biologique, est de s'en tenir aux grandes divisions de l'évolution.

Aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal. C'est moins par la permanence de certains caractères que par la tendance à les accentuer que les grands groupes, végétal et animal, se définiront. En se plaçant à ce point de vue et en tenant compte des tendances plus que des états, on peut distinguer avec précision les végétaux des animaux. Les premiers créent de la matière organique au moyen d'éléments minéraux qu'ils tirent directement de l'atmosphère, de la terre et de l'eau. Les seconds, incapables de copier cette fixation directe, sont obligés pour se nourrir de chercher le fruit du travail des premiers. D'où leur mobilité nécessaire. Le protoplasme animal ne s'entoure que d'une mince et souple pellicule albuminoïde; le protoplasme végétal s'emprisonne dans une rigide membrane de cellulose. Sans doute, il y a des exceptions, et nombreuses : champignons saprophytes, plantes insectivores, plantes à mouvements apparents, espèces animales parasites, etc. Mais ces exceptions confirment la règle plus qu'elles ne l'infirment. La fixité, chez l'animal, est comme une torpeur, un refus d'évoluer plus loin; elle est proche parente du parasitisme; et la mobilité chez la plante n'a ni la fréquence, ni l'étendue, ni la variété coordonnée des mouvements animaux; « il semble qu'on assiste au réveil accidentel d'une activité normalement endormie [1] ».

Fixité et mobilité sont bien les deux tendances opposées caractéristiques des deux règnes. Elles ne sont cependant que les signes superficiels de tendances encore plus profondes. Entre la mobilité et la conscience il y a un rapport évident. La conscience n'a pas pour conditions nécessaires la présence d'un système nerveux. « Il serait aussi absurde de refuser la conscience à un animal, parce qu'il n'a pas de cerveau, que de le déclarer incapable de se nourrir parce qu'il n'a pas d'estomac [2]. » Par rapport au mouvement, la conscience est à la fois effet et cause et n'est pas exclusivement l'un ou l'autre. L'organisme le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut *librement*. De ce point de vue il serait possible de définir l'animal par la sensibilité et la consciense éveillée, le végétal par la cons-

1. P. 119.
2. P. 120.

cience endormie et l'insensibilité. Le premier, grâce à son aptitude à construire sur place des molécules, est dispensé de se mouvoir et, par là, de sentir. Le second, destructeur des molécules dans son alimentation, a évolué dans le sens de l'activité locomotrice, et, par conséquent, de la conscience de plus en plus ample et distincte.

Les deux tendances étaient primitivement confondues dans le protoplasma ancestral, souche commune de la cellule végétale et de la cellule animale. Elles se sont dissociées en grandissant. Et ce dédoublement s'explique si l'on remarque que « l'être vivant appuie naturellement vers ce qui lui est le plus commode ». Végétaux et animaux ont opté chacun de leur côté pour deux genres différents de commodité dans la manière de se procurer le carbone et l'azote dont ils avaient besoin. « Ce sont deux manières différentes de comprendre le travail, ou, si l'on aime mieux, la paresse. » L'un et l'autre sont caractéristiques et se correspondent : « le même élan qui a porté l'animal à se donner des nerfs et des centres nerveux a dû aboutir, dans la plante, à la fonction chlorophyllienne[1]. »

L'effort de la vie étant d'agir sur la matière inerte et d'introduire de l'indétermination dans le monde, a été dirigé dans le seul sens possible, vers une utilisation de l'énergie existante, vers une accumulation de l'énergie en certains points, pour la déclancher ensuite utilement à certains moments. On doit présumer que les premiers êtres vivants ont cherché, d'une part, à accumuler sans relâche de l'énergie empruntée au soleil, et, d'autre part, à la dépenser d'une manière discontinue et explosive par des mouvements de locomotion : les infusoires à chlorophylle symbolisent peut-être actuellement ce qui reste de cette tendance primordiale de la vie. Il n'est pas invraisemblable de supposer que les conditions terrestres s'opposaient au progrès intensif et simultané des deux sous-tendances. De là viendraient les deux évolutions divergentes comme aussi les harmonies complémentaires du règne animal et du règne végétal. Cette « dissociation du travail » a sans doute permis à l'animal de se consacrer de plus en plus à son rôle de dépenseur d'énergie et à la plante de perfectionner son mécanisme d'accumulateur sur place. Chez cette dernière, d'ailleurs, il convient de noter un nouveau dédoublement analogue. Les microbes fixateurs de l'azote rendent aux plantes supérieures, notamment aux légumineuses, un service du même genre

1. P. 124.

que celui que les végétaux en général rendent aux animaux. Ces microbes forment ainsi, pourrait-on dire, un troisième règne [1].

Entre la « fabrication de l'explosif » et l'utilisation de l'explosif, il n'est pas douteux qu'il y ait eu initialement un rapport de moyen à fin. Dès lors, « c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique la direction fondamentale de la vie [2] ».

Ce qui constitue l'animalité c'est la faculté d'utiliser un déclanchement pour convertir en actions *explosives* une somme aussi grande que possible d'énergie accumulée. Cette hypothèse, non seulement expliquerait le rôle complexe de l'aliment, mais justifierait aussi la conception classique de la coordination hiérarchique des organes. Un organisme supérieur consiste en un système sensori-moteur (cerveau, nerfs, appareils sensoriels et muscles locomoteurs) installé sur des appareils de digestion, de respiration, de circulation, de sécrétion, « qui ont pour rôle de le réparer, de le nettoyer, de le protéger, de lui créer un milieu intérieur constant, enfin et surtout de lui passer de l'énergie potentielle à convertir en mouvement de locomotion [3] ».

En fait, le progrès de l'évolution dans le monde animal a été surtout un progrès du système nerveux, avec, à chaque degré, toutes les créations et complications de pièces que ce progrès exigeait. Le rôle de la vie étant « d'insérer de l'indétermination dans la matière », les formes imprévisibles qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution doivent servir de véhicules à une activité elle aussi de plus en plus indéterminée. L'essentiel de la poussée vitale a fini par s'absorber dans la création de ces *réservoirs d'indétermination* qui sont les systèmes cérébro-spinaux.

Mais dans cet ordre spécialisé de progrès les difficultés à vaincre se sont accrues et multipliées dans la proportion même du prix et de la valeur intrinsèque de la victoire à remporter. L'effort vital a à vaincre les résistances extérieures et, en outre, sa propre inertie. Quand il paraît avoir triomphé des premières, il est à la merci de la matérialité qu'il a dû se donner. De là des dissonances continuelles, et une irrémédiable différence de rythme entre la mobilité de la vie en général et la stabilité, l'automatisme de ses manifestations particulières. L'évolution en général se ferait en ligne droite,

1. P. 128.
2. P. 126.
3. P. 136.

autant que possible; chaque évolution spéciale est un processus circulaire. « Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie »[1]. Ce contraste entre la vie en général et les formes où elle se manifeste présente partout le même caractère. La première est effort illimité; les secondes tendent à appliquer le principe de la moindre action. Il y a donc fréquemment antagonisme entre la tendance à la création d'une forme nouvelle et l'acte par lequel cette forme même se réalise; et c'est pourquoi on rencontre tant de déviations, d'aberrations et d'impasses le long du chemin qu'a suivi le développement de l'animalité.

La paléontologie montre chez les animaux des temps primaires la généralité des enveloppes dures : coquilles, carapaces, cuirasses osseuses des poissons ganoïdes. Ces enveloppes étaient des moyens de défense, mais aussi une gêne pour les mouvements. Si certains animaux ne s'en étaient pas débarrassés, cherchant leur salut dans la mobilité et dans l'agilité plutôt que dans la résistance de leur armure, c'en était fait sans doute de l'essor de la vie animale[2]. Aussi, des quatre grands embranchements du règne animal, les échinodermes et les mollusques ne représentent plus aujourd'hui que des insuccès, un avortement définitif.

Restent les arthropodes et les vertébrés. Sur ces deux lignes séparées, l'évolution, après bien des tâtonnements et bien des exagérations, s'est faite dans le sens de la mobilité et de la variété des mouvements. Dans leur progrès on voit poindre la dissociation de deux puissances, « immanentes à la vie », et d'abord confondues : l'instinct et l'intelligence. Pour définir l'instinct et l'intelligence il faut en examiner les manifestations dans les espèces les plus avancées de l'un et l'autre groupe : les insectes, et surtout certains hyménoptères chez les arthropodes; l'homme, « probablement le dernier venu » chez les vertébrés. De même qu'une première bifurcation a scindé l'évolution dans les deux grandes directions de la végétalité et de l'animalité, de même l'évolution du règne animal s'est divisée sur deux voies divergentes principales, dont l'une va à l'instinct et l'autre à l'intelligence[3].

« L'intelligence et l'instinct s'opposent et se complètent. La diffé-

1. P. 139.
2. P. 142.
3. P. 146.

rence entre eux n'est ni de degré, ni d'intensité, mais de nature. L'intelligence n'est pas un perfectionnement de l'instinct, comme on serait porté à le croire. Mais ni l'un ni l'autre ne se rencontre à l'état pur. Ayant commencé par s'entrepénétrer, ils conservent quelque chose de leur origine commune. Il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence [1] ». Mais, en réalité, ils ne s'accompagnent que par ce qu'ils se complètent. Ce qu'il y a d'instinctif dans l'instinct est de sens opposé à ce qu'il y a d'intelligent dans l'intelligence.

« Le caractère distinctif de l'intelligence est la fabrication des outils. Originellement, l'intelligence est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication. L'instinct, au contraire, quand on l'étudie chez les insectes, où ses manifestations sont le plus achevées, apparaît comme une faculté d'utiliser et de construire des instruments organisés [2] ».

L'instinct étant l'utilisation, pour un objet déterminé, d'un instrument déterminé, est nécessairement spécialisé. Le propre de l'intelligence est de n'être pas spécialisée. Au début, par conséquent, et pour la satisfaction des besoins immédiats, l'instinct est supérieur à l'intelligence, et l'avantage de l'intelligence sur l'instinct n'apparaît que plus tard, lorsque celle-là s'est perfectionnée dans son sens propre.

Les différences de structure interne étant profondes entre l'instinct et l'intelligence, l'un et l'autre impliquent des espèces de connaissance radicalement différentes. Essayons de nous représenter en quoi elles diffèrent.

Jusqu'à quel point, demandera-t-on d'abord, l'instinct est-il conscient? Il y a lieu de remarquer que l'inconscience, dans l'instinct, est une conscience *annulée*, mais non pas une conscience *nulle*. L'automatisme de l'acte a éteint la conscience, et « la représentation est bouchée par l'action [3] ». Là où l'hésitation et le choix sont possibles, la conscience est possible. Par conséquent, on peut présumer que la conscience n'est pas toujours et absolument abolie dans la vie instinctive, qui comporte parfois des réveils en présence d'obstacles inattendus.

1. P. 147.
2. P. 152.
3. P. 156.

On peut, autrement dit, définir la conscience de l'être vivant « une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle, qui mesure l'écart entre la représentation et l'action[1] ». Ce n'est donc pas par la conscience qu'ils enveloppent que l'instinct et l'intelligence diffèrent de nature, car ce n'est là qu'une différence de degré. La différence spécifique réside dans l'*objet* de la connaissance soit intellectuelle, soit instinctive. L'un et l'autre genre de connaissance renferment une forte proportion d'innéité. L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est une connaissance de rapports, la connaissance d'une *forme*; la connaissance instinctive porte sur des *choses*, elle implique une *matière*[2]. Le caractère *formel* de l'intelligence lui donne une légèreté et une souplesse infinies. Mais il lui manque la force de pénétration de l'instinct. « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait, mais il ne les cherchera jamais[3]. »

Si l'on examine, en se plaçant à un point de vue purement psychologique, en quoi consistent les fonctions naturelles de l'intelligence telle que nous la connaissons directement, c'est-à-dire de l'intelligence humaine, voici ce que l'on trouve : notre intelligence a pour objet principal le solide inorganisé. Elle ne se sent à son aise, elle n'est tout à fait chez elle, que lorsqu'elle opère sur la matière brute, en particulier sur les solides[4]. Or la propriété la plus générale des corps solides, envisagés dans leur ensemble et leur pluralité, n'est-ce pas la discontinuité. D'autre part, les solides, même quand ils se meuvent, restent invariables. Leur immobilité est pratiquement plus intéressante que leur mobilité. Aussi notre intelligence ne se représente-t-elle clairement que le discontinu et l'immobile. Elle sert à fabriquer, et est caractérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi, et de recomposer en n'importe quel système. Tels sont les traits essentiels de l'intelligence. Le langage, système de *signes mobiles*, a contribué à la libérer. Il lui a permis en outre de réfléchir sur ses propres démarches, et alors, seule entre toute les facultés de la vie, de s'occuper de théorie. Mais même quand elle n'opère plus sur la

1. P. 157.
2. P. 161.
3. P. 164.
4. P. 167.

matière, l'intelligence suit les habitudes contractées dans sa fonction naturelle, et nombreux seraient alors ses écarts si elle n'était surveillée par le bon sens, « qui est tout autre chose que la géométrie ». Dès lors on peut s'attendre à ce que, dans sa fonction supérieure, spéculative, l'intelligence, si habile à manier l'inerte, étale sa maladresse dès qu'elle touche au vivant. N'étant à l'aise que dans le discontinu, dans l'immobile, dans le mort, elle est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie [1].

L'instinct, au contraire, moulé sur la forme même de la vie, lui est pour ainsi dire consubstantiel. Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, si nous savions l'interroger et s'il pouvait répondre, il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie [1]. Les plus essentiels des instincts primaires sont, en effet, réellement des processus vitaux. La conscience virtuelle qui les accompagne ne s'actualise le plus souvent que dans la phase initiale de l'acte et laisse le reste du processus s'accomplir tout seul. Elle n'aurait qu'à s'épanouir plus largement, puis à s'approfondir complètement, pour coïncider avec la force génératrice de la vie [2]. De ce qui vient d'être dit au sujet de l'intelligence il résulte évidemment qu'il nous est extrêmement difficile de nous expliquer l'instinct. Ce qu'il y a d'essentiel en lui ne saurait s'expliquer en termes intellectuels ni, par conséquent, s'analyser. Pour l'aveugle-né la vision est quelque chose d'incompréhensible et de miraculeux, comparé au toucher. Or l'instinct est une connaissance à distance. « Il est à l'intelligence ce que la vision est au toucher [3]. » Considérez par exemple la science prodigieuse que paraît dénoter l'instinct de certains hyménoptères, la Scolie, le Sphex, l'Ammophile hérissée, que les *Souvenirs entomologiques* de Fabre ont rendus si célèbres. Inexplicable par l'accumulation et la transmission de réflexes héréditaires, cet instinct l'est aussi par l'hypothèse d'une série de tâtonnements intelligents. Mais la difficulté provient de ce que nous voulons traduire la science de l'hyménoptère en termes d'intelligence, c'est-à-dire en termes anthroponoïques. Interrogeons ce qui se passe en nous dans les phénomènes de sentiment, dans les sympathies et les antipathies irréfléchies et cependant fondées, et nous obtiendrons une réponse faisant pressentir ce que peut être la conscience instinctive la plus

1. P. 179.
2. P. 180.
3. P. 183.

développée. Les instincts merveilleux auxquels il vient d'être fait allusion n'ont d'ailleurs pas l'immuable régularité qu'on a dit; ils sont eux aussi sujets à défaillance, preuve que ce ne sont pas des mécanismes automatiques. Ce n'est pas du côté du mécanisme qu'il faut chercher pour les comprendre, c'est du côté de la *sympathie*. « L'instinct est sympathie [1] ».

Pour comprendre enfin la conscience en général, dans la pureté originelle de ses relations avec la vie, c'est du côté de l'instinct qu'il faut se tourner, ou plutôt du côté de l'*intuition*, qui serait l'instinct devenu désintéressé et capable de réfléchir sur son objet. Dans un coup d'œil d'ensemble sur le règne animal, la conscience apparaît comme proportionnelle à la puissance de choix dont l'être vivant dispose. A l'envisager du dehors, on pourrait la prendre pour un simple auxiliaire de l'action, pour une lumière que l'action allume. Mais une seconde hypothèse, aussi plausible, permettrait de considérer l'action comme l'instrument de la conscience tout autant que cette dernière est l'instrument de l'action. La première hypothèse implique le parallélisme psycho-physiologique. La seconde le nie. Rappelons ici que la seconde hypothèse est précisément celle que l'auteur avait adoptée dans sa théorie de la perception [2], et qu'il a réfuté *a priori* le parallélisme psycho-physiologique en montrant qu'il repose sur un postulat contradictoire et sur la confusion de deux symbolismes incompatibles entre eux [3].

La conscience n'est donc ni un épiphénomène, ni un résultat de l'évolution biologique. Elle est à l'origine, et tout se passe comme si un large courant de conscience avait pénétré dans la matière et l'avait entraînée à l'organisation. Mais ce mouvement a été, par la matière même, infiniment ralenti et infiniment divisé. Il y a eu des assoupissements et des endormements profonds. Il y a eu aussi des réveils, et de deux manières. La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière, fixait son attention ou sur son propre mouvement, ou sur la matière qu'elle traversait. Elle s'est orientée ainsi soit dans le sens de l'intuition et de l'instinct, soit dans le sens de l'intelligence. Pourquoi la *libération* était dans cette seconde direction et non dans la première, c'est ce qu'il reste à montrer. Mais la comparaison biologique entre le cerveau de l'homme et celui des

1. P. 191.
2. Cf. *Matière et Mémoire*, chap. II et III.
3. Le paralogisme psycho-physiologique (*Congrès de philosophie de 1904*).

animaux suffit à faire comprendre, en s'aidant dès à présent des hypothèses précédentes, qu'il y a une différence radicale entre l'homme et l'animal et quelle doit être cette différence. Dans le cerveau animal, les mécanismes moteurs sont directement déterminés par leur fonction et comme liés à elle. Dans le cerveau humain il y a un degré supérieur de complication, qui permet l'indétermination et la *distraction* : Les habitudes motrices peuvent se créer pour tenir en échec d'autres habitudes motrices, et, par là, en domptant l'automatisme, mettre en liberté la conscience [1].

*
* *

Nous voici arrivés au terme de la biologie générale et de la psychobiologie. Les deux chapitres que nous venons de parcourir forment une magistrale introduction à la biologie, dont le principal mérite est de mettre en lumière la spécifité de la science, tant en ce qui concerne l'objet, qu'en ce qui touche la méthode et les principes. C'est la première fois qu'une biologie générale est ainsi exposée du point de vue de la durée et de la qualité, c'est-à-dire de ses catégories propres, incommensurables avec les catégories ordinaires. Mais, à lire ces pages si captivantes, on sent que l'inspiration philosophique qui les anime ne saurait se terminer là, que son élan est à peine épuisé. M. Bergson vient de nous conduire au seuil de la métaphysique. Le lecteur se doute déjà qu'il ne se fera pas scrupule d'y entrer.

Après avoir tracé les grandes lignes de l'évolution, montré en quoi elles sont unies et en quoi elles divergent, après en avoir déterminé les principaux rapports mutuels, ainsi que l'orientation, d'ensemble ou de détail, il faut essayer de l'interpréter et s'interroger sur sa signification.

La méthode à suivre pour arriver à dégager la signification de la vie doit rompre résolument avec les habitudes de l'intellectualisme. L'erreur non de l'évolutionnisme tel que Spencer l'a conçu, mais des philosophies contemporaines, est de se donner *a priori* la totalité de l'intelligence dans la totalité des choses. Soit qu'il procède par recomposition, en partant de la matérialité extérieure afin de reconstituer l'intelligence, soit qu'il pose d'abord la pensée et en

1. P. 199.

déduise les catégories, l'intellectualiste est convaincu que la nature est une et que l'intelligence a pour fonction de l'embrasser en entier. Mais l'intelligence humaine « n'est point du tout celle que nous montrait Platon dans l'allégorie de la caverne[1] ». Sa fonction n'est pas la contemplation mais l'action. Elle est faite pour entrer en contact avec la réalité, mais seulement dans la mesure où elle intéresse notre tâche. La philosophie doit être un effort pour se fondre à nouveau dans le tout, dans la vie et la conscience totales d'où l'intelligence est sortie.

L'objection ordinaire contre la philosophie ainsi entendue est que, ne pensant qu'avec notre intelligence, aucune de nos spéculations ne peut sortir de sa sphère et que c'est par suite une illusion que de prétendre à franchir les bornes de sa portée d'investigation. Mais on prouverait aussi bien, avec un pareil raisonnement, l'impossibilité d'acquérir n'importe quelle habitude nouvelle[2]. Par le raisonnement il serait facile de prouver qu'il est impossible d'apprendre à nager, parce qu'il faudrait savoir nager avant d'avoir appris. Mais si je me jette à l'eau sans avoir peur, et si j'accepte le risque, j'apprendrai à nager. De même pour notre pensée. Il faut qu'elle « se décide à faire le saut ». Alors peut-être l'action tranchera le nœud que le raisonnement a noué et qu'il ne dénouera pas.

Le cercle vicieux n'est donc qu'apparent, et ce sont au contraire les intellectualistes qui s'enferment dans un cercle vicieux réel. La philosophie ne peut ni ne doit accepter « la relation établie par le pur intellectualisme entre la théorie de la connaissance et la théorie du connu, entre la métaphysique et la science[3] ».

En effet, si le rôle de la philosophie se borne à la critique de la connaissance scientifique, tout en respectant, sans y rien changer, la vérité scientifique immédiate, comment ne pas voir que « cette prétendue division du travail revient à tout brouiller et à tout confondre », que pour n'avoir pas voulu intervenir dès le début, dans les questions de fait, le philosophe va se trouver réduit, dans les questions de principe, à formuler purement et simplement en termes plus précis la métaphysique et la critique inconscientes que l'attitude même de la science dessine vis-à-vis de la réalité. A vouloir mettre la philosophie au-dessus des sciences comme une cour de

1. P. 209.
2. P. 210.
3. P. 211.

cassation au-dessus des autres tribunaux, on la réduit au rôle d'une simple cour d'enregistrement, chargée tout au plus de mettre plus de précision dans les sentences déjà irrévocables qu'elle reçoit.

La science positive, étant œuvre de pure intelligence, porte en elle un géométrisme latent, qui s'accorde avec la matière inerte, qui s'harmonise avec elle et de plus en plus à mesure qu'on la pénètre, mais qui demeure foncièrement inadéquat à la vie. La connaissance positive de la vie n'est qu'une vérité symbolique, parce qu'elle est utilitaire et relative à notre faculté d'agir. Dès lors, si la philosophie abandonne les faits biologiques à la science positive, comme elle lui a laissé les faits physiques, elle s'est d'avance liée et condamnée à l'impuissance; elle n'a plus que le choix entre un scepticisme et un dogmatisme métaphysiques qui reposent au fond sur le même postulat et qui n'ajoutent rien à la science positive. Pourtant, dans bien des cas « on sent craquer le cadre[1] ».

Un corollaire de cette fausse conception des rapports de la science et de la philosophie est la relativité universelle de la connaissance. C'est le contraire qui est vrai. Pourvu qu'on ne considère de la physique, de la science de la matière, que sa forme générale, on peut dire qu'elle touche à l'absolu. Mais ce n'est que par accident que cette science obtient sur le vivant une prise analogue. Sans doute, cet accident heureux nous engage pratiquement à persévérer dans la même voie; mais la philosophie doit alors intervenir, pour, au delà des symboles de la vie, aller saisir la vie elle-même, en renonçant à l'unité factice que l'entendement impose du dehors à la nature[2].

Lorsque nous nous replions sur nous-mêmes et lorsque nous nous concentrons pour nous plonger dans la durée pure, « nous sentons en même temps se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté[3] ». Ces rares moments, où nous avons le sentiment de la durée, ne font qu'un avec nos actions vraiment libres. La vie au sein de laquelle ils nous replacent absorbe l'intellectualité en la dépassant.

Inversement, laissons se détendre les ressorts de l'action, interrompons tout effort de mémoire, au lieu de nous contracter sur nous-mêmes, éparpillons notre moi dans le rêve ou la contemplation

1. P. 215.
2. P. 217.
3. P. 218.

purement passive. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace et de la matérialité. La spiritualité et la matérialité absolues sont comme les termes de deux mouvements de direction opposée. Ces deux mouvements, ou, plus exactement, l'un de ces mouvements et son interversion ou interruption sont en nous-mêmes, comme ils sont dans les choses, à des degrés divers. « Ni l'espace n'est aussi étranger à notre nature que nous nous le figurons, ni la matière n'est aussi complètement étendue dans l'espace que notre intelligence et nos sens se la représentent[1]. »

L'idée directrice de la critique kantienne consiste à considérer l'espace comme l'atmosphère réfringente entourant de tout côté notre centre de perception. Elle se donne l'espace comme une forme toute faite de notre faculté de percevoir. Et elle se donne aussi des choses en soi dont elle prétend que nous ne pouvons rien connaître. De là, et les antinomies et les trois alternatives possibles entre lesquels il faut opter : ou l'esprit se règle sur les choses, ou inversement, ou il faut supposer une concordance mystérieuse entre les choses et l'esprit. Or il y a une quatrième solution au problème de la connaissance, solution à laquelle Kant n'a pas songé : on peut supposer que l'intelligence et la matière se sont adaptées l'une à l'autre pour s'arrêter enfin à une forme commune. Cette adaptation se serait d'ailleurs effectuée tout naturellement, parce que c'est la même inversion du même mouvement qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses[2]. De ce point de vue, la relativité de notre connaissance de la matière disparaîtrait. Notre science est *approximative*, parce que nous ne pouvons pas embrasser d'un seul coup d'œil la totalité des choses et leurs situations mutuelles ; mais elle n'est jamais *relative* ; elle porte sur la réalité même pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte.

Ainsi envisagée, la connaissance scientifique s'élève; mais la théorie de la connaissance apparaît comme une entreprise actuellement impossible, parce que l'homme ne s'est guère développé jusqu'ici que dans le sens de l'intellectualité. Sa fonction serait, en effet, non de déterminer les catégories, mais de les engendrer; or la philosophie ainsi conçue n'a pas même encore pris conscience complète d'elle-même.

Toutes les opérations de notre intelligence tendent à la géométrie,

1. P. 221.
2. P. 225.

comme au terme où elles trouvent leur parfait achèvement[1]. Elles renferment une géométrie implicite et latente qui est le grand ressort de leurs articulations essentielles, telles que la déduction et l'induction. En ce qui concerne la déduction, son essence géométrique ne fait pas de doute, si l'on considère qu'avant la géométrie savante il y a une géométrie naturelle, innée même chez les ignorants. Les questions de situation et de grandeur sont les premières qui se posent à notre activité, et, dès qu'elles se posent, commence à jouer automatiquement la déduction. On n'a pas assez remarqué combien le rôle et la portée de la déduction sont réduits dans les sciences psychologiques et morales. Or si elle était une pure opération de l'esprit ne devrait-elle pas réussir surtout parmi les choses de l'esprit? C'est le contraire qui s'observe; car la déduction est une opération « réglée sur les démarches de la matière », et le mouvement de l'intelligence qui se meut parmi des rapports de détermination nécessaire va à l'encontre de l'ascension de l'esprit vers sa source. Au lieu d'un effort, c'est un abandon[2]. Quant à l'induction, elle repose sur la croyance qu'il y a des causes et des effets et que les mêmes effets suivent les mêmes causes. Elle implique que la réalité est décomposable en groupes isolés et indépendants; elle implique aussi que le temps ne compte pas, et enfin que les qualités peuvent se superposer les unes aux autres comme des grandeurs. « Nos inductions sont certaines, à nos yeux, dans l'exacte mesure où nous faisons fondre les différences qualitatives dans l'homogénéité de l'espace qui les sous-tend, de sorte que la géométrie est la limite idéale de nos inductions aussi bien que celle de nos déductions. Le mouvement au terme duquel est la spatialité dépose le long de son trajet la faculté d'induire comme celle de déduire, l'intellectualité tout entière[3]. »

Le même mouvement de relâchement crée aussi dans les choses l'ordre géométrique. L'arrangement géométrique des éléments matériels et la déterminaison qui les lie expriment « l'interruption de l'acte créateur ». On admire l'ordre et la complication mathématique de l'univers. Or, ce qui est bien plus admirable, c'est la création incessante du réel.

Ainsi les lois physiques expriment une tendance toute négative,

1. P. 229.
2. P. 232.
3. P. 236.

une suppression de la véritable positivité. Si l'ordre mathématique était chose positive, la réussite de notre science tiendrait du miracle. « Quelles chances aurions-nous, en effet, de retrouver l'étalon de la nature et d'isoler précisément les variables que celle-ci aurait choisies[1] ? » Mais notre science réussit justement parce qu'aucun système de lois mathématiques n'est à la base de la nature, et que la mathématique en général « représente simplement le sens dans lequel la matière retombe ». Comme ces poupées de liège lestées de plomb, nous pouvons prendre la matière par n'importe quel bout et la manipuler n'importe comment, elle retombera toujours dans quelqu'un de nos cadres mathématiques, parce qu'elle est lestée de géométrie[1].

Le philosophe est persuadé que l'ordre mathématique est quelque chose de positif parce qu'il est imbu de l'idée que le désordre est possible, et que l'ordre mathématique est un progrès sur le désordre. Or l'idée de désordre joue un rôle capital dans la théorie de la connaissance. Faute de l'avoir approfondie on a laissé se créer des pseudo-problèmes et on est tombé dans d'inextricables difficultés.

A l'ordre mathématique et matériel s'oppose l'ordre psychologique et vivant. Ce sont bien deux espèces d'ordre complètement antithétiques. Le second est, pourrait-on dire, l'ordre du *vital* ou du *voulu*, tandis que le premier est l'ordre de *l'inerte* ou de *l'automatique*[2]. Le sens commun fait instinctivement cette distinction : « des phénomènes astronomiques on dira qu'ils manifestent un ordre admirable, entendant par là qu'on peut les prévoir mathématiquement. Et l'on trouvera un ordre non moins admirable à une symphonie de Beethoven, qui est la génialité, l'originalité et par conséquent l'imprévisibilité même[2] ». Or ces deux ordres, la philosophie les confond, et c'est cette confusion qu'on trouve derrière le relativisme des modernes, comme aussi bien, d'ailleurs, dans le dogmatisme des anciens ; ceux-ci *vitalisant* la totalité des êtres répartis en un système de *genres* ; ceux-là *mécanisant* l'univers en le subordonnant à l'unité idéale d'un système de *lois*. Cette confusion, qui a vicié la philosophie ancienne comme la philosophie moderne, provient de ce que l'ordre *vital*, qui est essentiellement création, se manifeste moins à nous dans son essence que dans quelques-uns de ses accidents, qui imitent en quelque sorte l'ordre physique et géométrique.

1. P. 239.
2. P. 244.

La vie, dans son ensemble, est bien évolution et transformation incessantes, mais elle ne progresse que par l'intermédiaire des vivants, qui en sont dépositaires et qui se répètent à peu près[1].

L'idée de désordre, conçu comme une absence d'ordre, n'est qu'un mot. Ce que nous appelons désordre n'est en réalité que le résultat de la déception de notre esprit lorsque, s'attendant à trouver l'une des deux espèces d'ordre, il rencontre l'autre. Ou le mot « incohérence », est vide de sens ou il signifie seulement un balancement de l'esprit entre le géométrique et le vital. « Parler d'une diversité incoordonnée à laquelle l'ordre se surajoute est donc commettre une véritable pétition de principe, car, en imaginant l'incoordonné, on pose réellement un ordre, ou plutôt on en pose deux[2].

Ainsi l'ordre géométrique n'a pas besoin d'explication, car il est purement et simplement la suppression de l'ordre inverse. La suppression ou l'interruption de l'ordre vital nous donne l'ordre géométrique. De même, la détente de la conscience crée la matière. La conscience que l'on considère ici comme le principe de toute vie ou de toute matérialité n'est pas du reste « cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous[3]. » Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât *en se faisant.* « Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir.* [3] » Dans les éclairs de l'intuition l'esprit saisit alors la vérité totale. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est, dans chaque système de philosophie, ce qui vaut mieux que le système et ce qui lui survit. L'objet de la philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser et s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer. Quoiqu'il en soit, nous avons l'intuition que la réalité est une croissance perpétuelle et une création qui se poursuit sans fin. Par l'arrêt ou la fixation de cet acte générateur nous entrevoyons la genèse de la matière. Le mystère répandu sur l'existence de l'univers matériel surtout vient de ce qu'on veut qu'il se soit créé d'un seul coup, ou bien qu'il soit éternel. Mais si, au lieu d'envisager l'univers entier, nous nous bornons à notre système solaire, qui est pratiquement et aussi réellement *notre* univers, nous pouvons nous faire de la création

1. P. 251.
2. P. 257.
3. P. 258.

une idée plus claire, car elle se confond avec celle d'accroissement [1].

Dans le monde « relativement clos » qu'est notre système solaire, le principe de la conservation de l'énergie n'est pas l'énonciation d'une permanence objective; il exprime seulement un contre-balancement perpétuel entre les états des fragments du tout. Quant au principe de l'entropie, il nous montre le système solaire comme épuisant à tout instant quelque chose de la mutabilité qu'il contient; renseignement particulièrement instructif, car le sens de la transformation de l'énergie nous suggère l'idée d'une chose *qui se défait*. C'est là un des traits essentiels de la matérialité. « Notre vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe; aucune image tirée de la matière proprement dite ne nous donnera une idée du poids qui s'élève [2]. »

Tout est obscur dans l'idée de création, si on pense à une chose qui crée et à des choses créées. Mais une telle pensée est illusoire. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. En réalité la vie est un mouvement; la matérialité est le mouvement inverse, et chacun de ces deux mouvements est simple, la matière qui forme un monde étant un flux indivisé, indivisée aussi étant la vie qui la traverse en y découpant des êtres vivants. Les deux courants se contrarient; entre eux s'établit un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation [3].

Pour le pur entendement, l'organisation est incompréhensible. Elle ne s'éclaire qu'à la lumière de l'intuition, de « cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même [4]. » Par elle on aperçoit l'élan vital traversant la matière et tendant à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. « Cet élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. » Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié.

Aussi la part de contingence est-elle grande dans l'évolution : contingentes, les formes; inventées, les bifurcations, les déviations, les adaptations. Deux choses seulement sont nécessaires : une accumulation graduelle d'énergie; une canalisation élastique de cette énergie

1. P. 262.
2. P. 266.
3. P. 271.
4. P. 272.

dans des directions variables et indéterminables, au bout desquels sont les actes libres [1].

De là suit que la vie pourrait être obtenue de toute autre manière qu'elle l'a été sur notre planète. Elle est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par le second principe de la thermo-dynamique. Il n'est même pas nécessaire qu'elle se concentre et se précise dans des organismes proprement dits. Il n'est même pas non plus dans son essence de s'éparpiller en individus. C'est la matière qui l'y force. Unité et multiplicité, d'ailleurs, sont des catégories de la matière inerte. L'élan vital n'est ni unité ni multiplicité pures ; de sorte qu'il se poursuit nécessairement dans les deux sens *à la fois* de l'individualité et de l'association [2].

La marche de la vie à la réflexion n'est pas moins essentielle. C'est, en effet, « la conscience », ou mieux, la supraconscience « qui est à la source. Il y a d'autant plus de conscience chez un être vivant qu'une plus grande latitude de choix lui est laissée et qu'une somme plus considérable d'action lui est départie. De là cette corrélation entre la conscience et le développement des centres nerveux. Corrélation qui n'est toutefois nullement une relation de dépendance. « La conscience d'un être vivant est solidaire de son cerveau dans le sens où un couteau pointu est solidaire de sa pointe : le cerveau est la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu compact des événements, mais il n'est pas plus coextensif à la conscience que la pointe ne l'est au couteau [3]. »

Le cerveau humain diffère des autres cerveaux en ce que le nombre des mécanismes moteurs qu'il peut monter est infini, tandis que chez l'animal, même le plus intelligent, ce nombre est fini. Or, du fini à l'infini, il y a la distance du fermé à l'ouvert. Ce n'est pas une différence de degré mais de nature. En ce sens l'homme peut être appelé le *terme* ou le *but* de l'évolution. Mais l'humanité n'était pas préformée dans le mouvement évolutif, et elle n'a pas été non plus l'aboutissement de l'évolution, car il y a eu des bifurcations. C'est donc uniquement parce que la liberté s'est réalisée en l'homme qu'on peut dire qu'il représente le point terminal atteint par la vie. L'homme seul continue indéfiniment le mouvement vital, quoiqu'il n'entraîne pas avec lui tout ce que la vie portait en elle. « Tout se

1. P. 277.
2. P. 283.
3. P. 285.

passe comme si un être indécis et flou, qu'on pourra appeler, comme on voudra, *homme* ou *sur-homme*, avait cherché à se réaliser et n'y était parvenu qu'en abandonnant en route une partie de lui-même[1]. »

Ce que la conscience en s'humanisant a abandonné de plus précieux est l'intuition, c'est-à-dire l'autre orientation du travail conscient. Retrouver cette lumière presque entièrement perdue, la faire briller avec l'éclat de la liberté, telle serait l'œuvre de la philosophie ainsi qu'il convient de la concevoir dorénavant. Avec une philosophie dont l'effort vise à réabsorber l'intelligence dans l'intuition, les difficultés des problèmes classiques s'évanouissent ou s'atténuent.

« Mais une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière, et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort[2]. »

*
* *

Pour compléter cette philosophie biologique, dont la métaphysique hardie ne peut manquer de soulever des objections, il est utile de reprendre en détail la critique des notions auxquelles elle s'oppose et de consolider ainsi le principe générateur qui lui a

1. P. 289.
2. P. 293.

donné naissance, d'après lequel la durée serait l'étoffe même de la réalité. C'est là l'objet du dernier chapitre.

Spatialiser la durée et cristalliser l'écoulement du réel, d'une part, et, d'autre part, concevoir la réalité positive par l'intermédiaire de l'irréel négatif, telles sont les deux « illusions fondamentales » de l'intellectualisme. Les philosophes ne se sont guère occupés de l'idée du néant, et pourtant elle est souvent le ressort caché, l'invisible moteur de la pensée philosophique. La question ultime, ou première, des métaphysiques est le problème de l'existence elle-même : comment se fait-il que quelque chose existe? pourquoi un principe, fût-il principe de création, existe-t-il plutôt que rien? Derrière les questions de ce genre il y a l'idée que l'existence est une conquête sur le néant. Le néant était d'abord, et l'être est venu par surcroît. Je ne puis me défaire de l'idée que dans la représentation de « rien » il y a moins que dans celle de « quelque chose ». De là tout le mystère, et il faut que le mystère soit éclairci, pour que la philosophie de la durée prenne sa véritable signification [1].

Se représenter le néant consiste à l'imaginer où à le concevoir. Examinons ce que peut être cette image ou cette idée. On peut, tour à tour, imaginer un néant de perception externe ou bien un néant de perception interne, mais non les deux à la fois, car l'absence de l'un consiste dans la présence exclusive de l'autre. L'image proprement dite d'une suppression de tout n'est jamais formée par la pensée. L'imagination du néant n'est qu'une oscillation entre les images subjectives et les images objectives [2]. Quant à l'idée proprement dite d'une abolition de tout, elle est contradictoire. Qu'il s'agisse, en effet, d'un vide de matière ou d'un vide de conscience, « la représentation du vide est toujours une représentation pleine, qui se résout à l'analyse en deux éléments positifs : l'idée distincte ou confuse, d'une substitution, et le sentiment, éprouvé ou imaginé, d'un désir ou d'un regret [3] ». La négation n'est pas exactement symétrique de l'affirmation. Nier consiste toujours à écarter une affirmation possible, et la négation diffère de l'affirmation proprement dite en ce qu'elle est une affirmation du second degré : elle affirme quelque chose d'une affirmation qui, elle, affirme quelque chose d'un objet [4].

Il s'ensuit que la négation n'est pas le fait d'un pur esprit,

1. P. 299. — 2. P. 303. — 3. P. 307. — 4. P. 312.

détaché de tout mobile en face des objets. Dès qu'on nie, on fait la leçon aux autres ou on se la fait à soi-même. D'un autre côté, la négation n'est jamais que la moitié d'un acte intellectuel dont on laisse l'autre moitié indéterminée.

En particulier, les jugements qui posent la non-existence d'une chose sont des jugements qui formulent un contraste entre le possible et l'actuel, c'est-à-dire entre deux espèces d'existence, dans des cas où une certaine personne, réelle ou imaginaire, croyait à tort qu'un certain possible était réalisé. Et si l'on s'obstine à mettre affirmation et négation sur la même ligne, c'est sans doute parce qu'au point de vue du langage et de la logique formelle les deux opérations apparaissent symétriques; mais la symétrie est tout extérieure et la ressemblance superficielle. Supposez le langage aboli, la société dissoute et l'initiative intellectuelle atrophiée, l'intelligence affirmera passivement, en termes implicites, mais, emboîtant machinalement le pas de l'expérience, elle n'aurait aucune velléité de nier. « Pour un esprit qui suivrait purement et simplement le fil de l'expérience, il n'y aurait pas de vide, pas de néant, même relatif ou partiel, pas de négation possible[1]. » Si vous le douez de mémoire et du désir de se souvenir, vous l'aiguillerez sur la voie de la négation. Notre vie se passe à combler des vides que notre intelligence conçoit sous l'influence extra-intellectuelle du désir et du regret et, sous la pression des nécessités sociales, cette intelligence utilitaire va constamment du vide au plein. « Notre spéculation ne peut s'empêcher d'en faire autant et passe du sens relatif au sens absolu[2]. « Ainsi s'implante en nous l'idée que la réalité comble un vide, et que le néant, conçu comme une absence de tout, préexiste à toutes choses en droit sinon en fait[2]. » Or l'analyse démontre que l'idée de rien n'est qu'un *flatus vocis*, se détruisant elle-même, ou au contraire une idée contenant autant de matière que l'idée de *tout*.

De cette analyse des idées d'existence et de néant découle une conséquence importante : la réalité absolue n'est pas nécessairement étrangère à la durée; elle est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Quand on passe par l'idée du néant pour arriver à celle de l'être, on aboutit à une essence logique et intemporelle. Pour atteindre l'Absolu, il faut s'installer d'emblée dans la durée. Mais c'est ce que l'intelligence le plus souvent refuse de faire.

1. P. 318.
2. P. 322.

Son rôle est de présider à nos actions. Or notre activité vise toujours un *résultat*, où momentanément elle s'insère, et notre perception ne retient guère du monde matériel, à tout instant, qu'un *état* où provisoirement elle se pose[1]. Les qualités de la matière sont des vues stables que nous prenons sur son instabilité. Nous faisons de même pour les formes vivantes, qui changent continuellement, et desquelles nous ne retenons que des images moyennes. Nous procédons de même enfin à l'égard des mouvements des corps et des actes des êtres vivants. Et c'est ensuite avec ces images que nous reconstituons dans notre perception et dans notre pensée le devenir du monde. L'artifice de notre connaissance usuelle ressemble à celui du cinématographe. Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer leur devenir artificiellement. Cette « méthode cinématographique » est essentiellement pratique. Mais appliquez-la telle quelle à la spéculation et vous verrez surgir les problèmes insolubles, les pseudo-problèmes de la philosophie. Tels les problèmes sur le mouvement et les arguments de Zénon. Leur absurdité commune est de traiter le mouvement comme l'intervalle parcouru, décomposable et recomposable à volonté[2]. L'argumentation de Zénon s'étendrait du reste aisément au devenir qualitatif et au devenir évolutif. On retrouverait les mêmes contradictions. Pour les résoudre il faut faire violence à nos habitudes intellectuelles, et il n'y a rien d'étonnant à ce que la philosophie ait d'abord reculé devant un pareil effort. Mais les Grecs, eux, avaient confiance dans la nature, dans l'inclination naturelle de l'esprit et dans le langage. Plutôt que de donner tort à l'attitude que prennent, devant le cours des choses, la pensée et le langage, ils aimèrent mieux donner tort au cours des choses. Les Éléates déclarèrent le devenir irréel[4]. La philosophie antique, envisagée dans son ensemble, a suivi cette inclination naturelle de l'intelligence. Les idées platoniciennes sont la totalité du réel, et le devenir exprime une diminution de réalité. « Cela revient à dire que le physique est du logique gâté[5]. » En cette proposition se résume toute la philosophie des Idées, ou des Formes. Elle implique aussi

1. P. 325.
2. P. 331.
3. P. 337.
4. P. 339.
5. P. 346.

une conception *sui generis* de la causalité, qui transparaît de plus en plus dans les raisonnements des philosophes grecs à mesure qu'on va de Platon à Plotin, et qui pourrait se formuler ainsi : « La position d'une réalité implique la position simultanée de tous les degrés de réalité intermédiaires entre elle et le pur néant [1] ». A cette notion se rattachent la cosmologie et la métaphysique dans lesquelles le physique sera défini par le logique, le devenir par la substance éternelle, le mouvement par l'immobilité. « Sous les phénomènes changeants on nous montrera, par transparence, un système clos de concepts subordonnés et coordonnés les uns aux autres. La science, entendue comme le système des concepts, sera plus réelle que la réalité sensible. Elle sera antérieure au savoir humain, qui ne fait que l'épeler lettre par lettre, antérieure aussi aux choses, qui s'essaient maladroitement à l'imiter. Elle n'aurait qu'à se distraire un instant d'elle-même pour sortir de son éternité et, par là, coïncider avec tout ce savoir et avec toutes ces choses. Son immutabilité est donc bien la cause de l'universel devenir [2]. »

La science moderne, comme la science antique, procède selon la méthode cinématographique. Elle y est astreinte par les exigences de la pratique sur le rythme de laquelle elle doit régler le sien. Mais elle diffère de la science antique par la décomposition indéfinie qu'elle opère du temps. Tandis que la science antique ne retient que les moments privilégiés dans l'histoire des choses, la science moderne veut connaître toutes les phases, mêmes infinitésimales, des changements qu'elle étudie. C'est là une différence profonde, mais de degré, plutôt que de nature. Il y en a une autre, plus essentielle : la science des anciens est statique, elle considère en bloc le changement qu'elle étudie, ou le subdivise en blocs; la science moderne est cinématique, « elle aspire à prendre le temps pour variable indépendante [3] ». Mais, astreinte à la méthode cinématographique, la physique ne peut pas tenir compte du temps réel, du temps « qui est invention ou qui n'est rien du tout », où la succession est une *continuité d'interpénétration* irréductible à une simple juxtaposition instantanée dans l'espace [4], et elle repose tout entière sur une substitution du temps-longueur au temps-invention.

1. P. 350.
2. P. 355.
3. P. 363.
4. P. 369.

Il semble donc que, parallèlement à la physique moderne, une métaphysique complémentaire aurait dû se constituer, qui aurait retenu ce que la physique laissait échapper; pratiquement inutile, mais vraiment spéculative, qui aurait développé l'intuition et qui aurait mis en lumière l'aspect *vivant* du réel [1]. Mais c'eût été rompre avec la métaphysique ancienne; et malgré des hésitations (sensibles en particulier chez Descartes, avec l'idée de la création continuée) la philosophie moderne s'est mise à la remorque de l'ancienne. « Dès qu'on incline à faire de la métaphysique une systématisation de la science, on glisse dans la direction de Platon et d'Aristote. Et, une fois entré dans la zone d'attraction où cheminent les philosophes grecs, on est entraîné dans leur orbite [2]. » Ainsi se sont constituées les doctrines de Spinoza et de Leibniz. Ces doctrines, issues de la science, ont eu réciproquement sur elle une influence qui dure encore. Le « monisme » et le « parallélisme psycho-physiologique » en sont des résidus tenaces. Les médecins philosophes du XVIIIe siècle, avec leur cartésianisme rétréci, ont été pour beaucoup dans la genèse de l'épiphénoménisme et du monisme contemporains [3].

Kant, en montrant certains éléments d'irrationalité dans la connaissance et en affirmant que la connaissance n'est pas entièrement résoluble en termes d'intelligence, reprenait le chemin un instant indiqué par Descartes et frayait la route à une philosophie nouvelle. Mais il ne s'engagea pas dans cette direction, qui l'eût forcé de distinguer, dans l'intuition sensible, une intuition infra-intellectuelle ou spatiale, et une intuition supra-intellectuelle ou prise de possession de l'esprit par lui-même [4].

Chez les successeurs immédiats de Kant, les idées de devenir et de progrès paraissent occuper une large place. Mais la durée n'y joue pas son vrai rôle. Ils admettent, eux aussi, l'idée d'une science une, la même pour toute espèce de réalité. Or il faut renoncer à cette illusion de l'unité.

Le succès de l'évolutionnisme de Spencer est un indice de la direction de la pensée contemporaine; on s'attendait à une philosophie où le changement deviendrait enfin la substance même des choses. Mais, dès le début de la réalisation de son programme, Spencer

1. P. 371.
2. P. 375.
3. P. 384.
4. P. 389.

tournait court. L'artifice ordinaire de sa méthode consiste à reconstituer l'évolution avec des fragments de l'évolué. En ce qui concerne la matière, il la reconstitue en intégrant des atomes, de véritables petits solides; or plus la physique progresse, plus elle montre l'impossibilité de se représenter les propriétés de l'éther ou de l'électricité, base probable de tous les corps, sur le modèle des propriétés de la matière. Pour l'esprit, il le compose avec des réflexes. Il ne voit pas que le réflexe spécialisé, étant un point terminus de l'évolution au même titre que la volonté consolidée, ne saurait être supposé au départ. Quant à l'évolution de la connaissance, il la retrace en se donnant au point départ l'état et les conditions finales, et ne fait qu'intervertir la thèse kantienne. « Au lieu de dire (thèse spencérienne) que les relations entre les faits ont engendré les lois de la pensée, je puis aussi bien prétendre (thèse kantienne) que c'est la forme de la pensée qui a déterminé la configuration des faits perçus et par suite leurs relations entre eux [1]. »

Pour retracer la véritable évolution, il faut consentir à renoncer aux symboles que la science a créés pour l'action. Le philosophe verra alors « le monde matériel se résoudre en un simple flux, une continuité d'écoulement, un devenir. Et il se préparera ainsi à retrouver la durée réelle dans le domaine de la vie et de la conscience [2]. »

*
* *

Le résumé qui précède suit exactement l'ordre dans lequel les divers problèmes qui se rattachent à celui de l'évolution sont abordés ou traités dans cet important ouvrage. On en saisit aisément la progression : depuis la biologie générale jusqu'à la plus haute métaphysique. Nous nous sommes servis des expressions mêmes et des phrases de l'auteur, en notant les idées saillantes qui forment le canevas des différentes thèses et qui permettent d'en embrasser l'enchaînement. Mais ce que notre résumé évidemment ne peut rendre, c'est la richesse des développements, la multiplicité des aperçus, des comparaisons et des métaphores qui viennent à l'appui de chacune des thèses et qui donnent à l'argumentation une lucidité impressionnante, bien que la pensée soit au fond souvent très obscure. La métaphore en particulier joue dans la démonstra-

1. P. 397.
2. P. 398.

tion un rôle capital. Elle est le procédé de choix, et, dans sa matérialité voulue, parfois déconcertante, elle emporte avec elle une énorme force de persuasion. Les métaphores bergsoniennes étonnent d'abord et vous poursuivent ensuite comme des obsessions. Telles, par exemple, l'image de la durée qui « mord sur les choses et y laisse l'empreinte de sa dent[1] », l'image de « la représentation bouchée par l'action[2] », l'image de l'intuition « jaillissant de la torsion du vouloir sur lui-même[3] », de la « matière lestée de géométrie », de la pensée cinématographe, etc.

Mais une critique littéraire n'est pas ici de mise, et, d'autre part, cette œuvre soulève une masse si prodigieuse de questions, marque ou prétend marquer un progrès si décisif dans le mouvement et la destination de la philosophie, qu'il faudrait, pour la critiquer en détail au point de vue du contenu, des développements dans lesquels un article de revue ne saurait entrer. Bornons-nous, par conséquent, à énumérer les premières réflexions que la lecture de l'*Évolution créatrice* ne peut manquer de provoquer.

Une des bases de cette théorie de l'évolution est la différence entre l'inorganique et l'organisé, l'opposition entre le géométrique et le vital. La matière s'enfonce, descend vers la spatialité pure et la géométrie; la vie monte vers l'imprévisible et l'anti-géométrique. Or il est remarquable de voir au contraire la matière s'essayer à la finalité, à l'individualité et à la vie dans les formes cristallines, qui sont, d'autre part, de la géométrie visible et de la statique moléculaire en exemples. Du principe des assemblages réticulaires et des propriétés géométriques de ces assemblages on déduit *a priori* les espèces et les variétés de la structure cristalline ainsi que les lois fondamentales de la cristallographie que l'observation avait d'abord révélées. Mais en même temps on voit poindre de la finalité dans l'arrangement de ces édifices géométriques. Parmi les faces géométriquement possibles, celles qui se produisent de préférence sont celles dont la densité réticulaire est la plus voisine du maximum[4]. On sait aussi qu'un cristal *blessé* se refait en attirant plus de matière sur la face mutilée que sur les autres. Réponse automatique à une action extérieure qu'on a maintes fois rapprochée des phénomènes

1. P. 249.
2. P. 156.
3. P. 272.
4. De Lapparent, *Cours de minéralogie*, ch. I, § 3.

de réparation organique. On l'a expliquée du reste en démontrant que la cristallisation tend à constituer un polyèdre pour lequel l'énergie de surface est un minimum relatif[1]. L'individualité cristalline est aussi accusée que l'individualité végétale ou animale dans un grand nombre de cas, et, chez les individus cristallins, la *fonction*, caractère distinctif et finaliste de la vie, apparaît déjà nettement. Le rapprochement a été poussé plus loin. Il y a des conditions *optima* d'extension et de propagation des individus cristallins, comme il y en a pour les micro-organismes. Leurs germes sont d'un ordre de grandeur comparable à celui des germes microbiens. Il y a, pour chaque cristal, un ensemble de conditions dans lesquelles les individus cristallins ne peuvent se reproduire que par germes ou par filiation. Les espèces cristallines peuvent s'éteindre comme les espèces vivantes, etc. Sans insister sur ces rapprochements, dont au surplus la portée ne doit pas être exagérée, il importe de noter cette alliance de la forme et de la structure géométriques, d'une architecture moléculaire régie par la mathématique avec des manifestations dynamiques très voisines de la vitalité. A un point de vue qui ne paraît pas compatible avec les théories de M. Bergson, on pourrait dire que la matière s'est essayée à la vie dans le sens cristallin et dans le sens colloïde, ce dernier se prêtant à des virtualités infiniment plus nombreuses, tandis que la cristallisation ne permettait que des ébauches, et cette manière de voir serait en une certaine mesure vérifiée par les faits. Quoi qu'il en soit, l'opposition entre le géométrique et le vital, le premier étant à l'extrémité de la *chute* du second, est peut-être une vue métaphysique ingénieuse et profonde, mais assurément elle ne se lit pas directement dans les faits et paraît même contredite par eux.

Une autre thèse fondamentale de M. Bergson est que la vie *transcende* à la fois le mécanisme et la finalité et que les véritables explications biologiques doivent dépasser les explications finalistes ordinaires. Si l'on entend par explication finaliste celle qui prétendrait rendre compte de la production d'une forme ou d'un organe par la réalisation d'un plan exactement préconçu et arrêté dans ses moindres détails, il n'est pas douteux, en effet, que pareille explication est à rejeter. Le progrès de la biologie a jusqu'ici consisté à s'en affranchir et à réagir contre les excès de ce mode de

1. Dastre, *La vie et la mort*, p. 281.

raisonnement paresseux. Mais si par finalisme on entend tout système d'explication qui repose sur des considérations de convenance, de commodité, d'appropriation, d'utilité, bref sur la notion d'un certain résultat global à atteindre dans certaines conditions et sous la pression de certaines circonstances, et c'est aujourd'hui le contenu scientifique de l'idée de finalité, il n'est pas contestable que la biologie est par essence une science finaliste, et qu'elle ne saurait se passer du raisonnement de finalité. M. Bergson évite visiblement les mots de « fin » et de « but ». Mais les équivalents qu'il emploie et qu'il ne peut se dispenser d'employer sont la preuve de la nécessité du point de vue finaliste général. Rôle, essence, fonction sont des expressions de ce genre. On n'assigne leur place respective dans l'évolution aux végétaux et aux animaux, à l'instinct et à l'intelligence, à l'automatisme et à la conscience qu'en se servant des notions précitées. La précaution oratoire qui consiste à dire que « tout se passe comme si... » est inutile. Ce n'est pas avec des périphrases qu'on se débarrasse du finalisme. Il est absolument impossible à l'esprit de séparer la tendance de sa fin, la recherche de l'utilité et de la convenance de son objet même, les efforts pour persévérer dans l'être et pour améliorer l'être de leur but proprement dit.

Aussi bien, lorsqu'il décrit les directions divergentes de l'évolution et lorsqu'il recherche la signification soit de ces divergences elles-mêmes, soit de l'évolution de la vie dans son ensemble, M. Bergson se sert-il constamment de considérations finalistes et il ne paraît pas qu'il s'en serve d'une autre manière que les biologistes conscients de la spécificité de leur science qui ont renoncé toutefois à la finalité providentialiste et aux causes finales de l'ancien spiritualisme. La plante est un fabricant d'explosif, l'animal un dépenseur d'explosif; leurs fonctions distinctes réalisent cette intention originelle de la vie, qui est d'agir sur la matière brute, qui est d'introduire dans le monde la plus grande somme possible d'indétermination. « Tout se passe comme si » la vie avait eu un programme à réaliser, l'avènement de la liberté et de la conscience dans le monde, et avait plus ou moins élégamment solutionné les problèmes multiples qu'un tel programme comportait. En somme la vie a réalisé plus ou moins complètement un certain programme; la diversité même de ses manifestations est la preuve de ses succès ou de ses insuccès partiels; or il ne peut être question de succès ou

d'insuccès sans l'idée essentiellement finaliste d'un plan à réaliser et d'un but à atteindre. Plan très général sans doute, but mobile lui-même en un certain sens, soit. Nul végétal, nul animal ne peut être considéré comme l'artisan déterminé d'un plan préconçu ni comme la réalisation de ce plan. Mais dans l'élan vital originel des tendances se sont épanouies en faisceau divergent. Elles n'y préexistaient point telles quelles, leur diversification et leur enrichissement progressif sont de véritables créations; cependant il fallait au moins que leur direction initiale s'y dessinât. L'élan vital n'est pas seulement une exigence de création; il est aussi une promesse, un garant de l'avenir dans une certaine mesure; il est donc le mouvement finaliste envisagé dans sa plus grande généralité possible. Et c'est pourquoi toutes les expressions individuelles et spécifiques du mouvement vital, de la durée vivante, sont comme coulées dans le moule de la finalité. Les faits biologiques sont des faits fonctionnels; le jeu d'un mécanisme quelconque ne se laisse subsumer sous la catégorie du vivant qu'en tant que *fonction*, et l'idée de fonction implique nécessairement un rôle à jouer, une utilité à remplir. Que la vie soit sa propre fin à elle-même, que sa liberté croissante soit la raison de ses succès comme aussi, par réaction, de ses insuccès, peu importe, semble-t-il; il y a là encore une fin, fût-elle même virtuelle, c'est-à-dire une orientation déterminée, qui n'a pas seulement un *sens*, géométriquement ou mécaniquement parlant, mais encore une *signification* par soi et pour soi. S'il en était autrement, les métaphores explicatives de M. Bergson : élan vital, poussée originelle de la vie, courant de vie, flot montant de la vie, etc., ne se laisseraient entendre que comme des représentations mécaniques de mouvements physiques, partant déterminés et causés. Or c'est juste le contraire qu'on veut ici nous faire entendre et nous faire voir. Bref, les thèses bergsonniennes sur l'évolution créatrice nous paraissent de magnifiques développements sur le principe que l'être tend à persévérer et à grandir dans son être, forme qui renferme en puissance toutes les explications finalistes épurées par la science moderne. La vie est transcendante à la finalité prise au sens étroit et immédiat. Mais il ne semble pas qu'il y ait d'explications biologistes transcendantes par rapport aux habitudes finalistes d'interprétation que la biologie, comme science distincte de la physique, met sans cesse à contribution même chez les savants qui s'en défendent le plus.

La fonction, ou le caractère fonctionnel, est le fait de ce qui vit. Réciproquement tout fait de la vie est à considérer comme une fonction ou à rattacher à une fonction. C'est en particulier ce rattachement qu'énonce le principe de Lamarck : la fonction crée l'organe. Du point de vue biologique, par conséquent, l'intelligence se définira, se décrira et s'expliquera comme une fonction. La fonction de l'intelligence est de faire des outils matériels, puis, en se compliquant, de faire des machines à faire des outils, et enfin, en réfléchissant sur soi par l'intermédiaire de son produit, le langage, de fabriquer avec les mots et les concepts des systèmes d'idées et de notions à l'image des systèmes matériels qu'elle avait d'abord pour unique mission de construire. De cette conception utilitaire de l'intelligence humaine et de sa plus haute expression, la science positive M. Bergson fait dériver une critique, qu'on dirait sans appel tant elle est vigoureuse et entraînante, des philosophies matérialistes et positivistes, qu'on peut résumer ainsi : créée pour agir efficacement sur la matière, la science est incapable de comprendre la vie; la philosophie ordinaire, qui est de la science pervertie et détournée de sa fonction, ne saurait conduire à la véritable spéculation, à la connaissance directe du réel ; l'instinct libéré et conscient, qui est l'intuition, est la seule forme de la connaissance désintéressée qui ne demande qu'à voir pour voir. Les problèmes insolubles où se débat, impuissante, la philosophie actuelle sont des illusions créées par l'intellectualisme utilitaire, oublieux de ses origines. La première base de cette critique, l'analyse de l'intelligence primitive et fruste, paraît entièrement fondée. Sans aller aussi loin dans l'analyse comparative des caractères distinctifs de l'intelligence et de l'instinct (car l'instinct est loin de nous avoir livré ses secrets et nous ne disposons guère à son égard que de conjectures) on doit admettre avec l'auteur que l'intelligence à ses débuts est bien la fonction fabricatrice, la faculté d'outillage s'exerçant sur les corps solides dont l'homme s'est servi pour suppléer à l'absence d'outils organisés et spécialisés. Mais une expérience quotidienne et l'histoire même de la science montrent que l'intelligence, sans cesser de développer ses qualités propres, s'est de plus en plus affranchie du rôle intéressé qu'elle était appelée à jouer. Et son progrès dans ce sens n'a fait qu'affirmer ses virtualités spécifiques. Il est à noter, en effet, que les progrès de la science théorique sont le plus souvent, à leur apparition, les résultats d'une curiosité désintéressée. Je sais bien qu'on

allèguera que le savant absorbé dans la contemplation des choses ou des problèmes agit sans se rendre compte au juste du rôle qu'il joue dans le monde. Sous l'empire de l'illusion d'une recherche désintéressée du vrai, il ne serait que le jouet d'un instinct de la vie. Mais à une semblable explication utilitaire M. Bergson assurément refuserait de souscrire, car il n'aurait aucune raison pour s'opposer à ce qu'on l'étende ensuite au mode de connaissance supérieure qu'il nomme philosophie et qu'il doue seule du caractère désintéressé. En fait la science positive, la physique, n'a-t-elle pas pris naissance chez une race artiste qui savait mieux que les autres savourer les fruits de la contemplation pure et de la pure réflexion? Le savant et l'artiste se touchent, et le premier est d'autant plus homme de science qu'il se rapproche, dans sa passion pour les idées claires, de l'artiste épris d'un idéal inutile. Les progrès de la science théorique sont sans doute fréquemment influencés par le succès de leurs applications pratiques, et ainsi sont souvent liés à des circonstances économiques, mais inversement n'est-il pas ordinaire d'apprendre que telle démarche de pure curiosité vient d'ouvrir des horizons inattendus. Pour citer un exemple entre mille, l'étude des radiations, qui semble renouveler en ce moment la physique, a eu pour point de départ des travaux sur la phosphorescence et sur les rayons cathodiques, dont les applications ne se laissaient pas d' abord deviner et qui, très probablement, ont été dus à la seule curiosité artiste de savants isolés. Que chacun s'interroge, d'ailleurs, en faisant appel à cette expérience intérieure, au sentiment intime que M. Bergson considère comme la donnée la plus irrécusable, et il retrouvera au fond de lui-même cette joie *sui generis* de la découverte désintéressée, que procure la vérité contemplée pour soi. L'enfant qui résout un problème de géométrie ou qui découvre le secret d'un mécanisme ressent un peu de la joie intellectuelle qui poussait Archimède à courir nu à travers Syracuse. De quel droit dénierait-on à cette conscience du vrai, dans le rayonnement de laquelle l'égoïsme s'oublie un instant, une parenté intime avec l'intuition métaphysique? Ne serait-il pas étrange que les démarches de la pure intelligence soient une « chute » parce qu'elles s'appliquent au monde de la matière?

Expliquer la science par l'action et la définir pour l'action revient à en laisser justement de côté le caractère spécifique. Et il semble que la conséquence soit inévitable; car la science envisagée au point de vue

de l'action, c'est la science envisagée comme une fonction de la vie, c'est-à-dire le tout jugé et défini par l'une de ses parties, la science en général par la connaissance biologique.

Comme la matière se règle sur l'intelligence, dit M. Bergson, un processus identique a dû tailler en même temps matière et intelligence dans une étoffe qui les contenait toutes deux [1]. Plus loin il indique que l'intelligence et la matière ont dû progressivement s'adapter l'une à l'autre pour s'arrêter à une forme commune. C'est l'inversion du mouvement de la vie qui crée à la fois l'intellectualité de l'esprit et la matérialité des choses. Il semble découler de là que plus l'entendement se perfectionnera dans sa méthode propre, plus la physique sera géométrique et spatiale, et plus son objet, la matière, sera géométrique, inerte et invariable. Or la physique, livrée à ses seules forces, aurait plutôt progressé dans le sens opposé, car l'image qu'elle donne de la matière s'est transformée progressivement en allant à la fois vers le géométrique et vers le vital, vers le géométrique parce que la mathématique en a de mieux en mieux expliqué les propriétés, vers le vital aussi, en un sens, parce que là où l'œil de l'ignorant voyait de l'immuable et de l'inerte, l'œil du savant a découvert toujours plus de changement et d'agitation. Notre conception de la matière est ainsi devenue plus claire à mesure que la solidarité de ses diverses parties apparaissait davantage. Il n'est pas sans intérêt de rappeler à ce sujet un passage de Spencer, répondant à un interlocuteur supposé, spiritualiste qui reproche au matérialiste la grossièreté et la bassesse de son principe philosophique : « Voyez ce morceau d'acier, froid, immobile, et (vous le croyez du moins) insensible à tout ce qui se passe autour de lui. Un ouvrier en emploie une partie à faire la roue de rencontre d'une montre. Aussitôt cette roue devient sensible à des variations de température que nos sens obtus ne sauraient apprécier. Bien que, par une mesure directe, nous ne puissions découvrir aucune altération dans la longueur de son battement, nous obtenons cependant la preuve, en remarquant qu'elle perd un battement sur mille, qu'un accroissement imperceptible de l'agitation moléculaire qui lui est communiquée par les objets environnants a augmenté son diamètre et a dilaté toutes ses parties dans la même proportion. Prenez un autre morceau de cette même substance inerte en apparence, faites-lui subir le travail convenable,

1. P. 217.

mettez-le sous l'influence d'un aimant rapproché, et voilà que dans sa masse s'est opéré d'une manière incompréhensible un changement invisible qui le rend capable de quoi? De montrer le nord et le sud, direz-vous? Oui; mais de bien plus encore. Les perturbations indiqueront maintenant à un œil exercé la naissance et le progrès d'un cyclone dans le soleil!... Les révélations ne finissent pas là. La découverte suivante : que la matière en apparence si simple est dans sa structure ultime si étonnamment compliquée, et cette autre, que ses molécules, oscillant avec une rapidité presque infinie, propagent leur impulsion à l'éther environnant, qui la transmet à des distances inconcevables en des temps infiniment petits, nous conduisent à cette découverte plus merveilleuse encore : que les molécules de chaque sorte sont affectées d'une manière spéciale par les molécules de même sorte qui existent dans les régions les plus lointaines de l'espace. Les unités de sodium sur lesquelles tombe un rayon de soleil vibrent à l'unisson, à une distance de plus de 70 millions de milles, avec les unités pareilles par lesquelles sont produits les rayons jaunes du soleil.... Telle est la forme d'existence dont vous parlez avec tant de mépris. Si, au lieu de dire que je rabaisse l'esprit au niveau de la matière, vous disiez que j'élève la matière au niveau de l'esprit, vous exprimeriez le fait avec un peu de justesse[1]. »

La matière se déploie dans le sens de l'espace, sans y aboutir tout à fait, dit aussi M. Bergson; elle tend ainsi vers l'extériorité et l'indépendance absolues de ses parties; le relâchement de l'esprit aboutirait finalement à l'éparpillement de poussières d'existences, extérieures les unes aux autres et, comme les parties de l'espace, inactives les unes par rapport aux autres. Cependant la physique, en poussant toujours plus avant ses inductions et ses déductions, nous montre la solidarité croissante des parties de l'univers matériel, une interaction universelle où tout se meut, un fourmillement d'agitations sans trève, qui, si elles ne conspirent pas, se répondent du moins et se correspondent d'un monde à l'autre, d'un système solaire à un autre, d'une nébuleuse à l'autre. Cette agitation harmonique, cette trépidation immense n'est que déchéance et relâchement, direz-vous. C'est que vous vous donnez de la vie une définition *a priori*. Le sens commun répond que l'agitation des atomes est à première vue comparable au grouillement d'une foule, et ce grouil-

1. *Principes de Psychologie*, trad. Ribot et Espinas, t. I, § 270.

lement il l'appellera de la *vie*, et le physicien de nos jours se servira peut-être de cette comparaison pour expliquer « mécaniquement » la loi de Carnot, en s'appuyant sur la loi des grands nombres. La dissipation de l'énergie utilisable serait une loi statique et le déterminisme physique exprimerait la vertu des moyennes. Or si la physique se développe ainsi, comme le remarque M. Bergson, dans le sens dynamique et cinématique, ce n'est pas, semble-t-il, parce qu'elle s'est écartée de la géométrie, ni parce qu'elle a fait appel à une connaissance d'un autre ordre, à l'intuition métaphysique jaillie des profondeurs de l'introspection. La physique n'a fait que perfectionner son outillage primitif; elle n'a pas changé d'instrument en cours de route; elle a procédé à des mesures de plus en plus exactes, elle a disséqué la matière de plus en plus profondément par le nombre, la figure et la grandeur; bref elle a cherché à *voir* toujours plus loin et plus avant, mais seulement à voir. Son intuition propre c'est la vision de modèles mécaniques; elle ne *comprend* qu'à cette condition, disait lord Kelvin, et cette vision, qui lui a livré tant de secrets et qui lui a révélé la vie atomique et corpusculaire, apparaît bien à son tour comme une fin en soi, qui n'a rien demandé à l'intuition métaphysique tournée vers la conscience et le vouloir.

Il ne semble donc pas qu'il y ait, entre l'intelligence géométrique ou spatiale et la compréhension d'une existence autre que le solide, l'inerte, l'invariable et par conséquent l'inactif, l'incompatibilité originelle que postule la doctrine de M. Bergson. Une multitude grouillante et mécaniquement sympathique à elle-même est la dernière image que l'intelligence géométrique a construite du monde matériel. Est-ce là un pur symbole imaginatif[1]?

Si je réponds par l'affirmative, comment serais-je fondé à utiliser un tel symbole dans une théorie de la connaissance, laquelle suppose une théorie de la perception? Si je réponds par la négative, en considérant la physique comme une connaissance approximative, mais portant sur la réalité même « pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine, qui est la matière inerte[2] », je n'aurai pas davantage le droit de m'en servir pour juger l'intelligence géométrique et la perception extérieure, pour prononcer sur elles un jugement qui doit être irrévocable. Or c'est sur la notion des vibrations universelles, « ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininter-

1. P. 398.
2. P. 226.

rompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons[1] » que l'on s'appuie pour justifier et la théorie de la perception extérieure et la théorie cinématographique de la pensée. Ou bien c'est là une vision directe du réel, un portrait auquel aucune retouche ne sera apportée, et, dans ce cas, la théorie cinématographique est fondée, ou bien c'est un symbole pratique ou une approximation transitoire, et la théorie de la perception a à sa base ou une illusion ou une idée floue. Dans le premier cas, d'ailleurs, la physique serait déjà la philosophie et la thèse de l'intelligence géométrique, fonction de la vie et organe partiel de l'esprit, serait dès lors contestable.

Selon Kant, les choses se règlent sur l'esprit, qui les rend connaissables selon sa forme. Selon M. Bergson, la réalité extérieure et la faculté d'investigation se sont adaptées l'une à l'autre progressivement. Notre science réussit parce que les procédés de l'intelligence sont les mêmes que ceux de la matière. Rien d'étonnant à ce que ses inductions et ses déductions soient vérifiées par l'expérience, car ce sont là des mouvements, de même nature au fond que les mouvements de la matière. Cette explication n'est pas ici une simple métaphore; il faut essayer de se représenter *l'esprit* cristallisant en intelligence, se retrécissant à la mesure des choses, s'abandonnant à la matière et copiant son extension. L'intelligence « se découpe dans l'esprit » de la même manière que la matière se découpe dans la réalité totale.

Les explications de ce genre sont singulièrement décevantes. A vouloir supprimer certaines difficultés on en a fait naître d'autres. Bornons-nous à rappeler un exemple bien connu. Les physiologistes se sont escrimés après un soi-disant problème de la perception visuelle : comment se fait-il que nous voyions droits les objets qui se peignent renversés sur la rétine? Aucune des explications proposées n'était satisfaisante. C'est qu'il n'y avait en réalité aucun problème. La première et commune erreur des physiologistes était d'établir un lien de ressemblance et une sorte de relation spatiale entre l'image-état de conscience et l'image rétinienne. Sans bien s'en rendre compte, on se figurait le cerveau renfermant quelque part dans ses tissus l'image perçue, comme sur un écran, où aboutissait le prolongement des rayons formant l'image peinte sur la

1. *Matière et Mémoire*, p. 232.

rétine. C'est en vain que Leibniz avait averti qu'un cerveau, fût-il transparent comme du verre, et agrandi comme un moulin, on n'y trouverait en s'y promenant rien qui ressemblât à une perception, les physiologistes s'obstinaient à imaginer dans le cerveau quelque chose de pareil au tableau qu'ils apercevaient sur la rétine. Or, à rechercher une identité de nature entre les démarches de l'intelligence et les mouvements de la matière ne généralise-t-on pas et l'analogie et les explications des physiologistes à propos de la vision? Ne s'expose-t-on pas à prendre pour une explication une apparence dénuée de sens? Ce n'est pas, croyons-nous, par des ressemblances ou des analogies de nature et de fonction, pas plus, d'ailleurs, que par une harmonie préétablie, que pourrait être élucidé le problème de la connaissance scientifique, de sa réussite, des vérifications mutuelles que les faits donnent à la théorie, que la théorie donne à l'intellection des faits, le problème en un mot de *l'adequatio rei et intellectus.* Peut-être serait-il plus philosophique de concevoir l'expérience comme une notion inséparable de celle de la science à laquelle elle correspond, et formant à ce point de vue une des idées fondamentales de la métaphysique, résidu ultime de la critique et de la réflexion [1]. Mais cette manière de voir impliquerait un réalisme intellectualiste, tandis que le réalisme dans la pensée bergsonienne est d'essence psychologique et franchement anti-intellectualiste.

La vie est pour M. Bergson la réalité primordiale et même la seule réalité. Elle est, en soi, esprit, conscience, liberté. L'auteur nous avertit à maintes reprises de l'erreur où l'on tomberait si l'on voulait s'en faire une conception statique, une représentation aux contours arrêtés. L'esprit n'est pas une *chose.* Mais l'esprit est conscience, et lorsqu'on parle de conscience on évoque une donnée primitive que chacun croit connaître directement mieux que quoi que ce soit au monde. Or « il ne s'agit pas de cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous [2] ». Nous n'obtenons l'intuition éphémère du principe de la vie que lorsque, faisant violence à notre nature, nous agissons *librement.* Lorsque nous replaçons notre être dans le vouloir pur nous nous replongeons dans le courant vital. Mais l'éclair qui nous illumine ainsi dans les rares instants où nous avons le sentiment de notre liberté est une conscience singulièrement développée, en étendue et en réflexion ; elle

1. *Vers l'idéalisme absolu par le positivisme,* ch. VI et VII.
2. P. 258.

rassemble et contracte en un moment de la durée toute notre vie passée et même toute notre existence ancestrale. Le courant originel de la vie, la poussée vitale primordiale, ne saurait envelopper cette conscience supérieure; car celle-ci implique tout l'immense travail antérieur de *libération* que l'intelligence, le langage, la vie sociale ont accompli et déposé en nous. Seul entre tous les esprits, l'esprit humain n'est pas encore endormi dans l'automatisme, seul il marche encore vers la liberté et la conscience totale. La conscience de la vie est au bout de son effort. Qu'est-ce donc que la conscience de la vie à ses débuts? Tout se passe, nous dit-on, comme si un « large courant de conscience » avait pénétré dans la matière, chargé, comme toute conscience, d'une multiplicité énorme de virtualités qui s'entrepénétraient. Mais cette conscience, toute la doctrine l'indique, n'était pas *libérée*. Elle ne s'est libérée que chez l'homme. Comment pouvait-elle être à la fois plus que la « conscience diminuée » qui fonctionne en chacun de nous et moins que cette conscience puisque sa *libération* n'était même pas encore esquissée? Supposer, comme le fait M. Bergson, que, « même chez l'animal le plus rudimentaire, la conscience couvre, *en droit*, un champ énorme, mais qu'elle est comprimée, en fait, dans une espèce d'étau [1] », n'est pas répondre à la question. Que signifient ici les mots « en droit »? La « conscience », dans cette doctrine de l'évolution, ne paraît pas être une idée plus claire que la « volonté » dans la philosophie schopenhauérienne. Il est vrai que les idées claires sont les idées de l'intelligence géométrique, et que la géométrie n'a rien à voir avec la vraie philosophie.

Pour réfuter l'intellectualisme, M. Bergson a entrepris la critique de deux notions fondamentales en philosophie : l'idée de désordre et l'idée de non-existence, critique neuve et personnelle, qui met en lumière les ressources d'une dialectique entraînée à la discussion des problèmes métaphysiques, et qui forme une des parties les plus intéressantes de l'ouvrage et les plus nécessaires à sa compréhension. A l'idée d'ordre et à son contraire, celle d'absence d'ordre, il conviendrait de substituer celle des deux ordres qui forment comme les deux pôles, positif et négatif, de la réalité : l'ordre vital ou voulu et l'ordre géométrique, qui en est la négation complète. Nous disons qu'il y a du désordre dans les choses lorsqu'elles ne manifestent nettement ni l'un ni l'autre et lorsque notre pensée oscille entre

1. P. 195.

l'un et l'autre, rencontrant le premier lorsqu'elle était dans l'attente de l'autre et réciproquement. De l'ordre géométrique inutile de donner une définition, tout le monde sait de quoi il est alors question. Quant à l'ordre vital, il n'est pas à proprement parler définissable; il « oscille autour de la finalité », il est tantôt au-dessus, tantôt au-dessous, on ne peut guère qu'en suggérer la notion, par comparaison avec l'œuvre d'art : une symphonie de Beethoven, qui est la généralité, l'originalité et l'imprévisibilité même, en est un exemple.

La réalité est ordonnée dans l'exacte mesure où elle satisfait notre pensée. Mais notre pensée est surtout intellectuelle, et par suite l'ordre est essentiellement une satisfaction donnée aux tendances intellectuelles de notre pensée. Nous ajouterons que l'idée d'ordre, étant un concept, ne peut se formuler qu'en termes intellectuels. Comment peut-on dire, par conséquent, qu'un concept satisfait notre pensée lorsqu'on en a éliminé ce par quoi il est insérable dans nos catégories? Imprévisibilité, spontanéité pure, création ne sauraient donc être les contenus de l'idée d'ordre vital. Il faut y joindre l'intention et la finalité. D'où l'on doit conclure, semble-t-il, qu'il n'y a dans le concept de l'ordre vital rien de plus que dans le concept ordinaire de finalité; ce par quoi l'ordre vital trancenderait la finalité nous échappe complètement. Au surplus, n'est-ce pas compromettre la thèse que de comparer l'ordre vital à l'ordre d'une composition musicale? Le langage vulgaire la qualifie d'ordonnée, sans doute, mais ce n'est nullement parce qu'elle est invention et création. Dans une symphonie de Beethoven l'ordre est évoqué par le rythme, par la répétition variée, par le développement, par une ornementation assez analogue à l'ornementation architecturale, enfin par la finalité qui court à travers l'œuvre et qui fait converger les motifs et les parties successives vers le couronnement et la consommation finale. Dans une œuvre de ce genre on perçoit une sorte de synthèse entre le nombre, la figure et la finalité et c'est cette synthèse que l'idée d'ordre dans ce cas exprime confusément. Mais il ne semble pas que cette idée implique nécessairement l'imprévisible et l'indéterminable de l'invention musicale. L'ordre musical est, en un sens, un ordre *sui generis*, parce qu'il est une synthèse; mais, si on l'analyse, on trouve que les éléments dont il se compose sont empruntés soit à la finalité soit à la géométrie.

Telles sont quelques-unes des objections qu'une première lecture

de l'*Évolution créatrice* provoquera sans doute chez les esprits formés à l'école de l'intellectualisme et de la science du siècle dernier. Objections qu'une étude plus approfondie dissiperait peut-être, mais qui, somme toute, n'atténuent en rien la puissance de persuasion et de vérité de l'idée maîtresse du livre. Cette idée maîtresse est qu'il faut comprendre l'évolution de la vie autrement qu'un mécanisme, que la création est un principe positif d'explication et que la durée, chez les êtres vivants, n'est pas le milieu vide et homogène où l'intelligence situe les phases successives des états d'équilibre de systèmes atomiques. Grâce à elle l'évolution de la vie acquiert sa signification propre et la biologie générale prend une physionomie spécifique, que les traits empruntés à la physique mécanistique ne sauraient désormais reproduire.

Quant à la répercussion qu'une semblable acception de la vie et de la durée serait susceptible d'avoir sur la théorie de la connaissance et sur la philosophie générale, c'est une hypothèse à laquelle il est permis de n'acquiescer qu'en faisant des réserves. Il est possible qu'une transformation légitime dans les doctrines biologiques ne vaille que pour la science à laquelle elles sont immanentes, science actuellement en voie de formation et à peine dégagée des limbes de la physique ordinaire; et l'on a pour le moment le droit de penser qu'elle ne porte pas atteinte, contrairement à une illusion dont elle s'envelopperait naturellement, à l'idéalisme intellectualiste vers lequel il semble que d'autres courants de la philosophie contemporaine acheminent la réflexion. Cependant on doit reconnaître que l'idée de la philosophie, comme d'une connaissance parfaite, intuition directe de la réalité, transcendante par rapport à la connaissance strictement scientifique, s'est fait jour à travers plus d'un système et qu'elle a été défendue par de très hauts esprits. Dans la philosophie française, notamment, et depuis Descartes, cette orientation s'est nettement dessinée et la voie qu'elle indiquait a été déjà jalonnée par un Malebranche, un Maine de Biran, un Ravaisson. Avec M. Bergson, la route est désormais creusée dans le roc. Même aux yeux de ceux qui refuseraient d'y voir le sillon de l'avenir, l'effort qu'elle traduit apparaîtra comme une conquête durable de la pensée d'aujourd'hui.

LOUIS WEBER.

QUESTIONS PRATIQUES

LES SYNDICATS DE FONCTIONNAIRES

ET LES TRANSFORMATIONS DE LA PUISSANCE PUBLIQUE

Les « syndicats de fonctionnaires » ne suscitent pas seulement une foule d'articles de journaux et de discours, de tribune ou de banquet. Des articles de revue, des livres sont consacrés à la même question [1]. Elle devient le sujet d'études proprement philosophiques. On attire de plus en plus volontiers l'attention, non seulement sur les conséquences prochaines et superficielles, mais sur les conséquences lointaines et profondes du mouvement qui agite le monde des fonctionnaires. On remonte aux principes, pour discerner ceux que cette agitation ébranle et ceux qu'elle consolide. On oppose l'un à l'autre différents types d'ordre social. On provoque ainsi des réflexions sur la constitution des sociétés et les transformations qu'elles doivent s'imposer pour se prêter aux exigences de la démocratie.

Il vaut la peine d'essayer de dégager ici les lignes principales de cette philosophie sociale, et de classer, en même temps que les différents fléaux que le syndicalisme administratif dénonce, les moyens d'action dont il disposerait pour en empêcher le retour.

1. M. Leroy, *Les Transformations de la Puissance publique : les syndicats des fonctionnaires*, Paris, Giard et Brière, 1907. *Le Droit des Fonctionnaires*. Rapport au Congrès de la Ligue des Droits de l'Homme de 1907 (*Bulletin officiel* du 30 avril). P. Boncour, *Les Syndicats de Fonctionnaires*, Paris, Cornély, 1906. Voir sur le même sujet les articles de G. Cahen dans la *Revue bleue* (3 juin, 26 août 1906), Berthélemy et Barthou dans la *Revue de Paris* (15 février et 1er mars 1906), Demartial, Berthod et F. Faure dans la *Revue politique et parlementaire* (mars 1905, mars 1906, juin 1907), Beaubois et Laurin dans le *Mouvement socialiste* (avril et mars 1905, février 1906), Rodrigues et Fournière dans la *Revue socialiste* (octobre 1905, mai 1907), Guieysse dans *Pages libres* (18 nov. 1905). La même revue vient de publier, dans trois numéros consécutifs (15, 22, 29 juin 1907), une enquête sur le *syndicalisme dans l'enseignement primaire*, résumée par M. Kahn.

*
* *

Le premier fléau est l'arbitraire. Arbitraire dans les nominations, l'avancement, les déplacements. Contre les « oukases » qui abaissent les uns et élèvent les autres, les fonctionnaires sont insuffisamment défendus. Leurs droits individuels en pâtissent, et du même coup l'intérêt général.

A quoi tient ce funeste état de dépendance? A l'organisation même de notre bureaucratie, sans doute. Sa hiérarchie consacrée donne trop de pouvoir aux « grand chefs », pas assez de garanties au peuple des employés. Quelques catégories privilégiées mises à part, ils n'ont pas encore, dans le droit français, de *statut*. On en abuse. Mais si les chefs en abusent en effet, ce n'est pas sans doute de gaieté de cœur. Désintéressés, leur préoccupation maîtresse resterait sans doute, comme l'on dit, le bien du service. Malheureusement leur autorité reste soumise à des pressions multiples, qui les forcent à tenir compte moins de ce que commande l'intérêt général que de ce que demandent une foule d'intérêts particuliers. C'est l'attraction du Parlement qui désorbite ainsi l'administration. Le député devient la terreur des fonctionnaires.

Il fut un temps où l'on paraissait compter, pour remédier aux manies de la bureaucratie, sur l'ingérence parlementaire. Si notre constitution est devenue démocratique, expliquait M. Seignobos dans son *Histoire politique de l'Europe contemporaine* [1] notre administration est restée hiérarchique : elle garde les habitudes et les mœurs de l'Empire. Elle est, sous un régime républicain, une véritable survivance. Pour barrer les abus de pouvoir qui en dérivent fatalement, il est naturel, il est nécessaire que les représentants du peuple ne cessent d'interpeller à la tribune et d'intervenir dans les ministères. Le contrôle parlementaire est l'indispensable contrepoids du despotisme bureaucratique.

Contrepoids? ou surcharge? L'expérience ne prouve-t-elle pas que l'intervention du député ne fait qu'aggraver l'arbitraire de l'administrateur? Sous la pression parlementaire on voit le mécanisme bureaucratique se plier à toutes sortes d'injustices. Déviations fatales, s'il est vrai que les « faveurs » sont la monnaie dont l'élu paie l'ardeur ses électeurs, comme les « disgrâces » sont ses armes

1. P. 208-210.

pour venger les frayeurs du candidat. La dépendance où le député tient les fonctionnaires n'est donc qu'un contre-coup de celle où il est tenu lui-même par ses mandants. La servitude administrative est un corollaire de la corruption électorale.

Écoutez comment un de nos auteurs décrit, de ce point du vue, le « député idéal [1] ».

« Il est modéré, opportuniste, radical, il sera demain socialiste, suivant la couleur des bulletins qui font la majorité dans son pays. A mesure d'ailleurs que s'accentuait la teinte, lui corsait ses épithètes. Il a servi l'empire, trahi Gambetta et renversé Ferry. Les ministères successifs n'ont pas eu de plus fidèle soutien jusqu'au jour où il eut plus d'intérêt à les combattre. Encore attendit-il la séance décisive et, le ministère tombé, il changea son bulletin après la bataille. Ses opinions se sont modifiées, mais ses rapports avec ses électeurs sont restés les mêmes : à la fois esclave et souverain, domestique et despote, il fait leurs commissions et les fait trembler. Comme il a servi tous les ministères, ceux-ci l'on servi; comme il n'était pas sûr, ils l'ont bien servi pour le mieux garder; et les services rendus lui ont fait une situation solide. Pas un cantonnier qui ne soit placé par lui; pas un facteur qui ne soit à ses ordres; pas un instituteur qu'il n'ait menacé du déplacement d'office, pas un détour des ministères qui ne lui soit connu; il est familier avec les huissiers, hautain avec les chefs de bureau; les ministres l'exècrent, mais lui donnent raison, car il a le bulletin capricieux et la sollicitation tenace! »

Sous le coup de ces perpétuelles interventions il arrive que le système actuel ne soit plus, pour la plupart des emplois, dit M. Charmont, que le pur arbitraire.

« Il faut vivre de la vie de province pour se faire une idée de ce régime et comprendre ce qu'il a de vraiment dégradant. La possibilité de frapper tous les fonctionnaires, l'indétermination de leurs obligations, l'incertitude de ce qui est licite ou défendu autorisent en encouragent les pires abus. A la campagne ou dans une petite ville, tout fonctionnaire a ses ennemis : il les a parfois mérités; mais souvent ceux qui le poursuivent de leur animosité sont des gens qu'il a dû rappeler à l'ordre, contre lesquels il a sévi ou qui aspirent à le remplacer... Lorsqu'un agent-voyer, un instituteur, un

1. Boncour, *Les Syndicats de Fonctionnaires*, p. 63.

percepteur a, contre lui, un électeur influent ou un correspondant de journal, il est presque irrémédiablement perdu. Le député docile ou mal renseigné subit la pression de son comité, et son intervention dans la carrière des fonctionnaires est assurément le vice le plus grave de notre parlementarisme. »

Et, en effet, combien il est difficile de résister à ces pressions, on le sait de reste. Les administrateurs font le plus souvent ce qu'ils peuvent pour « défendre », comme ils disent, leurs subordonnés. Ils y emploient toutes leurs adresses techniques. « Notre métier, me disait un inspecteur d'Académie, c'est l'art de refuser sans en avoir l'air les têtes que les hommes politiques nous demandent. » Mais si l'inspecteur refuse trop de têtes, c'est la sienne à la fin qui sera obtenue. N'est-ce pas la leçon de l'affaire Guéry-Letroadec[2]? Au surplus, c'est un Directeur de l'enseignement primaire qui en faisait courageusement l'aveu. M. Gasquet, au Congrès des Amicales d'instituteurs à Lille, laissait tomber cette formule que les syndicalistes de tout métier se sont empressés de relever[3]: « Quelle que soit la conscience professionnelle de la plupart de nos inspecteurs d'Académie, quel que soit leur courage, il y a cependant une limite où la possibilité, la faculté de résistance administrative est obligée de fléchir ».

Les résultats de ces fléchissements — plus fréquents peut-être dans toutes les autres administrations qu'ils ne le sont dans l'administration universitaire — on les devine. Un député a eu la tranquille audace d'étaler, à la tribune même de la Chambre, les passe-droits de toutes sortes auxquels donnent lieu l'intervention, tant sollicitée, des ministres. Il a méthodiquement analysé les procédés dont on use pour tourner les lois et règlements quand il s'agit de réserver une bonne place à un jeune ami. Les discours de M. Steeg constituent, à cet égard, un véritable répertoire d'« histoires » comiques. Mais on n'en rit pas longtemps si l'on se rappelle les conséquences inévitables de ces « faits du prince » : découragement des meilleurs fonctionnaires, désorganisation des services, démoralisation du haut en bas[5].

1. Charmont, *De la nécessité d'une loi générale sur les fonctions publiques*. Lettre au directeur de *la Foi et la Vie*, 1er nov. 1901.
2. Voir la brochure de G. Séailles, *Les Instituteurs et la Politique* (éditée par le *Courrier européen*).
3. Boncour, *ibid.*, p. 64.
4. Voir la plaidoirie de Me Jean Raynal devant le Conseil d'État, sur le *favoritisme dans l'Administration* (reproduite par *Pages Libres*, 30 juin 1906).
5. Berthélémy, *Revue de Paris*, 15 février 1906, p. 895.

C'est de ce mal avoué que les syndicalistes s'autorisent pour justifier leur effort. Il y a une œuvre d'assainissement à accomplir d'abord. Seuls des syndicats, pensent-ils, en sont capables. Seuls, en même temps qu'ils lui communiqueront l'indispensable élan, ils pourront fournir à l'administration les abris nécessaires à la résistance. Les directeurs seront couverts, devant les députés, par le groupement même des dirigés. Imaginons, pour le cas des instituteurs, des conseils élus établissant par exemple les tableaux d'avancement et fixant les conditions de déplacement : « L'administration serait vraiment forte, écrit M. Glay[1], quand, pour repousser les recommandations politiques, elle se retrancherait derrière la décision des instituteurs ». Sans la coalition des premiers intéressés et la force qu'elle représenterait il n'y a pas à espérer, en tous cas, de réforme efficace.

Tout le monde reconnaît aujourd'hui la nécessité de fixer le statut des fonctionnaires. On invoque les précédents, l'exemple de l'étranger[2]. Il faut une loi, répète-t-on, pour définir les conditions d'accès, d'avancement, de déplacement, de discipline, de révocation dans toutes les fonctions publiques. — Mais souvent on ajoute : « Quand ils posséderont cette loi, que pourront demander de plus les fonctionnaires? Le bouclier de la loi leur rendra inutile, désormais, l'épée du syndicat. »

La question n'est pas si vite réglée, répondent les syndicalistes. Si le Parlement nous « donne » une loi libérale, nous le remercierons du cadeau. Il n'est pas à dédaigner. Mais nous serions bien imprudents de nous en fier, sur ce point, à l'activité parlementaire. Elle demande à être surveillée, non seulement dans la confection, mais dans l'application des lois. Nous savons trop que livrés à eux-mêmes, les députés s'empresseraient, individuellement, de tourner ou de faire tourner les règlements qu'ils auraient collectivement approuvés. L'« éparpillement de la souveraineté », comme disait récemment M. Poincaré, leur fait une nécessité des coups de pouce : si bien intentionné qu'il soit personnellement l'élu est moralement obligé, si l'on peut dire, d'essayer de faire fonctionner, au profit d'intérêts locaux, la machinerie d'une administration abusivement centralisée.

1. Lettre au *Temps* du 29 nov. 1905.
2. Voir, par exemple, dans la *Revue politique et parlementaire*, les articles de MM. F. Faure et Demartial (mars et juin 1907

Force nous est donc de faire peser, sur ces tyrans esclaves, la menace d'un contrôle organisé. Nulle protection, en ces matières, ne vaut la *self-defence*.

En d'autres termes, la défiance à l'égard des parlementaires est, pour les syndicalistes, le commencement de la sagesse. « C'est contre l'ingérence parlementaire, désorganisatrice de l'administration, qu'ils luttent : plaisante critique que de les renvoyer au Parlement[1]. » M. Leroy ne craint pas d'ajouter[2] : « De l'intérieur de l'État (règlement des ministères, interventions parlementaires) il n'y a rien à faire pour la liberté; l'arbitraire est constitutif du régime d'autorité. Mais du dehors tout est possible. » C'est donc en dehors du mécanisme parlementaire qu'il faut délibérément chercher des centres multiples et autonomes d'organisation. C'est la conception même de la puissance publique qu'il ne faut pas craindre de transformer méthodiquement.

Anarchie, dites-vous? Non pas, retour à l'ordre, au contraire, ou recherche d'un ordre nouveau, et comme eût dit Proudhon, phénomène de « recomposition ». « Les fonctionnaires vont à l'ordre et à la régularité comme ils peuvent. » — « N'étant pas protégés, nous voulons nous protéger nous-mêmes, et vivant dans l'anarchie nous voulons revenir à l'ordre et à la régularité. » — « Nous pensons que l'organisation syndicale amènerait de l'ordre dans cette anarchie administrative. » Toutes formules[3] par lesquelles les fonctionnaires syndicalistes essaient de démontrer à l'opinion que le souci qui les guide c'est, en même temps que celui de leurs droits individuels, celui de l'intérêt général, et que s'il y a un anarchiste dans le duel engagé, l'anarchiste est le député, non le fonctionnaire.

*
* *

La réforme qu'ils préconisent n'aurait pas d'ailleurs pour seul résultat de rendre impossible l'exercice des petites tyrannies parlementaires. Les effets s'en étendraient beaucoup plus loin. Elle serait capable, en transformant tout le mécanisme de l'Etat, de fournir à la nation les principes de reconstitution organique qui lui sont plus que jamais nécessaires. Il s'agit de « refaire des os » à la

1. Leroy, *Les Transformations de la puissance publique*, p. 40.
2. *Ibid.*, p. 104.
3. Citées par Leroy, *ibid.*, p. 40.

société, disait-on naguère. Le syndicalisme administratif s'approprierait volontiers cette ambition.

Sur ce point, en effet, ses réquisitoires prennent place dans une série déjà longue. Il apporte un dossier nouveau à un procès de tendances vieux comme la Révolution française. C'est le procès institué contre l'organisation — ou plutôt l'inorganisation — qu'elle imposait à l'État moderne. Que la Révolution ne fît d'ailleurs que couronner, en cette matière comme en beaucoup d'autres, l'œuvre séculaire de notre ancien régime, c'est vraisemblable; et Tocqueville a eu raison de mettre en lumière la continuité d'évolution historique qui tendait à résorber, en France, tous les pouvoirs intermédiaires. Toujours est-il qu'au lendemain de la tourmente, on ne voit plus debout que des individus dispersés en face d'un pouvoir concentré : une poussière mouvante, et un bloc pesant. « Atomisation » excessive et excessive centralisation : de là, a-t-on soutenu, la plupart des malaises dont nous avons souffert tout le long du XIXe siècle.

D'une manière générale, c'est au naturalisme, lui-même remis sur pied par l'élan des sciences biologiques, que venait s'appuyer cette thèse. Relisez le *Régime moderne* : vous constaterez que ce que Taine reproche aux constructeurs de ce régime, c'est une débauche d'esprit géométrique, qui leur fait méconnaître les lois de la vie. Guerre aux « sociétés particulières » : c'est le mot d'ordre de Rousseau. Il satisfait, en même temps qu'aux passions des Jacobins, aux traditions combinées du droit impérial romain et du droit monarchique français[1]. Mais il méconnaît le prix des formations spontanées, et l'utilité supérieure des sous-centres de coordination que l'histoire avait lentement constitués, obéissant en cela aux préférences que marque la nature pour la différenciation.

C'est sur ces mêmes tendances que M. Prins insiste[2] pour opposer, à la « constitution unitaire », réclamée selon lui par le collectivisme aussi bien que par le radicalisme, une « constitution organique » qui, admettant le fractionnement du pouvoir, favoriserait précisément ce que Rousseau condamne. De même, contre la théorie mécaniste de la souveraineté, c'est une théorie de la « vie nationale » que M. Benoist entend dresser. Théorie réaliste, sinon naturaliste, au lieu de décomposer la société en une poussière d'individus,

1. *Le Régime moderne*, p. 167, 199.
2 *De l'Esprit du gouvernement démocratique*, p. 152, 237, 238.

elle tiendra compte des cadres tout faits dans lesquels ils se répartissent spontanément. Elle voudra que le peuple soit représenté selon la formule de Bluntschli : « d'après la multiplicité de ses éléments constitutifs ». Et c'est ainsi qu'elle en arrivera à faire passer au premier plan, dans l'organisation politique, les groupements professionnels.

Les recherches de la sociologie objective confirment sur ce point, semble-t-il, les démonstrations de la philosophie politique. Les études que M. Durkheim a consacrées au *suicide* et celles qu'il a consacrées à la *division du travail* aboutissent par des chemins différents à une même conclusion pratique. Et c'est précisément qu'il est urgent, non seulement pour notre équilibre politique, mais pour notre santé morale, de nous reconstituer des organes qui remplissent, sans perpétuer leurs défauts, la place restée vide des corporations. « Une société composée d'une poussière d'individus inorganisés, qu'un État hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique. Faute de centres de coordination intermédiaires, les individus ne se sentent ni soutenus, ni contenus. De là un fâcheux état d' « anomie », qui se traduit par un désarroi moral. Pour fournir aux activités individuelles les points d'appui en même temps que les points de direction qui leur manquent, l'État est trop haut. Ses mains puissantes sont malhabiles à ces besognes délicates. Il y faut des groupes plus proches de l'individu, plus enveloppants et plus prenants. Mais étant donnée l'évolution propre de nos sociétés, l'emprise des groupements territoriaux, celle des groupements religieux, celle même des groupements domestiques diminue fatalement. Restent les groupements professionnels. Ils sont de tous les instants et de tous les lieux. Au fur et à mesure que la division du travail se perfectionne, leur importance grandit. Ils sont donc « les instruments désignés de notre réorganisation morale[3] ». C'est de leur entremise seulement qu'on peut attendre une décentralisation efficace : la *décentralisation professionnelle*[4].

1. *La crise de l'État moderne et l'organisation du suffrage universel*, p. 33, 65, 175.
2. *La Division du Travail social*, 2e éd., p. XXXII. *Le Suicide*, p. 448. M. Durkheim cite à la page suivante les études de M. Benoist.
3. *Le Suicide*, p. 439. Cf. dans notre étude sur le *Solidarisme* le chapitre intitulé *La morale de l'outil*.
4. *Suicide*, p. 449, *Division du Travail*, p. XXXI.

Il y avait là une idée que les partisans de la décentralisation ne devaient pas manquer d'exploiter. Ressucitons les provinces, répète le régionalisme. Mais il a bien fallu reconnaître que, dans le moment même où s'accroît la mobilité générale, tant sociale que matérielle, il était malaisé de leur rendre l'autonomie rêvée. Les solidarités professionnelles, heureusement, gagnent en vitalité ce que perdent les solidarités locales. Les rapports de confraternité se montrent plus puissants que les rapports de voisinage. De plus en plus une profession est une patrie, comme disait M. Faguet. Et M. Barrès a eu le tort de ne pas voir que le métier est le sol où se « racine » le plus facilement l'homme moderne. Il est donc permis d'espérer qu'à défaut des provinces les métiers constitueront des organes spécialisés, qui faciliteront, loin de le contrarier, l'irrésistible mouvement de la civilisation industrielle. Si le fractionnement de la souveraineté territoriale est chimérique, celui de la souveraineté technique reste réalisable. On conçoit que de grandes fédérations puissent régler elles-mêmes ce qui concerne, dans une même nation, les diverses branches de la production. C'est ce que M. P. Boncour a appelé le *Fédéralisme économique*[1].

Aux yeux de ces nouveaux décentralisateurs on comprend quel intérêt présentent les syndicats de fonctionnaires. Ce sont, dans la garnison même de l'État, c'est-à-dire de l'ennemi, des alliés inattendus. C'est le remède surgissant du mal. Imaginez en effet que les différentes fédérations d'employés prennent en main les différents services publics. C'est du coup, en même temps qu'une démocratisation, une décentralisation de ces services. Le pouvoir central est déchargé. Nous n'avons plus à redouter ses maladresses proverbiales. Et l'espoir nous est rendu, au contraire, de remettre à un État nouveau, qui saurait convenablement diversifier ses organes, les nouveaux offices que réclame l'intérêt de tous.

Nous sortirions ainsi de l'espèce d'impasse où nous nous trouvons acculés, lorsque nous avouons à la fois l'individualisme insuffisant et l'Étatisme dangereux. Personne ne défend plus le « laissez-faire, laissez-passer ». L'expérience l'a prouvé cent fois : dans les conditions que la révolution industrielle impose à la vie moderne, c'est le souci du droit individuel lui-même qui com-

1. *Le Fédéralisme économique. Étude sur le syndicat obligatoire.* Cf. *Un Débat nouveau sur la République et la Décentralisation*, par P. Boncour et Ch. Maurras.
2. Boncour, *Syndicats de Fonctionnaires*, p. 29.

mande à la collectivité d'intervenir. Mais comment interviendra-t-elle sinon sous les espèces, que nous connaissons, de la bureaucratie? Gare alors aux gaspillages et aux chinoiseries, gare au jeu des incompétences et des irresponsabilités. N'est-ce pas la crainte des méfaits démesurément multipliés de la centralisation qui arrête nombre d'esprits sur la pente socialiste, où la logique même de l'individualisme bien compris les entraînait [1]?

Et, de fait, l'État d'aujourd'hui, dit-on, a fait ses preuves. Ni la hiérarchie administrative, ni le contrôle parlementaire ne sont capables d'augmenter le rendement de la lourde machine. Que sera-ce demain lorsqu'on exigera d'elle des produits singulièrement plus complexes et plus variés, — quand, par exemple, feront retour à l'État, conformément au programme non seulement des collectivistes, mais des radicaux-socialistes, un certain nombre de monopoles — quand il extraira de la houille, raffinera du sucre, distillera de l'alcool?

Une seule issue nous reste. Et c'est précisément celle qui est ouverte par le syndicalisme administratif : lui seul est capable d'instituer, dans les services publics, cette décentralisation qui apparaît, désormais, comme la condition *sine qua non* de leur extension. « Vouloir charger l'État dans sa forme actuelle, disait M. Vandervelde, des multiples fonctions auxquelles l'entraînera la socialisation progressive des entreprises socialisées équivaudrait à charger les brigadiers de gendarmerie de diriger les usines, d'administrer les universités, de conserver les musées ou de former des bibliothèques [3]. » C'est alors qu'on pourrait parler en effet d'une « vaste caserne » et d'une « république de rond-de-cuirs ». Mais imaginez qu'on sépare radicalement, et qu'on différencie nettement l'*État-pouvoir* de l'*État-industriel*, celui-ci, comme il est arrivé déjà en Australie et en Nouvelle-Zélande, donnerait à ses diverses administrations leur autonomie budgétaire [4]. Leurs plus-values ne pourraient servir qu'à l'amélioration du service, ou au relèvement de la condition du personnel. Appelés à participer à la gestion de l'entreprise, les employés seraient intéressés à son bon fonctionnement. Elle serait vraiment la propriété collective de ceux-là même qu'elle

1. C'est le sentiment que l'on retrouve en particulier dans le livre de M. Bourguin sur l'*Évolution démocratique et les Systèmes socialistes*.
2. Leroy, *Transformations*, p. 114, 32.
3. Vandervelde et Destrée, *Le Socialisme en Belgique*, p. 293.
4. Boncour, *Syndicats de Fonctionnaires*, chapitre IV.

ferait travailler. Ce serait alors, comme la mine aux mineurs, la poste aux postiers et l'université aux universitaires[1]. C'est de ce régime fédéraliste que les syndicats de fonctionnaires, lorsqu'ils revendiquent une part croissante de la puissance publique, sont les annonciateurs. « Les syndicats, dit le manifeste des instituteurs syndicalistes, doivent se préparer à constituer les cadres des futures organisations autonomes auxquelles l'État remettra le soin d'assurer sous son contrôle et sous leur contrôle réciproque les services progressivement socialisés[2] ».

Ordre inédit sans doute, et qui comportera des mœurs toutes nouvelles. En même temps que le fédéralisme professionnel, c'est la discipline contractuelle qui s'instituera enfin. Les employés seront leurs maîtres. L'autarchie éliminera la hiérarchie. La perspective peut être troublante pour qui reste attaché à la notion « ancien régime » de l'ordre. Bien plus, elle alarmera sans doute les démocrates, tant il survit d'ancien régime dans leurs conceptions habituelles, tant la démocratie, comme aime à dire M. Leroy, reste régalienne[3]. Mais il ne faut pas qu'elle hésite à accepter sur ce point les énergiques leçons du syndicalisme. Il lui montrera comment on substitue, au règne de l'autorité centralisée qui s'appuie finalement sur des raisons « religieuses », celui des compétences spécialisées, qui ne s'imposent que par leur valeur technique[4]. Le salut est à ce prix. C'est par les seules voies du fédéralisme professionnel que « l'administration des choses » pourra remplacer le « gouvernement des personnes ». A bas Rousseau, si l'on veut. Mais vive Proudhon.

*
* *

Pour qu'elle aboutisse à cet ordre nouveau il importe que l'agitation des fonctionnaires soit portée et comme entraînée par une onde qui la déborde. Le syndicalisme administratif ne doit être qu'un cas particulier du syndicalisme ouvrier. Sans l'exemple et l'appui de ceux qui, souffrant le plus de l'organisation actuelle, sont les plus intéressés à la transformer, les fonctionnaires resteraient impuissant à mettre sur pied une administration plus juste.

1. Rodrigues, *Revue socialiste*, oct. 1905, p. 449.
2. Leroy, p. 261.
3. Voir à ce sujet les réflexions de M. F. Buisson sur la *Crise de l'Enseignement primaire*, dans le *Manuel général* d'avril et de septembre 1907.
4. C'est un des traits que met en relief M. P. Olivier-Lacroye dans des articles de *Demain* (1907) consacrés à la sociologie du syndicalisme.

En fait, la plupart des maux dont ils souffrent eux-mêmes, et le public avec eux ou par eux, ne découlent-ils pas plus ou moins directement de l'inégalité économique? Notre organisation hiérarchique, avec le système de pressions qu'elle comporte, n'est possible que là où subsiste la distinction entre privilégiés et déshérités, entre possédants et non possédants [1]. Et comme ce régime économique explique la hiérarchie administrative, c'est lui qui la justifie. C'est le désir inavoué de maintenir « chacun à sa place » qui fait sans doute survivre dans notre démocratie tant de mœurs autoritaires. Les abus d'autorité disparaîtraient avec l'excès de l'inégalité.

Tournons-nous donc vers ceux qui portent ce monde inégalitaire, et qui en se redressant s'efforcent de le renverser. Chez eux, du moins, nous ne trouverons pas de survivances. Ils sont libres de tout préjugé, et purs, si l'on peut ainsi dire, de toute mésalliance. Ils ne sont, eux du moins, ni prisonniers de la routine bureaucratique, ni contaminés par la corruption parlementaire. Avec quelle facilité les adversaires les plus décidés de notre régime économique, pour peu qu'ils veuillent utiliser les mécanismes montés par la démocratie, se laissent prendre aux engrenages de l'injustice, l'expérience ne l'a que trop prouvé. Le parti socialiste lui-même, entraîné par la logique du parlementarisme, n'est-il pas allé de « déviations » en « compromissions »? Le syndicalisme est sauvé de ces chutes par l'énergie même avec laquelle il dit non à toutes les formes de la société actuelle. Dans les Bourses du travail, ce sont de nouveaux mécanismes qui sont montés, c'est un droit nouveau, c'est une morale nouvelle qui s'élabore. Ici, du moins, ici seulement est abritée la flamme purificatrice [2].

C'est pourquoi les fonctionnaires qui protestent contre les mœurs parlementaires et les habitudes bureaucratiques tiennent tant à entrer en contact avec les Bourses. Ils entendent demander librement, à ces foyers nouveaux, de la lumière en même temps que du feu : ils veulent emprunter les méthodes en même temps que recevoir l'élan des syndicats ouvriers. Dans ce phénomène d'aimantation, comme dirait M. Puech [3], réside sans doute le secret de la passion avec

1. Leroy, *Transformations*, p. 65, 169.

2. C'est la thèse familière au *Mouvement socialiste*. Voir une des premières formes de cette thèse dans l'*Avenir socialiste des syndicats* de G. Sorel (il y rattache, p. 51, sa théorie aux observations de M. Durkheim).

3. Dans un article sur les rapports du radicalisme et du socialisme : publié par la nouvelle *Grande Revue* de cette année.

laquelle nombre d'associations de fonctionnaires réclament le titre de syndicats : le syndicat est la clef de la Bourse.

Sur ce point la philosophie sociale du syndicalisme administratif se sépare nettement de celle dont, par ses tendances organicistes, elle nous paraissait tout à l'heure se rapprocher. L'idéal collectiviste, dont nombre de syndicats ouvriers se réclament, apparaît à M. Prins comme le plus directement contraire au fait inéluctable de la différenciation. Et en attendant, le rôle qu'ils jouent, selon M. Benoist, est le plus souvent un rôle de « désunion locale[1] ». Où il faudrait coudre, ils ne font que tailler. Jusqu'à nouvel ordre, ils désorganisent, plus qu'ils n'organisent.

Mais qui sait si ces négations ne sont pas la condition nécessaire des affirmations ultérieures? On n'arrivera peut-être à la solidarité intégrale que par les âpres voies de la guerre de classe. La conscience collective des déshérités se pose en s'opposant. Cela est fatal. Et cette fatalité est bienfaisante. Rompre avec l'ordre actuel, c'est le seul moyen, peut-être, de se délivrer à jamais de ses tares. C'est pourquoi il est urgent que tous ceux qui souffrent par lui se liguent contre lui. C'est pourquoi il importe que le prolétariat administratif puisse fraterniser avec le prolétariat ouvrier. Leur cause est finalement la même : que leurs groupements se fédèrent donc, pour mieux concerter leurs efforts.

Tant qu'on n'aperçoit pas cet arrière-fond de la question, on peut se demander si, dans la lutte engagée par les fonctionnaires pour le droit syndical, le jeu vaut la chandelle. Si on leur refuse le « privilège » de la loi de 1884 sur les syndicats, ne trouvent-ils pas, dans le nouveau droit commun des associations, tel qu'il est fixé par la loi de 1901, toutes les possibilités désirables de délibération, d'action, d'organisation communes? On fait remarquer, à vrai dire, que les syndicats présentent sur les associations un certain nombre d'avantages juridiques. Nous nous rappelons un *Bulletin primaire* qui n'en comptait pas moins de dix. Les syndicats auraient de plein droit la personnalité civile. Ils permettraient demain d'ester en justice, et de posséder collectivement. Surtout ils auraient pour objet avoué la défense des intérêts professionnels, qu'une Amicale ne peut prendre en main que grâce à une sorte de tolérance toujours révocable, etc.

1. *Op. cit.*, p. 286.

Mais tous ses avantages juridiques pèsent peu, en face de l'avantage « moral[1] ». Qui dit syndicat dit assimilation des fonctionnaires aux ouvriers. Les fonctionnaires *syndiqués* auront le libre accès dans les Bourses, que n'auraient pas les fonctionnaires *associés*. C'est là l'essentiel. Question de mots, diriez-vous. Non pas, mais, si vous voulez, question de sentiments : ce n'est pas du tout la même chose. C'est un sentiment que les fonctionnaires ont voulu afficher : leur ferme volonté de lutter, avec le concours du prolétariat organisé, non pas seulement contre l'arbitraire parlementaire et l'incompétence bureaucratique, mais contre l'inégalité économique.

***

Que, sur ces différents points, le mouvement ébauché rencontrât des résistances, il fallait s'y attendre. Il nous reste à indiquer les défiances qu'il suscite, et les raisons qui expliquent les résistances qu'il rencontre.

Les partisans de syndicalisme administratif, dira-t-on, possèdent sur leurs adversaires cette immense supériorité qu'à la réalité donnée ils opposent une construction idéale. Ils sont convaincus, et ils essaient de nous convaincre que le jour où ce syndicalisme aurait triomphé, tout irait pour le mieux dans le plus décentralisé, le plus libre et le plus égalitaire des États. Mais nous avons le droit et le devoir, avant de leur lâcher la main, de leur demander des garanties. Le saut dans l'inconnu n'est pas une tactique à proposer aux sociétés. C'est pourquoi il importe de soupeser méthodiquement les présomptions des syndicalistes.

On pourrait contester, d'abord, la validité du lien analytique qu'ils essaient d'établir entre les maux dont souffre notre administration et l'inégalité qui subsiste dans notre organisation économique. Le procédé est commode qui consiste à supposer que, le jour où la propriété privée, mère de la concurrence, serait morte et enterrée, l'homme ne serait plus un loup, ni un renard pour l'homme. On n'aurait plus de raisons, pense-t-on, d'abuser de sa force, ni d'employer la ruse. L'hypothèse était récemment encore utilisée, dans un débat sur la démocratie : pour éliminer ses tares politiques que nul ne peut plus nier, il importe et il suffit, disait-on, d'y changer le mode de production et de répartition des richesses. M. Leroy

1. Boncour, *Syndicats*, chap. II.

l'affirme, pour les questions administratives, avec la même énergie que M. Basch pour les questions politiques en général[1]. Mais ce ne sont peut-être, dans les deux cas, que des affirmations. La richesse, si elle est dans l'état actuel, le mode le plus important, n'est pas le mode unique de la domination. Une société égalitaire comporterait encore, par conséquent, bien des variétés d'abus de pouvoir. Au surplus, le mode de production et de répartition des richesses fût-il transformé de fond en comble, les inégalités de situation subsisteraient sans doute. Celle-ci serait mieux rétribuée, ou moins fatigante, ou plus honorifique que celle-là. Les hommes conserveraient donc des raisons assez nombreuses de s'envier et d'intriguer. Il resterait de la marge pour le système des pressions, recommandations ou dénonciations. En fait, dans les milieux où s'élaborent, nous dit-on, les mœurs de l'avenir, voit-on que seules les « valeurs techniques » soient appréciées comme il conviendrait[2] ? Dans les Bourses de Travail aussi, observait naguère M. Rouanet, il y a des couloirs où l'on combine.

De même, dans les Bourses du Travail, qu'on l'avoue ou non, une politique domine. Et c'est une question de savoir si cette politique est compatible avec le minimum de loyalisme que l'État d'aujourd'hui peut exiger de ses fonctionnaires. « Pas de politique au syndicat. — Le syndicat est un groupement d'intérêts, non un groupement d'opinions. » Ce sont les formules qu'on inscrit sur la façade du syndicalisme. Et c'est en s'abritant derrière ces formules qu'il a repoussé, en particulier, les avances du parti socialiste. Mais les débats mêmes des Congrès d'Amiens et de Limoges ont porté sur ce point une suffisante lumière. Si la C. G. T. entend rester maîtresse chez elle, il semble bien que ce soit pour y amener une politique spéciale, et qui se rapproche terriblement de la politique anarchiste. Ce n'est pas seulement pour le parlementarisme, c'est pour la démocratie, ce n'est pas seulement pour la loi, c'est pour la patrie que les doctrinaires du syndicalisme professent le mépris le plus systématique[3]. Oseriez-vous demander pour les groupements de fonc-

1. Voir, dans le *Bulletin de la société de philosophie* de mars 1907, la discussion des thèses présentée par M. Basch.

2. Voir à ce sujet les observations de M. Darlu, dans le *Bulletin* cité plus haut, p. 75.

3. Voir les citations rassemblées ici même par M. Challaye dans son étude sur le *Syndicalisme révolutionnaire* (*Revue de Métaphysique et de Morale*. Janvier et mars 1907, vol. XV, pp. 108-127 et 256-272).

tionnaires le droit de soutenir collectivement de pareilles doctrines, destructrices de toute l'organisation nationale qu'ils sont appelés à servir? C'est alors que, devant l'agitation des fonctionnaires, on pourrait légitimement crier à l'anarchie.

Et nous voulons que, dans les professions de foi du syndicalisme révolutionnaire il y ait une part d'exagération et comme d'ivresse verbale. M. Buisson [1], M. Fourniére [2], nous en avertissent : n'ayons pas peur des mots — surtout quand nous nous trouvons en face de gens qui, visiblement, jouent à faire peur. Il n'en reste pas moins que l'impulsion de la C. C. T. est, vis-à-vis de la société actuelle et de tous ses organes, une impulsion essentiellement négative. Il reste vrai que le premier sentiment qu'elle paraisse inculquer à ses troupes, c'est le désir de « désorganiser l'État ». Comment donc pourrait-on tolérer, parmi ces assiégeants de l'État, la présence de ceux-là mêmes qui sont ses représentants accrédités?

Confusions, dira-t-on. Dans quelle mesure est-il vrai que le fonctionnaire « représente » l'État? Il y aurait du moins des distinctions à faire. Le fonctionnaire qui peut commander aux citoyens, celui qui n'est que le porte-parole de l'État, l'organe de sa volonté, l'exécuteur de ses œuvres, celui-là ne pourrait en effet, sans contradiction, se redresser contre l'État. Mais il reste beaucoup de fonctionnaires qui ne sont investis d'aucun droit spécial, et à qui n'incombe aucune mission. Ils accomplissent des besognes, ils vendent leur travail, comme les ouvriers de l'industrie privée. Pourquoi, leur besogne accomplie et leur travail payé, ne jouiraient-ils pas de la même liberté d'opinion, et du même droit au syndicat que leurs camarades?

C'est la fameuse distinction entre les fonctionnaires de gestion et les fonctionnaires d'autorité [3].

On a pu espérer qu'elle trancherait définitivement le débat. A l'user on s'est aperçu qu'elle prête aux interprétations tendancieuses et laisse, sur plus d'un point, les frontières indécises. Le service des Postes est bien, semble-t-il, le type du service industriel. Ses employés accomplissent, comme disait naguère M. Barthou, des « besognes purement exécutoires ou techniques ». Cependant certains

1. *La crise syndicaliste*, dans la *Grande Revue* de mai 1907.
2. *Revue socialiste*, mai 1907, p. 395 sqq.
3. Berthélémy, *art. cité*, p. 887.
4. Cité et commenté par M. Barthou, *Les syndicats d'instituteurs* dans la *Revue de Paris*, 1er mars 1906, p. 22.

d'entre eux ont le droit de verbaliser : faut-il leur refuser, en conséquence le droit au syndicat qu'on accorderait, en principe, aux fonctionnaires de gestion?

La situation des instituteurs est encore plus malaisée à définir. Peut-on soutenir qu'à aucun degré ils ne « représentent l'État »? Les instituteurs syndicalistes ont bien senti la difficulté, qui déclaraient dans leur *Manifeste* : « Notre enseignement n'est pas un enseignement d'autorité, ce n'est pas au nom du gouvernement, même républicain, ni même au nom du peuple français que l'instituteur confère son enseignement : c'est au nom de la vérité ». Au nom de la vérité, c'est bientôt dit. C'est un magnifique idéal, mais en fait, la catégorie de la vérité ne s'applique peut-être pas à tout ce que l'instituteur est chargé d'enseigner. A côté de l'enseignement proprement scientifique il y a l'enseignement moral et, entre les deux, toute une série d'enseignements — tel l'enseignement de l'histoire — qu'on pourrait légitimement qualifier de tendancieux : ils ont pour but de faire apprécier aux enfants certaines valeurs, et non pas seulement de leur faire apprendre ou comprendre certains faits[1]. Les éducateurs publics ont mission de transmettre aux générations nouvelles la « table des valeurs » reconnues, plus ou moins obscurément, par la conscience collective. C'est dire qu'ils doivent systématiquement mettre en relief, comme disait M. Croiset, ce qui unit, non ce qui divise. Par la nature même de leurs fonctions ils sont des instruments de continuité, des intermédiaires, intermédiaires entre les classes aussi bien qu'entre les générations. Et si on ne leur demande pas d'inculquer une doctrine d'État, il semble difficile de ne pas leur demander de faire aimer, en les interprétant avec la plus grande impartialité possible, les tendances générales de la nation. C'est en quoi, qu'ils le veuillent ou non, ils sont représentatifs : une « mission » leur est en effet confiée, et c'est pour cette raison sans doute que, selon la tradition des juristes, « l'exercice de l'enseignement donné au nom de l'État implique l'exercice d'une fonction publique[2] ».

Au surplus, eût-on réussi à délimiter plus nettement la catégorie des fonctionnaires de gestion, il resterait à se demander si, par là même qu'ils ne sont pas des représentants de l'État, ils sont en tout et pour tout assimilables aux ouvriers de l'industrie privée, pour

1. Voir à ce propos ici même les observations échangées par MM. Parodi et Jacob sur la *crise du libéralisme*.
2. Voir les textes rassemblés que M. Barthou, *art. cité*, p. 8.

lesquels a été créée la loi des syndicats. Abstraction faite de toute question d'autorité, d'ordre politique ou d'ordre moral, la seule situation économique qui est faite aux fonctionnaires ne leur crée-t-elle pas, en échange des privilèges dont ils jouissent, certaines obligations spéciales?

Que les employés de l'État, même les plus humbles, soient des privilégiés, c'est un sentiment très répandu dans la masse démocratique. Et il fut un temps où les défenseurs du syndicalisme utilisaient ce sentiment pour rendre suspectes les associations de fonctionnaires. On disait des postiers, par exemple, que leur « psychologie », leurs origines, leur éducation, leur genre de vie les rapprochaient singulièrement plus des bourgeois que des prolétaires de l'industrie[1]. Ils ne connaissent rien, ajoutait-on, du mouvement ouvrier, et ils semblent incapables d'y rien comprendre. Voudraient-ils y participer qu'ils ne pourraient que l'embourgeoiser fâcheusement. — Tout récemment, dans une enquête sur les syndicats d'instituteurs, les mêmes méfiances perçaient. Ce n'étaient pas seulement de la droite, mais de la gauche que venaient les objections au syndicalisme primaire. Et l'on n'hésitait pas à laisser entendre que le maître d'école, dans les Bourses, avec ses goûts de demi-bourgeois et sa mentalité de quart de savant, serait légitimement suspect aux véritables travailleurs[2]. « A des syndicats de lutte économique ils juxtaposeraient simplement des parlottes idéologiques. »

Mais il appartenait au gouvernement, comme il est naturel, d'insister sur la différence qui sépare les employés de l'État de ceux de l'industrie privée. On répétera donc, à la tribune de la Chambre et du Sénat, non seulement que leurs situations, en fait, sont inassimilables, mais que cette assimilation, en droit, est inadmissible, et qu'ils ne peuvent logiquement, par suite, se réclamer des mêmes lois. Comment se justifie, en effet, dira-t-on, la loi sur les syndicats ouvriers, sinon par la nécessité de réagir contre les « lois » de la libre concurrence? En face de l'employeur capitaliste qui, à lui seul, comme on l'a dit, est une coalition, elles ne laissent à l'ouvrier isolé, employable et congédiable à merci, qu'une liberté illusoire.

La coalition est donc pour les prolétaires l'indispensable bouclier.

1. Beaubois, *La crise postale et les employés des postes*, *Les employés de l'État et le socialisme ouvrier*, dans le *Mouvement socialiste*, des 1er et 15 août 1905, p. 506, 1er avril 1905, p. 431.
2. *Mouvement socialiste*, 15 février 1906, p. 180.
3. *Pages libres*, 15 juin 1907, p. 624.

En fixant des tarifs syndicaux, en décrétant les grèves, en organisant enfin la résistance collective, les Bourses font légitimement effort pour régulariser le « marché de la main-d'œuvre ».

Mais, dans le cas des fonctionnaires, toutes ces catégories portent à faux. Comme ils jouissent de garanties spéciales, le patron qui les emploie a un caractère particulier, qui est non pas d'être un mythe, comme on le dit quelquefois de l'État, mais d'être « tout le monde ». « Un contrat public, débattu par le Parlement, vous lie à la nation... Vous échappez à la loi de l'offre et de la demande; il n'est pas en votre pouvoir de modifier par des transactions privées, comme pour les salariés du commerce et de l'industrie, une situation que vous tenez de la loi. Vous êtes pourvus d'un emploi par décision officielle et vous ne pouvez en être privés que dans certaines conditions fixées par la loi. Vous n'avez ni à débattre le taux de votre rémunération, ni à redouter un lendemain sans travail ou sans retraite. »

Ces affirmations de M. Clémenceau, dans sa *lettre aux fonctionnaires*, ne faisaient que résumer la doctrine constante des ministres, celle même que M. Spuller inaugurait, dans une circulaire que M. Bourgeois qualifiait de magistrale[1], quand il disait aux instituteurs :

« N'est-il pas évident que, devenu membre d'une administration nationale, l'instituteur public ne peut pas tour à tour se présenter comme fonctionnaire, et en cette qualité recevoir un traitement fixe, réclamer des garanties de stabilité, ou, pour mieux dire, d'inamovibilité, sauf le cas de peine disciplinaire, avoir droit à une pension de retraite, et puis tout à coup, changeant de rôle ou de caractère, se présenter comme travailleur libre et demander au droit d'association le moyen de défendre ses intérêts contre l'État, comme un ouvrier défend les siens, à ses risques et périls, contre ceux d'un patron? »

En d'autres termes, les garanties administratives dont jouissent les fonctionnaires, comme elles le rendent inutile, rendent impossible l'exercice des libertés syndicales. N'est-ce pas une loi — et qui se vérifierait sous un régime socialiste aussi bien qu'ailleurs — que celui qui gagne en sécurité perd en indépendance?

Notre sécurité n'est pas entière, ripostent les fonctionnaires. Les garanties dont nous jouissons restent insuffisantes. N'avons-

1. Citée par M. Barthou, *art. cit.*, p. 10.

nous pas vu que le Parlement, auquel vous nous renvoyez, n'est trop souvent, vis-à-vis de l'administration, qu'un syndicat perturbateur? C'est la nation que nous défendons en nous liguant, pour nous défendre nous-mêmes, contre ce gérant qui abuse de l'autorité qui lui est déléguée.

Il n'en reste pas moins qu'aux garanties déjà acquises sont attachées, comme contre-parties, un certain nombre d'obligations. Et beaucoup de fonctionnaires syndicalistes le reconnaissent, au fur et à mesure qu'ils précisent, et en même temps limitent leurs *desiderata* [1]. Beaucoup accordent qu'ils ne sauraient professer telles doctrines ni adopter tels procédés dont la profession et l'adoption restent loisibles à la classe ouvrière. C'est ainsi qu'ils répudient les idées quasi anarchistes dont les dirigeants de la C. G. T. essaient de faire aujourd'hui la philosophie quasi officielle du syndicalisme. Si les fonctionnaires devaient entrer dans les Bourses, ce ne serait pas, disent-ils, pour céder à ce courant, mais pour le barrer au contraire : ils constitueraient naturellement dans ce milieu des « éléments de pondération [2] ». De même, parce qu'ils demandent à se syndiquer, il faudrait se garder de croire que les fonctionnaires vont passer leur temps à préparer des grèves (lesquelles se préparent aussi bien, après tout, en dehors d'un syndicat). Les instituteurs, en particulier, ont protesté avec énergie contre cette hypothèse, inventée à plaisir, disent-ils, pour déconsidérer leur effort. Une grève des maîtres d'école serait absurde autant qu'odieuse, inutile autant qu'impossible. C'est pourquoi les instituteurs syndiqués du Cher, en entrant à la Bourse du travail, faisaient cette réserve expresse, que, en cas de grève, ils ne participeraient pas au mouvement. Allant plus loin, la *Solidarité* des instituteurs de la Seine réclamait récemment le bénéfice de la loi des syndicats, à l'exclusion du droit de grève et de l'entrée dans les Bourses du travail.

Pour peu que ce mouvement se prolongeât et s'élargît, on concevrait à nouveau des convergences possibles entre les revendications des fonctionnaires et les concessions du gouvernement. Si ceux-là s'interdisent les moyens révolutionnaires et reconnaissent par exemple que le recours à la grève romprait le contrat qui les lie à l'État, le gouvernement de son côté semble vouloir s'interdire les

1. *Pages libres*, 644.
1. Voir *Pages libres*, enquête citée nos du 22 et du 29 juin 1907.
2. *Pages libres*, 22 juin 1907, p. 652.

mesures réactionnaires, les seules efficaces en l'espèce, celles qui consisteraient par exemple à priver les fonctionnaires de toute sorte de droit d'association. Dans ces conditions, on a l'impression, en effet, que les parties en présence ne sont plus guère séparées que par un mot, et qu'on se bat, comme disait M. Fournière, pour le triste plaisir de se battre. On ne voit plus bien pourquoi, à vrai dire, les fonctionnaires associés s'acharnent à réclamer le titre de syndicat, mais on ne voit pas non plus, inversement, pourquoi le gouvernement s'acharne à le leur refuser. Un « statut des fonctionnaires » pourrait être aisément élaboré qui leur assurerait, en fait, tous les moyens pratiques de se défendre contre l'ingérence des parlementaires.

Mais pour que l'opinion obligeât les parlementaires à munir ainsi leurs adversaires même, encore ne serait-il pas inutile que ceux-ci présentassent leurs idées à l'opinion par la poignée plutôt que par la pointe. Si l'on veut aboutir à des résultats positifs, il ne serait pas impolitique de se montrer, en effet, « pondérés », et de préférer l'action prochaine à une phraséologie révolutionnaire qui éveille trop naturellement la défiance.

*
* *

Il faut bien l'avouer, en effet : le programme de décentralisation professionnelle, que le syndicalisme administratif ajoute, en rallonge, à sa protestation contre l'arbitraire parlementaire, reste lui-même dans le vague; et il est trop aisé de signaler les difficultés pratiques qu'il rencontrerait, si l'on essayait de le faire descendre dans la réalité.

Contre ce programme on n'a pas manqué de faire valoir qu'il nous ramènerait, par-dessus l'œuvre unificatrice de la Révolution française, à l'état de division où vivait l'Ancien régime. M. Poincaré, par exemple, évoquait dans un discours récent, les corporations, maîtrises et jurandes. Est-ce donc cet esprit particulariste que vous voulez ressusciter, à l'usage des fonctionnaires et au détriment de la nation? C'est un véritable démembrement, disait le *Temps*[1], que vous rêvez. Vous placez votre confiance dans la résurrection de Parlements corporatifs; chacun d'eux, aux dépens de l'intérêt général, ne défendrait-il pas son intérêt professionnel? Autant demander à l'organisme évolué de redevenir colonie animale.

1. 29 nov. 1905.

Il ne faut pas se laisser effrayer, sans doute, par l'assimilation du syndicat à la corporation. On a abusé de ce spectre. Il est trop évident que, dans les conditions nouvelles de notre civilisation industrielle, rien qui ressemblât à la corporation fermée, exclusive et oppressive, ne saurait se reconstituer. On nous répète que les syndicats resteraient ouverts. L'individu demeurerait libre d'y entrer et d'en sortir; il travaillerait à restaurer l'égalité, au lieu de maintenir l'inégalité entre leurs membres, etc. [1]. Il n'en reste pas moins que les intérêts professionnels sont en effet des principes de désunion en même temps que de solidarité. Les hommes spécialisés par les métiers ont de plus en plus besoin les uns des autres. Mais en même temps chaque métier a une tendance à estimer le plus haut et à faire payer le plus cher possible les services qu'il rend à l'ensemble. Chacun tire à soi la couverture. N'aurait-on pas à redouter, sous des formes diverses, des renaissances de ce particularisme si l'on voulait rendre à chacun des grands corps de fonctionnaires son autonomie?

La nécessité de laisser plus de libre jeu aux services proprement industriels ne fait plus question. Il est trop certain que l'excès de la centralisation augmente abusivement, ici, les frais d'exploitation [2]. On ne peut espérer d'amélioration des services et d'augmentation du rendement que si les directions, plus compétentes, sont en même temps plus indépendantes. Mais jusqu'où toutefois devrait aller cette indépendance? Faut-il en particulier demander, par exemple, pour le service des Postes, une autonomie budgétaire qui réserverait tous les bénéfices qu'il pourrait faire à ce service lui-même? Il en userait à sa convenance, dit-on, tant pour perfectionner son mécanisme que pour améliorer le sort de ses employés. A merveille; mais l'État a des besoins financiers de plus en plus considérables. Entendez que la société demande, au nom de la solidarité, de plus en plus à l'État. Comment organiser, par exemple, l'assurance sociale sous toutes ses formes — assurance contre la maladie, contre la vieillesse, contre le chômage, — sans un énorme accroissement de ce budget de la solidarité? Tant qu'on n'aura pas trouvé, pour l'alimenter, une formule d'impôt direct qui rende inutile tous les

1. C'est un des traits sur lesquels insiste souvent, entre autres, M. Fournière. Voir *L'Individu, la Société et l'État.*

2. Voir à ce propos les observations de M. Steeg sur l'*État industriel. Le Budget des postes et des télégraphes*, dans la *Revue bleue* de 17 nov. 1906.

modes indirects de recouvrement, il faudra bien, sans doute, que l'État fasse fonctionner à son profit, c'est-à-dire au profit de tous, des monopoles fructueux. D'où la nécessité pour lui de garder jusqu'à nouvel ordre la haute main sur ses services industriels.

Cela serait vrai *a fortiori* des services qui n'ont rien de commun, — quoi qu'en disent certains manifestes syndicalistes — avec l'industrie. L'université aux universitaires, dit-on, comme la mine aux mineurs. Mais l'analogie est décevante. A aucun degré l'école ne saurait devenir la propriété collective, la chose des maîtres. Ce n'est pas dans leur intérêt qu'elle doit fonctionner. Qu'ils soient appelés à donner leur avis sur son fonctionnement, rien de plus légitime. Qu'en particulier les instituteurs, tenant compte des besoins des populations, ouvrières et paysannes, au milieu desquelles ils vivent, s'efforcent de mieux adapter les programmes d'études à la vie concrète, il faut le souhaiter. Mais il est trop clair qu'ils ne sauraient cesser de recevoir, de l'État, la direction d'ensemble. Car l'État représente ici le public. L'État représente le public très imparfaitement, sans doute. Moins imparfaitement, à tout prendre, que ne le représenteraient les divers organes que pourraient constituer ses employés syndiqués.

M. Gide faisait prévoir[1] que, dans un temps où tout le monde se syndique, les consommateurs seraient bientôt obligés, pour se défendre contre les abus possibles, de se syndiquer à leur tour. Mais qu'est-ce que la représentation nationale, sinon précisément un syndicat permanent des consommateurs? Si ce syndicat est mal constitué, si des intérêts particuliers s'y font trop facilement servir sous le couvert de l'intérêt général, changez le mécanisme de la représentation. Mais ne croyez pas pour autant qu'en distribuant les morceaux de la puissance publique entre les fédérations professionnelles vous auriez éliminé le particularisme. Vous n'auriez fait peut-être que l'ériger, sous une forme nouvelle, à la hauteur d'une institution.

Ce qui entretient, à cet égard, la défiance du public, c'est qu'en fait, quand il voit les groupements de fonctionnaires à l'œuvre, ils lui semblent se préoccuper plus de leurs intérêts particuliers que de l'intérêt général[2]. Réformisme bien ordonné commence par soi-

1. Dans l'*Émancipation* du 15 avril 1907, p. 50.
2. Voir les remarques de M. F. Faure, dans la *Revue politique et parlementaire*, mars 1907, p. 444.

même. Comme il est naturel, les employés d'État se liguent d'abord pour obtenir une amélioration de leur sort. Mais le plus souvent l'amélioration se traduit finalement par des dépenses. C'est pourquoi beaucoup de gens concluent que les ligues de fonctionnaires sont d'abord des ligues contre le contribuable.

La mégalomanie administrative, disait naguère un syndicaliste [1], n'a pas de plus sûrs appuis que les associations de fonctionnaires. Toujours prêts à réclamer la création d'emplois nouveaux, ils se montrent incapables d'en signaler un à supprimer. Finalement il apparaît, concluait l'auteur, que lorsque les socialistes parlementaires prennent en main la cause des fonctionnaires, leur tactique se réduit à ceci [2] : « dépouiller et sacrifier Pierre (c'est-à-dire la classe ouvrière, qui paie toujours) pour favoriser Paul (c'est-à-dire les salariés de l'État) ».

Pour repandue qu'elle soit aujourd'hui encore, cette opinion n'est pas dépourvue d'injustice. Et il faut convenir que les fonctionnaires associés font ce qu'ils peuvent pour remonter ce courant. De plus en plus ils s'efforcent de donner la preuve, dans leurs congrès, qu'ils sont désireux et qu'ils seraient capables de veiller non pas seulement à l'amélioration de leur sort propre, mais à l'amélioration du service, dans l'intérêt du public. Dans les Congrès d'universitaires, en particulier, nombre de questions — comme celle du baccalauréat par exemple cette année [3] — sont discutées avec compétence et passion, sans que pourtant elles intéressent directetement, semble-t il, la situation du personnel. De même, au récent Congrès des postiers, on se plaisait à signaler tels gaspillages, provoqués par les maladresses de l'Administration centrale, et on demandait en conséquence la création de conseils départementaux; ils seraient appelés à donner leur avis sur les modifications proposées à la marche du service. Que de plus en plus les syndicats de fonctionnaires manifestent dès aujourd'hui, par l'action, ce constant souci d'arrêter les coulages, d'éliminer les doubles emplois, d'instaurer enfin, dans la bureaucratie française, les méthodes les plus rapides et les plus économiques, alors le public comprendra clairement que c'est pour lui, non contre lui, que ces syndicats

1. Beaubois, dans le *Mouvement socialiste* du 1er avril 1905, p. 439.
2. *Ibid.*, p. 442.
3. Voir les réponses à l'*Enquête sur le baccalauréat* résumées et classées par M. Crouzet (Paris, Colin, 1907).

travaillent; un plus large crédit leur sera ouvert, et il deviendra possible d'étendre en effet leurs attributions.

Non pas sans doute qu'il faille s'attendre — comme certaines formules de M. Leroy pourraient le laisser croire — à une sorte de résorption de l'État dans les fédérations professionnelles. Elles auraient beau être investies, chacune dans son cercle, d'une part de la puissance publique. Par cela même qu'elles ne pourraient opérer que « chacune dans son cercle », leurs décisions ne sauraient avoir force de loi qu'après ratification des assemblées centrales, qui continueraient de représenter l'ensemble de la nation.

Le rôle des grands conseils techniques dont parle M. Berthod[1] serait donc limité et resterait, comme l'auteur indique lui-même, un rôle consultatif. Ce n'en serait pas moins, sans doute, entre ces limites, un rôle extrêmement utile. On réussirait peut-être à réduire ainsi la trop grande marge que le système actuel, de l'aveu général, laisse à l'incompétence Et si l'on tient sous ses yeux l'étendue du mal à guérir, on conclura sans doute qu'il serait d'une bonne politique de ne plus repousser avec effroi, mais au contraire d'essayer avec bonne volonté — dans la mesure compatible avec le souci nécessaire de la continuité et de l'unité nationales, — la médication proposée par le syndicalisme administratif.

*
* *

Plus encore, d'ailleurs, que l'incompétence dans l'administration, c'est l'arbitraire dans les nominations, promotions ou révocations que les syndicats de fonctionnaires combattent directement. C'est sur ce terrain que l'opinion les soutient le plus volontiers. C'est cette besogne « d'assainissement » qui leur sera le plus facile.

Toutefois, ici même, les esprits les plus sincèrement révoltés par l'arbitraire d'en haut font des réserves, et signalent des dangers.

« A bas la faveur! » tout le monde en tombe d'accord. Mais il ne faudrait pas sans doute que, sous prétexte de lier les mains à l'arbitraire, on paralysât l'exercice du choix. Il ne faudrait pas que la préoccupation de sauvegarder les droits du plus grand nombre empêchât la sélection des capacités et l'ascension des plus aptes. — Ce serait alors le triomphe de la « médiocratie », qui est la pire

1. Dans la *Revue politique et parlementaire* du 10 mars 1906.

ennemie de la démocratie. Non, sans doute, comme le remarquait justement M. Lanson[1], qu'une morale démocratique reconnaisse, à ceux que la nature a le mieux doués, on ne sait quel droit naturel à de grands avantages sociaux. Mais d'abord, c'est l'expérience qui le prouve, pour que les mieux doués obtiennent de leurs dons naturels le rendement maximum, il n'est pas inutile qu'ils y soient excités par l'espoir d'une situation supérieure, mieux rétribuée et plus honorée. Et cela seul suffirait pour qu'il fût nécessaire de maintenir, même dans un monde où le mode de distribution des richesses serait radicalement changé, des traitements inégaux[2], dont les plus élevés seraient accessibles autrement que par l'ancienneté.

Et puis, et surtout, c'est moins d'avantages qu'il s'agit ici que de pouvoirs. Un rang supérieur dans la hiérarchie augmente le rayon d'action du fonctionnaire, élargit ses responsabilités. C'est donc l'intérêt général le plus évident, et non pas seulement la justice distributive, qui exige que les meilleurs soient distingués et, comme l'on dit, poussés.

Mais comment s'opérera cette sélection? En principe, nul système n'y paraît mieux adapté que celui des examens et des concours : ne permettent-ils pas aux diverses capacités de faire leurs preuves et de donner leur mesure? Dans la réalité, on sait combien ce système s'est attiré de critiques, dans quelle atmosphère de scepticisme général opèrent ses mécanismes incessamment retouchés[3]. S'il s'agit surtout des qualités pratiques nécessaires au fonctionnaire, qui peut en juger, répète-t-on, sur une « épreuve » de quelques heures? Il importe d'avoir vu les hommes à l'œuvre. On ne peut utilement comparer les fonctionnaires que dans l'exercice de leurs fonctions. Cela revient à dire qu'à côté des concours il faudra toujours, dans l'intérêt du service, faire une place au choix.

Les groupements de fonctionnaires sauront-ils réserver cette place? Ne les voit-on pas, dans la plupart de leurs revendications, insister abusivement sur la nécessité de l'avancement à l'ancienneté? Les auteurs du *Socialisme à l'œuvre* formulent à ce propos des observations suggestives : « On peut se demander si, à certains

1. Dans la *Revue universitaire* de cette année, en rendant compte du *Bréviaire d'un panthéiste* de J. Lahor.

2. Menger, dans son *Etat socialiste*, insiste sur la nécessité où l'on serait de maintenir une certaine inégalité dans les rémunérations.

3. Voir les réflexions d'André Balz sur le *Favoritisme et les Examens de carrière*, dans le *Manuel de l'Instruction primaire* du 31 août 1907.

« égards, l'avancement à l'ancienneté n'offre pas de pires inconvé-
« nients que l'avancement au choix le plus arbitraire. Aux yeux des
« socialistes qui mettent l'intérêt général au-dessus des intérêts par-
« ticuliers, l'avancement est moins une récompense que le moyen,
« pour la société, d'utiliser au mieux les hommes qui se sont mon-
« trés les plus capables de la servir. Est-ce là le résultat qu'on
« obtiendra par l'avancement à l'ancienneté, qui place au même
« rang les excellents et les médiocres, les paresseux et les zélés,
« ceux qui savent commander et ceux qui font mieux d'obéir? Ne
« vaudrait-il pas mieux, après tout, avoir à enregistrer quelques
« nominations scandaleuses, compensées parfois par des choix heu-
« reux, que de livrer l'État en proie à une bureaucratie inerte et
« routinière[1]? »

L'idéal reste de fermer la porte à l'arbitraire sans barrer la route à la sélection. Mais comment atteindre ce résultat? Les dispositifs qu'on peut imaginer à cet effet varieraient évidemment selon les fonctions à exercer et les capacités à apprécier. A défaut de solution générale, le problème comporte peut-être une série de solutions spéciales. Il appartient aux associations de fonctionnaires d'utiliser leurs compétences à préparer ces solutions. Qu'elles élaborent elles-mêmes des règlements concernant les nominations et l'avancement dans les diverses carrières. Que les mécanismes qu'elles proposeront fournissent la preuve qu'elles ont à cœur non pas seulement l'intérêt de la majorité de leurs membres, mais l'intérêt du public, qui demande que les minorités supérieures puissent espérer, avec plus d'avantages, plus de responsabilités. Ce sera le meilleur moyen de démontrer qu'une organisation démocratique n'écrase pas forcément des élites, et que l'autarchie des corps de fonctionnaires, si elle doit transformer, n'éliminerait pas les nécessaires hiérarchies.

Sur ce point comme sur les autres, si l'avenir est incertain, le devoir des fonctionnaires est clair, pour peu qu'ils veuillent sincèrement travailler par l'émancipation administrative à la réorganisation nationale. Les programmes du syndicalisme administratif peuvent paraître très ambitieux. Et, si frappé que l'on soit des fléaux qu'il dénonce, il est naturel qu'on hésite à lui remettre pleins pouvoirs. Les progrès qu'il promet supposent une transformation complète des institutions et des mœurs. Il appartient aux fonctionnaires

1. *Le Socialisme à l'œuvre*, par MM. Renard, Berthod, Fréville, Landry, Mantoux, Simiand, p. 343.

syndicalistes de manifester dès aujourd'hui, dans la mesure de leurs moyens, ce dont demain ils seraient capables. Par les mœurs qu'ils feront régner comme par les projets d'institutions qu'ils élaboreront, qu'ils fassent la preuve des vertus de leur doctrine. Et ainsi sans doute, en se conciliant de plus en plus la confiance de l'opinion, si mal disposée aujourd'hui pour leurs ennemis les parlementaires, ils « mériteront » en effet une part croissante de puissance publique.

C. Bouglé.

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE SEPTEMBRE 1907)

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1907-1908).

FRANCE

Paris.

Collège de France.

Philosophie moderne : M. H. Bergson, professeur : *De la formation et de la valeur des idées générales.*

Psychologie expérimentale et comparée : M. le Dr Pierre Janet, professeur : *L'analyse et la critique des méthodes de psychothérapie.*

Université (Faculté des Lettres).

Philosophie : M. Gabriel Séailles, professeur : *Le Problème moral.*

Histoire de la philosophie ancienne (les mardis à 3 heures et les jeudis à 3 heures et à 4 heures) : M. Brochard, membre de l'Institut, professeur, étudiera le mardi (cours public) *la Philosophie d'Épicure*; le jeudi, il dirigera les exercices pratiques en vue du diplôme d'études et de l'agrégation.

Histoire de la philosophie moderne : M. Lévy-Bruhl, professeur, étudiera le mercredi à 4 heures 3/4 (cours public), *la Philosophie de Kant.* — Le mardi à 9 heures, le jeudi à 10 heures et à 11 heures : exercices pratiques en vue de la licence, du diplôme d'études supérieures et de l'agrégation.

Sociologie : M. E. Durkheim, professeur, *L'Evolution du mariage et de la famille.* Mardi 5 heures. — Science de l'éducation : *L'enseignement de la morale à l'Ecole.* Jeudi 5 heures. — *Formation et développement de l'enseignement secondaire en France.* Samedi 5 heures.

Philosophie : M. O. Hamelin, chargé de cours : le vendredi, à 1 h. 1/4 : Explication d'auteurs pour la licence; — le samedi à 10 heures, cours (fermé) : *Aristote*; — le samedi à 3 h. 3/4 (à l'École normale), Explications d'auteurs pour l'agrégation et le diplôme d'études supérieures.

Philosophie : M. F. Rauh : le mardi à 10 h. 1/2. *Critique de la Connaissance.* — Deux conférences par semaine seront consacrées à l'étude, en collaboration avec les étudiants, de questions philosophiques actuelles.

Philosophie et psychologie : M. Victor Egger, professeur. Cours public (mercredi, 3 h. 1/4) : *Morale* (suite et fin). — Conférences (lundi, 2 h. 1/2 et 3 h. 1/2) : Exercices préparatoires à l'agrégation de philosophie : dissertations et leçons de philosophie dogmatique.

Histoire de l'économie sociale (Fondation comtesse de Chambrun) : M. A. Espinas, professeur : *Les Physiocrates et leurs adversaires.*

Histoire de la philosophie : M. V. Delbos, maître de conférences. — Cours : 1er semestre : *Les théories de la connaissance dans la philosophie grecque* (cours fermé). — 2e semestre : *Spinoza* (cours public). Conférences : Explication de textes et exercices pratiques en vue de la licence et de l'agrégation.

Psychologie expérimentale : M. G. Dumas, chargé du cours. Cours public : vendredi à 4 heures, amphithéâtre Richelieu, *L'imagination.* — Cours fermé : Sainte-Anne, Laboratoire de Psychologie, le jeudi de 10 heures à midi : Préparation au diplôme d'études supérieures. — Le dimanche de 10 heures à midi : Travaux cliniques et recherches de laboratoire.

Philosophie : M. André Lalande, maître de conférences. Vendredi à 2 h. 1/2 (jusqu'à Pâques) : *Les applications particulières de la méthode expérimentale : la méthode des sciences morales*; (de Pâques à la fin de l'année), *Exercices de logique.*

Direction de travaux d'étudiants. — Lundi 2 h. 1/2 et 3 h. 1/2. — Conférences préparatoires à la licence : leçons d'étudiants et dissertations.

Laboratoire de psychologie : M. A. Binet, directeur. Recherches sur *la psychologie des enfants anormaux.*

Aix-Marseille.

Philosophie : M. M. Blondel, professeur.

Besançon.

Philosophie : M. Ed. Colsenet, professeur. Lundi, Conférence dogmatique (Licence) : *Principes de morale.* — Mercredi, Conférence d'histoire de philosophie (Licence) : *l'Ecole cartésienne.* — Vendredi, cours. *L'idéalisme.*

Bordeaux.

Philosophie : M. G. Rodier, professeur.

Science sociale : M. G. Richard, chargé du cours.

Philosophie : M. P. Lapie, maître de conférences.

Caen.

Philosophie : M. H. Delacroix, professeur. Cours public (mercredi de 5 h. à 6 h.) : *L'Imagination.* — Conférences : (jeudi de 10 à 11 h.) *Locke, Berkeley, Hume* (cours suivi et explication de textes); (de 11 h. à midi) leçons de *psychologie* : explications, travaux pratiques.

Clermont.

Philosophie : M. E. Joyau, professeur. Cours public : Histoire de la philosophie en France, troisième période. *Descartes et le XVIIe siècle.* — Conférences dogmatiques : Métaphysique (suite). *Psychologie rationnelle et cosmologie rationnelle.* — Conférences d'histoire de la philosophie : *fin du Moyen Age et Renaissance.*

Dijon.

Philosophie : M. Th. Ruyssen, professeur-adjoint. 1° Conférence ouverte : *La philosophie de la volonté (Schopenhauer et Nietzsche).* — 2° Conférences fermées : *a) La science moderne; méthodes et hypothèses; b)* Exercices préparatoires à la licence. — 3° Pédagogie : *Les notions fondamentales de la morale.*

Grenoble.

Philosophie : M. G. Dumesnil, professeur. Conférences de philosophie : *Histoire de la sophistique* (suite) : Préparation à la licence. — Cours de pédagogie : *De la méthode dans l'art d'enseigner.* — Conférences de pédagogie : Pédagogie de l'enseignement secondaire.

Lille.

Philosophie : M. Penjon, professeur. Le jeudi, de 2 heures à 4 heures : Préparation à l'agrégation. Diplômes d'études supérieures. Épreuves pratiques, écrites et orales. Explication des auteurs. — Le vendredi, de 3 heures à 4 heures : Licence et agrégation. — *Histoire de la philosophie ancienne.* — Adaptation des conférences de licence au nouveau programme.

Science de l'Éducation : M. G. Lefèvre, professeur. Le jeudi matin : *Histoire de l'Enseignement secondaire en France* (pour les stagiaires de l'Enseignement secondaire, 1er, 3e et 5e jeudis). — Le jeudi matin : *Les fonctions intellectuelles : psychologie et pédagogie* (2e et 4e jeudis). — Le jeudi après-midi : Explication de textes et Exercices pratiques en vue de l'Inspection primaire.

Plusieurs conférences pédagogiques seront faites, en outre, par des professeurs des différentes Facultés (8e année).

Philosophie : M. G. Lefèvre, professeur, chargé de conférences. Le lundi à 9 heures : (Licence) *la Logique formelle.* — Le lundi à 10 h. 1/2 : Agrégation; Explication de textes et Exercices pratiques.

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur.

Histoire de la philosophie et des sciences : M. Goblot, professeur.

Pédagogie : M. Chabot, professeur. Cour public : *Pédagogie sociale* (2e partie). — Conférence de licence : *Morale théorique.* — Conférence de Psychologie appliquée à l'Education : *Les lois de l'Intelligence.* — Conférence aux stagiaires d'agrégation : *Pédagogie de l'enseignement secondaire.* — Conférences de pédagogie préparatoires à l'Inspection primaire et au Professorat des Écoles Normales.

Montpellier.

Philosophie : M. G. Milhaud, professeur. Cours public : *Descartes savant.* — Conférences : Leçons sur le *Timée.*

Philosophie : M. Foucault, maître de conférences. Cours de Psychologie : *Les sensations.* — Conférences : Explication d'auteurs de licence (Wundt, William James, etc.); leçons d'étudiants; leçons sur la *Psychologie des sentiments.* — Labo-

ratoire : *Expériences sur les perceptions tactiles et visuelles.*

Nancy.

Philosophie : M. P. Souriau, professeur.

Poitiers.

Philosophie : M. A. Rivaud, chargé du cours. Cours public : *Le problème de la matière dans la physique moderne.* — Conférences : cours sommaire d'*histoire de la philosophie* (2 heures par semaine). — Exercices pratiques.

Rennes.

Philosophie : M. B. Bourdon, professeur. 1° *Les sentiments* (cours fermé). — 2° Éléments de psychologie (cours public). — 3° Travaux pratiques au laboratoire de psychologie.

Philosophie : M. Dugas, maître de conférences.

Toulouse.

Philosophie : M. Thouverez, professeur.

Philosophie sociale : M. C. Bouglé, professeur.

BELGIQUE

Bruxelles.

Université.

Philosophie : M. Georges Dwelshauvers, professeur. 1. *Critique des principaux systèmes de psychologie des XVII° et XVIII° siècles*; ce qui en reste dans la psychologie contemporaine; méthodes et tendances de celle-ci (3 heures par semaine : lundi 11 heures, mardi 10 heures, mercredi 11 heures, d'octobre à juin). — 2. Cours de morale (1 heure par semaine d'octobre à juin; lundi à 10 heures) : *de l'importance du psychologique et du rationnel dans la morale*; différence entre moralité (comme fait social) et morale (comme fait de conscience). Études des caractères du fait moral et des conditions qu'il faut poser pour le comprendre. — 3. Travaux pratiques (pour les étudiants se consacrant spécialement à la philosophie). — 4. Cours préparatoire aux examens du doctorat : *Encyclopédie de la philosophie* (3 heures par semaine d'octobre à juin); notions historiques et bibliographiques détaillées sur des questions de philosophie générale.

Philosophie : M. Dupréel, professeur. 1° Cours de logique (candidature en philosophie et lettres) première partie, *histoire de la logique*; deuxième partie, *de la méthode en général*; troisième partie, *de la méthode dans les sciences particulières* (on donnera quelque développement à la partie relative aux *sciences sociales*). — 2° Cours de logique (doctorat en philosophie). Question approfondie : *Le fondement de la dialectique.* — 3° Cours d'histoire et de philosophie (doctorat en philosophie et lettres) : on s'étendra sur *les philosophes antésocratiques.*

Gand.

Philosophie : M. P. Hoffmann, professeur. 1. *Philosophie morale*, 2 heures pendant toute l'année. — 2. *Histoire de la philosophie gréco-romaine*, 3 heures pendant le premier semestre. — 3. *Histoire de la pédagogie*, 3 heures pendant le second semestre. — 4. *Exercices pratiques de philosophie.* Sujets : *a*) Taine, *Philosophie de l'art*, 2 heures pendant le premier semestre; *b*) Leibniz, *Essais de Théodicée*, 2 heures pendant le second semestre; *c*) Höffding, *Morale*, 1 heure pendant toute l'année.

Liège.

Philosophie : M. O. Merten, professeur. 1er et 2e semestres : *Histoire de la philosophie ancienne.*

1er semestre : *Encyclopédie de la philosophie.* — Métaphysique générale et spéciale. — Histoire de la pédagogie et méthodologie.

2e semestre : *Logique.* — Exercices sur des questions de philosophie (en partage). — Le cours destiné aux étudiants de première année, consistera en petits travaux écrits et en interrogatoires. — Questions approfondies de psychologie, de logique et de morale. — (M. Merten étudiera dans cette partie du cours les méthodes modernes des sciences d'observation (d'après la logique de Rabier).

Analyse d'un traité philosophique à l'*Essai sur l'entendement humain de Locke.*

Louvain.

Institut supérieur de Philosophie.

ÉCOLE ST-THOMAS-D'AQUIN.

Président : S. Deploige.
Secrétaire : M. Defourny.

1re année. — Baccalauréat.

L. Noël, prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Logique*, jeudi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le premier semestre. — *La Psychologie* (2e partie), jeudi de 8 h. à 9 h. 1/2 et vendredi à 8 h., pendant le second semestre.

D. Nys, prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *La Chimie et l'Introduction à la cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 h. 1/2, vendredi de 11 h. 1/2 à 13 h. et samedi à 8 h., pendant le premier semestre. — *La Cosmologie*, lundi de 8 h. à 9 h. 1/2, mardi à 8 h. et vendredi de 11 h. 1/2 à 13 h., pendant le second semestre.

A. Michotte, chargé de cours. *La Psychologie* (1re partie), mardi à 9 h., pendant le premier semestre. *L'Introduction à la psychophysiologie*, vendredi à 15 h., pendant le premier semestre.

A. Thiéry, prof. ord. de la Faculté de Médecine. *La Physique*, lundi, mardi, jeudi et samedi à 12 h., pendant le premier semestre. — *La Psychophysiologie*, mardi de 9 h. à 10 h. 1/2 et samedi de 11 h. 1/2 à 13 h., pendant le second semestre. — *Exercices pratiques de physique*, une séance par semaine pendant le second semestre, aux jours et heures à déterminer.

A. Meunier, prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Biologie générale*, samedi à 9 h., pendant toute l'année.

M. Ide, pr. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie*, mercredi de 11 h. 1/2 à 13 h., pendant toute l'année.

M. Defourny, prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Économie politique*, lundi, mardi et jeudi à 12 h., pendant le second semestre.

11e année. — Licence.

COURS GÉNÉRAUX.

L. Noël, prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *La Critériologie* (*y compris la théorie de la science*), lundi et mardi à 12 h., pendant toute l'année.

M. de Wulf, prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Ontologie*, mardi de 8 h. à 9 h. 1/2 et mercredi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant toute l'année. — *L'Histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale* (1re partie), lundi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant toute l'année. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie*, vendredi à 12 h., pendant le premier semestre.

A. Michotte, chargé de cours. *La Psychophysiologie*, lundi à 9 h. 1/2 et samedi à 9 h. pendant le premier semestre. — *Questions spéciales de psychologie*, lundi et samedi à 9 h. 1/2 pendant le second semestre.

J. Forget, prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Philosophie morale*, jeudi de 9 h. à 10 h. 1/2, et vendredi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le premier semestre; vendredi de 9 h. à 10 h. 1/2, et samedi de 8 h. à 9 h. 1/2, pendant le second semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Trigonométrie*, *Géométrie analytique et Calcul différentiel*, 2 heures pendant toute l'année aux jours et heures à déterminer.

M. Ide, prof. ord. de la Faculté de Médecine. *L'Anatomie et la Physiologie générales*, lundi et vendredi à 11 h., pendant le second semestre.

F. Kaisin, prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Notions de minéralogie et de cristallographie*, mardi à 10 h. 1/2 et vendredi à 16 h., pendant le second semestre.

A. Cauchie, prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *Méthode d'heuristique et de critique historiques*, lundi à 15 h. et vendredi à 10 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'Histoire des théories sociales : Les théories socialistes*, lundi, mardi et mercredi à 16 h. 1/2, pendant le premier semestre.

3e année. — Doctorat.

COURS GÉNÉRAUX.

L. Becker, prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, mardi de 9 h. 1/2 à 11 h. et mercredi de 9 h. à 10 h. 1/2, pendant toute l'année.

S. Deploige, prof. ord. de la Faculté de Droit. *Le Droit naturel*, mardi et samedi de 11 h. à 12 h. 1/2, pendant le premier semestre. — *La Philosophie sociale*, mercredi et jeudi de 11 h. à 12 h. 1/2, pendant le second semestre.

A. Thiéry, prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Commentaire du traité « De anima » de St Thomas*, mercredi à 12 h., pendant le premier semestre; lundi à 12 h., pendant le second semestre.

M. de Wulf, prof. ord. de la Faculté de Philosophie et Lettres. *L'Histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale* (1re partie), cours indiqué ci-dessus. — *Questions spéciales d'histoire de la philosophie*, cours indiqué ci-dessus.

A. Michotte, chargé de cours. *Questions spéciales de psychologie*, cours indiqué ci-dessus.

N. Balthasar, chargé de cours. *La Théodicée*, lundi à 9 h. 1/2 et mercredi à 8 h., pendant le premier semestre.

COURS SPÉCIAUX.

N. Sibenaler, prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Le Calcul intégral*, 2 heures par semaine pendant le premier semestre aux jours et heures à déterminer.

E.-L.-J. Pasquier, prof. ord. de la

Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 h. 1/2 et samedi à 10 h., pendant le premier semestre.

J.-C. de la Vallée Poussin, prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique*, vendredi et samedi à 10 h., pendant le second semestre.

M. Ide, prof. ord. de la Faculté de Médecine. *Embryologie, histologie et physiologie du système nerveux*, jeudi de 11 h. à 13 h., pendant le premier semestre.

M. Defourny, prof. extraord. de la Faculté de Droit. *L'histoire des théories sociales : les théories socialistes*, cours indiqué ci-dessus.

Conférences.

L. Noël, prof. agrégé de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique.*

L. de Lantsheere, prof. agrégé de la Faculté de Droit. *La sociologie criminelle.*

E.-L.-J. Pasquier, prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Les Hypothèses cosmogoniques.*

C. van Overbergh. *Le Socialisme contemporain.*

G. Legrand. *Littérature.*

C. Jacquart. *Statistique de l'état moral de la population.*

H. Lebrun. *Les théories de l'évolution.*

F. van Cauwelaert. *La psychopathologie.*

N. B. — Les jours et heures des Conférences seront annoncés par voie d'affiches.

COURS PRATIQUES.

Laboratoire de psychophysiologie, sous la direction de MM. A. Thiéry et A. Michotte.

Laboratoire de chimie, sous la direction de M. D. Nys.

Conférence de philosophie sociale, sous la direction de MM. S. Deploige et M. Defourny.

Séminaire d'histoire de la philosophie du Moyen Age, sous la direction de MM. de Wulf, le jeudi à 18 h.

Séminaire de psychologie, sous la direction de M. L. Noël.

SUISSE

Genève.

J.-J. Gourd. — Histoire de la philosophie du Moyen Age et de la philosophie française. — Exercices philosophiques.

Adrien Naville. — Théorie de la science logique. — Classification des sciences.

Th. Flournoy. — Psychologie expérimentale.

P. Duproix. — Science de l'éducation.

L. Wuarin. — Sociologie théorique.

Ed. Claparède. — Laboratoire de psychologie expérimentale.

F. Grandjean. — Répétitoire des systèmes philosophiques avec explication des termes spéciaux.

A. de Maday. — Le matérialisme historique (Marx, Engels et Pikler).

Otto Karmin. — Interprétation de sociologues allemands (Gumplowicz).

Emile Wilmot. — Commentaire du contrat social.

Maurice Baud. — Esthétique.

Lausanne.

Philosophie : M. Millioud, professeur : 1° Histoire de la philosophie ancienne et médiévale (3 heures). — 2° Philosophie générale. Le problème de la connaissance. Problèmes du monde physique (2 heures). — 3° Études sur les philosophes contemporains (2 heures).

Académie de Neuchâtel.

Philosophie : M. Pierre Bovet, professeur. — Histoire de la philosophie. *De Descartes à Kant* (3 heures). — Philosophie religieuse. *Le sentiment religieux et l'idée philosophique de Dieu en Grèce* (2 heures). — Pédagogie et psychologie infantile. Analyse et discussion des travaux récents (1 heure). — Conférence. Explication du *Phédon* (1 heure).

Fribourg.

Faculté de théologie.

Philosophia. — Manser : De Logica, quater per hebdomadem : feria II, III, IV et VI, hora 8-9; Ueber die Scholastik des 13. Jahrhunderts, 2 Stunden wöchentlich : Dienstag, von 6-7 Uhr und Donnerstag, von 10-11 Uhr; Konferenz über logische Probleme, 1 Stunde wöchentlich : Freitag, von 6-7 Uhr. — Schlinker : Criterologia, quater per hebdomadem : feria IV, V, VI et sabbato, hora 11-12; Conférence sur les problèmes critiques de la connaissance, 1 heure par semaine : jeudi, de 6-7 heures; Histoire de la philosophie grecque, 2 heures par semaine : lundi et mardi, de 11-12 heures.

Faculté des lettres.

Philosophie. — De Munnynck : * Psychologia generalis, quater per hebdomadem : feria III, IV, V et VI, hora 11-12; Conférences. Sujet : La place de l'homme dans la nature. Essai de synthèse cosmologique, 1 heure par semaine : lundi, de 6-7 heures; Séminaire : l'origine des idées, 2 heures par semaine : mercredi de 3-5 heures. — Michel : * Ethica gene-

ralis, ter per hebdomadem : feria III, VI et sabbato, hora 9-10; Geschichte der neueren Philosophie, 1 Stunde wöchentlich : Montag, 9-10 Uhr; Ethische Probleme (Aus der allgemeinen Ethik) 1 Stunde wöchentlich : Donnerstag, von 9-10 Uhr; Seminar, Spinoza's Ethica ordine geometrico demonstrata, 2 Stunden wöchentlich : Samstag, 3-5 Uhr.

Psychologie expérimentale et Pédagogie. — Experimental-Psychologie und Pädagogik. — Van Cauwelaert : Psychologie expérimentale (2e partie), 3 heures par semaine : mardi, de 2-4 et jeudi, de 2-3 heures; Experimentelle Untersuchungen über Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Geistesarbeit, mit Berücksichtigung der pädagogischen Folgerungen, 1 Stunde wöchentlich, Donnerstag, 3-4 Uhr; Geschichte der experimentellen Psychologie. 2 Stunden wöchentlich : Mittwoch und Freitag, 2-3 Uhr.

NÉCROLOGIE

Kuno Fischer

(1824-1907).

Privat docent pour la première fois à Heidelberg en 1849, il y connut la persécution; il fut accusé de panthéisme, et suspendu. Mais il fut recueilli par le grand-duc de Saxe-Weimar, devint son conseiller intime, et le tuteur de son fils. C'était déjà un personnage officiel, lorsqu'il revint en 1872 à Heidelberg, pour y rester, toute sa vie durant, en possession de la chaire de philosophie. Il a écrit des ouvrages de métaphysique : une Logique en 1852, une étude sur la liberté en 1875, une Critique de la Philosophie kantienne en 1882. Il avait étudié la philologie avant de se donner à la philosophie, et, toute sa vie, il demeura un lettré autant qu'un philosophe. Non seulement il a écrit des ouvrages d'esthétique (*Diotima, die Idee des Schönen*, 1845. — *Entwickelungsformen des Witzis* (1871), mais il est l'auteur d'ouvrages estimés sur Shakespeare, sur Lessing, et sur le Faust de Gœthe. Mais son grand ouvrage, c'est son Histoire de la philosophie moderne, qui a eu quatre éditions, et qui consiste en une série de monographies, pénétrantes et lucides, où l'auteur repense successivement les systèmes des grands penseurs des trois derniers siècles. La formation intellectuelle de Kuno Fischer était hégélienne; mais il avait été un des premiers en Allemagne à insister, vers 1858, sur ce point que la vraie discipline philosophique, c'est la critique kantienne. Avec lui disparait un de ces universitaires illustres, contemporains de la formation de l'empire allemand, remarquables moins par l'éclat de leur génie, par l'audace novatrice de leur pensée, que par leur robuste santé intellectuelle, la parfaite organisation de leur travail, l'excellence de leurs vertus professionnelles. C'était un bon écrivain, un bon philosophe, un grand professeur.

LIVRES NOUVEAUX

Leçons de philosophie (1er vol. Psychologie), par P. Malapert, 1 vol. in-8 de viii-488 p., Paris, Juven, 1907. — La large place réservée dans son ouvrage à la psychologie indique déjà nettement le but que se propose M. Malapert. Ce but est essentiellement pédagogique, et il le définit très exactement lorsqu'il indique, dans la préface (p. viii), les principes dont s'inspire son exposé de la psychologie, « science destinée à se mouvoir dans les limites de l'expérience ». C'est une description de l'esprit, description purement positive et d'où les explications métaphysiques ont été soigneusement écartées, que nous offre M. Malapert. Recueillant largement tous les faits et toutes les interprétations qu'en ont proposé les diverses écoles psychologiques, il constate l'avènement d'une étude expérimentale de l'esprit, lentement élaborée sous l'influence prépondérante de la grande école des aliénistes français : Esquirol, Pinel, Falret, etc., auxquels il est un des premiers à rendre justice, et qui nous ont donné l'exemple de la méthode par excellence des sciences psychologiques. M. Malapert entreprend aujourd'hui d'exposer les principaux chapitres de ces sciences, d'en indiquer les divers problèmes, surtout d'en faire pratiquer la méthode aux étudiants auxquels son livre est destiné.

La place nous fait ici défaut, non seulement pour l'analyser, mais même pour tenter d'indiquer les points si nombreux où des vues personnelles et nouvelles lui donnent une portée et un intérêt que présentent rarement les ouvrages analogues. Nous nous bornons à en définir les tendances générales. Mieux que tout autre, M. Malapert a reconnu l'inconvénient grave d'une étude de l'esprit où les diverses fonctions psychologiques, nécessairement séparées pour l'exposition, donnent l'idée la plus inexacte du mécanisme psychologique. Et cet inconvénient, il est constamment préoccupé de l'éviter. De là ces liens si nombreux entre les trois parties du livre consacrées à la des-

cription de ce qu'il appelle très heureusement les aspects de la vie consciente, vie affective, vie intellectuelle, vie active; ces passages fréquents de l'un à l'autre des trois points de vue; ces chapitres consacrés au début et à la fin de chaque livre à relier l'un des aspects à l'autre (ex. I. II : De la vie affective; ch. VI : Les rapports de la vie affective à la vie intellectuelle). Cette préoccupation de bien indiquer les liens entre des réalités qui se pénètrent et qui n'ont été séparées que pour la commodité de l'exposition, ce désir de montrer l'activité psychologique dans son unité et de rendre la description des éléments reliés par tant de rapports équivalente à l'unité indescriptible de l'être vivant, sont bien ceux auxquels on pouvait s'attendre de la part de M. Malapert, qui le premier a tenté d'établir entre les éléments du caractère des liens de dépendance étroite, tels que, l'un de ces éléments étant donné, d'autres s'ensuivent nécessairement, et de manière que ces relations rendent compte de l'aspect harmonieux du caractère, tout bien lié, différent de la simple juxtaposition et de la rencontre fortuite des qualités qu'y discerne une analyse superficielle.

Par l'exemple qu'il donne d'une analyse rigoureusement positive et d'un effort pour conserver, dans la description à laquelle cette analyse conduit, une vue nette de l'ensemble et, par delà les détails, la notion de l'unité propre aux réalités vivantes, le livre de M. Malapert possède la valeur pédagogique que l'auteur reconnaît à la psychologie elle-même, et qu'elle doit à la propriété « de développer ces qualités d'esprit dont l'acquisition est peut-être la vraie fin des études classiques : sens du réel avec sa complexité et ses nuances, goût de la précision, habitude de la réflexion, désir de voir clair dans ses propres idées, prudence et réserve dans l'affirmation, distinction entre ce qui est prouvé et ce qui ne l'est pas, libéralisme de la pensée qui ne s'enferme pas volontiers dans un système clos et étroit : d'un seul mot, esprit scientifique, fait de critique et de liberté ». (Préface, p. VIII).

L'État présent de la philosophie, par O. Merten, 1 vol. in-12 de 118 p., Namur. Wesmaël-Charlier, Paris, Vic et Amat, 1907. — M. Merten a réuni dans ce petit volume trois discours d'ouverture prononcés en 1904, 1905 et 1906 à l'Université de Liège, et qui traitent, l'un de l'esprit critique en philosophie, l'autre des destinées de la psychologie, le troisième de la conception moderne de l'État.

Le premier formule sous leur forme la plus générale les principes d'un idéalisme critique que M. Merten situe lui-même à mi-chemin entre le positivisme et le panthéisme. « La raison, écrit il, est avant tout une faculté abstraite, qui présuppose d'une part les objets finis dont le devenir s'écoule sous nos yeux, et d'autre part l'idéal vers lequel nous nous sentons invinciblement attirés. Les positivistes ne veulent voir que des phénomènes, et les panthéistes s'absorbent tout entiers dans l'idéal, comme si nous pouvions nous identifier avec lui. Les uns et les autres méconnaissent la véritable nature de notre raison » (p. 35). Sans vouloir contester la légitimité de cette attitude, il est impossible tout au moins de ne pas signaler que c'est au mépris de toute justice et de toute vérité historique que M. Merten voit dans le positivisme « la philosophie du néant » (p. 30). « l'anarchie intellectuelle la plus complète et la négation même de tout savoir » (p. 29), alors que le vrai positivisme a toujours été dirigé contre l'anarchie intellectuelle et morale et vers la systématisation du savoir humain.

Le deuxième et le troisième discours font l'application de cette méthode générale à deux problèmes bien définis : les destinées de la psychologie d'une part, de l'autre le rôle de l'État.

M. Merten réduit l'histoire de la psychologie à l'opposition du matérialisme et du spiritualisme. Il affirme la nécessité pour la psychologie de rester introspective et spiritualiste; mais c'est, à son sens, « une entreprise vaine que de vouloir isoler la psychologie introspective du milieu corporel dans lequel elle est condamnée à se mouvoir » (p. 59). La réinstallation de la psychologie au milieu du monde corporel n'implique en aucune façon l'adhésion au matérialisme. M. Merten critique le matérialisme avec beaucoup de justesse et de bon sens. « Le matérialisme, écrit-il, a raison en ce qui concerne l'acquisition des idées; mais il confond la condition avec la cause et supprime l'idéal auquel aspirent toutes les puissances de notre âme » (p. 79). Aussi « la psychologie introspective est la science principale et la psychologie physiologique est la science auxiliaire. L'alliance qui les unit est une alliance inégale » (p. 81).

Enfin le troisième discours est une histoire rapide de l'évolution de l'idée de l'État, qui conduit M. Merten à essayer de déterminer le rôle de l'État dans la société moderne. Cette évolution est orientée dans le sens de la libération progressive des individus. Aussi l'État, tel que M. Merten le conçoit, n'a-t-il d'autre fonction que d'assurer le libre développe-

ment de l'individu, contre le socialisme d'État d'une part, et contre l'anarchisme de l'autre. Cette attitude est à peu près celle de M. Faguet dans son livre sur le Libéralisme. « L'État n'a pas pour mission de se substituer à la volonté libre, mais seulement de lever les obstacles qui entravent le jeu de nos facultés et retardent la marche de l'humanité vers l'idéal auquel aspirent toutes les puissances de notre être et dont nous nous approchons indéfiniment sans jamais l'atteindre » (p. 114-115).

Dans ces trois discours, la pensée de M. Merten n'apparaîtra pas exempte d'un certain vague et d'un certain simplisme. De fait, il y a bien des intermédiaires entre le positivisme et le panthéisme, le spiritualisme et le matérialisme, le socialisme et l'anarchisme, entendus comme M. Merten les entend. C'est un procédé bien artificiel et bien arbitraire que celui qui consiste à réduire à leurs formules les plus radicales deux tendances antagonistes que l'histoire nous montre souvent rapprochées ou même confondues, et à fonder sur la critique qu'on en fait une sorte de philosophie du juste milieu. Cette philosophie ne saurait se situer bien exactement vis-à-vis des doctrines antérieures. Pour avoir méconnu dans la partie critique de son livre la complexité de l'histoire, M. Merten est conduit, dans la partie positive, à rester dans des généralités auxquelles tout le monde à peu près peut donner son adhésion sans compromettre sa foi philosophique.

Mais il ne faut pas trop demander à des discours d'ouverture.

Les bases de la philosophie naturaliste, par A. Cresson, 1 vol. in-8 de 178 p., Paris, Alcan, 1907. — M. Cresson s'est volontairement astreint cette fois à une œuvre de simple exposition impersonnelle; il proteste qu'il ne prétend pas démontrer la philosophie qu'il analyse, et qu'aussi bien on ne saurait le faire, pas plus que la réfuter valablement, toute doctrine, selon lui, supposant l'acceptation préalable de certains postulats, qui sont toujours affaire de croyance; mais le « naturalisme » lui paraît au moins un système très cohérent et vraisemblable; on sent qu'il a tendresse de cœur pour lui, et qu'il met volontiers à son service les qualités qui toujours distinguent ses ouvrages : la vie, l'entrain et la parfaite clarté. — On peut se demander seulement ce que la doctrine, ainsi comprise, offre de philosophique, puisqu'elle n'est rien de plus, qu'il s'agisse du monde inorganique, de la vie, de la pensée ou de la société, que la série des hypothèses scientifiques les plus rigoureusement mécanistes, où le prudent « peut-être » du savant est seulement transformé en affirmation prématurée et aventureuse : l'œuvre du philosophe ne commence-t-elle pas, à propos de chacune de ces hypothèses, avec l'analyse des postulats qu'elle enveloppe, et la discussion de leur cohérence soit mutuelle, soit interne? Aussi bien, donne-t-on une idée bien exacte du naturalisme si l'on néglige toutes les difficultés qu'il soulève, et dont les savants contemporains ont pris une conscience si aiguë, et parfois si découragée? Est-il légitime de ne rien dire du problème de la connaissance, et du cercle vicieux initial que semble envelopper l'affirmation par l'esprit d'un univers réellement indépendant de l'esprit? Est-il possible encore de considérer la substitution de l'énergétique contemporaine à l'atomisme ou au mécanisme d'hier comme ne changeant en rien le sens de la doctrine? La notion de force a-t-elle même l'apparente clarté de la notion d'atome, et n'exige-t-elle pas impérieusement une interprétation? — Toutes ces obscurités sont en quelque sorte résumées dans le titre même du livre de M. Cresson. Il appelle la doctrine qu'il expose le « naturalisme » : à moins de prendre parti dans des débats scientifiques si ardents aujourd'hui, et que son livre laisse un peu trop ignorer, il ne pouvait pas l'appeler le « mécanisme », comme il eût convenu, et comme il en était sans doute tenté lui-même. Or, quel terme plus incertain que celui de naturalisme, s'il convient au vieil hylozoïsme grec, au vitalisme fumeux des philosophes de la Renaissance ou d'un Diderot, au dynamisme classique, aussi bien et même beaucoup mieux qu'au mécanisme cartésien?

Éléments de philosophie biologique, par Félix Le Dantec. 1 vol. in-12 de IV-297 p., Paris, Alcan, 1907. — Sous une forme très ramassée, M. Le Dantec a condensé les conclusions d'une quinzaine de volumes qu'il a écrits en dix ans. Cette exposition synthétique d'une doctrine biologique très personnelle, hardie jusqu'au paradoxe, d'ailleurs très cohérente et systématique, intéressera les lecteurs habituels de M. Le Dantec en leur rappelant les principales thèses de l'*Unité dans l'être vivant*, du *Traité de Biologie*, de l'*Introduction à l'étude de la Pathologie générale*. Elle déconcertera tous ceux qui commenceront par cet ouvrage l'étude du système : l'exposition est trop rapide, les affirmations se succèdent avant que l'esprit du lecteur y soit préparé.

L'ouvrage ne mérite guère son titre. Détacher une théorie scientifique para-

doxale des arguments de fait qui peut-être la soutiendraient, n'a jamais suffi à la rendre philosophique. Il y a vraiment dans ce livre, plus que dans tout autre du même auteur, un parti-pris d'ignorer toujours un aspect des questions et de méconnaître les difficultés qui arrêtent tant de chercheurs sincères autant que profonds. Le ton est agressif. Il y a quelque injustice à déclarer que ceux qui seront d'un autre avis sont des esprits prévenus, esclaves de vieux préjugés, ou des ignorants en matière scientifique, des « observateurs paresseux ou peu enclins à raisonner » (p. 179). Au risque de passer à notre tour pour des esprits prévenus, nous avouerons que nous trouvons un peu fragile la négation de la liberté fondée sur des expériences aussi spéciales que celles de Pfeffer (influence chimiotactique de l'acide malique sur les anthérozoïdes de fougères) et que nous ne comprenons pas bien comment « la conscience de l'être vivant se constitue au moyen de consciences de substances mortes » (p. 224).

Qu'est-ce que la sociologie, par C. Bouglé, professeur de philosophie à l'Université de Toulouse. 1 vol. in-12 de 175 p., Alcan, 1907. — Ce livre est un recueil d'articles et d'études qui ont paru soit ici même, soit dans la *Revue de Paris*, soit dans la *Revue internationale de l'Enseignement*, soit dans l'*Année sociologique*. Dans ses articles M. Bouglé a essayé pour les « non initiés », nous dit-il, « de préciser les thèses qui séparent les professionnels » (p. 2). Il traite des « Rapports de l'histoire et de la science sociale selon Cournot », et prend parti dans la querelle entre historiens historisants et historiens sociologues ». Il étudie les rapports « de la Sociologie populaire et de l'Histoire » et s'amuse, avec beaucoup d'adresse, à prendre les historiens-historisants comme M. Bloch et M. Luchaire, et les écrivains comme M. Maurice Barrès ou M. Paul Adam, en « flagrant délit de sociologie inconsciente ». C'est ingénieux. Mais on pourrait tout aussi bien s'amuser à prendre les sociologues en flagrant délit de psychologie inconsciente. Et M. Durkheim, dans *La Division du Travail social*, a écrit sur le bonheur telles pages toutes psychologiques, et d'une psychologie qui n'est pas moins « populaire » que la sociologie des « historiens historisants ». — Dans une autre étude M. Bouglé dénombre toutes les théories récentes sur la « division du travail social ». Ce rapport précis et documenté a déjà paru dans l'*Année Sociologique* de 1903.

Enfin, en tête de ce petit volume, M. Bouglé a placé une étude intitulée : « Qu'est-ce que la Sociologie? », qui a paru dans la *Revue de Paris* de 1897 et qui donne au livre son titre. Titre ambitieux. Car M. Bouglé, au bout du compte, ne répond pas complètement à la question qu'il pose. Et il ne donne pas de la sociologie une définition vraiment complète. Car enfin, on voudrait bien avoir l'opinion de M. Bouglé sur les rapports de la sociologie et de la morale. Il aurait dû nous dire si, comme M. Lévy-Brühl, il réduit toute la morale à la sociologie appliquée, ou si, comme M. Rauh, il veut maintenir l'autonomie de la morale, ou s'il se range à l'opinion de M. Durkheim, qui cette année, dans son cours, affirmait que la sociologie peut non seulement fonder la morale, mais encore renouveler la critique de la connaissance? Mais M. Bouglé se borne à expliquer (il l'explique fort bien, à vrai dire) que la sociologie, c'est la science des formes sociales. Il pense probablement que son étude vaut par la modestie même et la prudence de ses conclusions : qu'aussi bien il n'entendait rien faire qu'un bon article de vulgarisation, que cet article s'adressait au grand public, et que, d'ailleurs, il date de 1897.

Questions esthétiques et religieuses, par Paul Stapfer, doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Bordeaux. 1 vol. in-8 de 208 p., Paris, Alcan, 1906. — M. Stapfer réunit sous ce titre trois essais. Le premier, *La question de l'art pour l'art*, est un intéressant examen historique du problème si souvent débattu des rapports de l'art et de la morale. Le second est consacré à la philosophie religieuse de Pierre Leroux. Le troisième, qui doit nous arrêter un instant, est une étude sur *La crise des croyances chrétiennes*. Ce qui distingue la crise actuelle de toutes les précédentes, pense M. Stapfer, c'est « qu'elle présente bien moins l'aspect caractéristique d'une *crise*, — j'entends d'un trouble violent et passager qu'un rétablissement de santé suivra, — que celui de la fin toute naturelle et paisible d'une chose qui a l'air de mourir, simplement parce qu'elle a vécu assez longtemps » (p. 149-150).

L'antinomie de la religion et de la raison, ou de la science, est incontestable : si l'on étudie la psychologie des croyants modernes, l'on s'aperçoit qu'ils s'accommodent tant bien que mal d'une cote mal taillée entre leurs croyances traditionnelles et les exigences de leur raison. Le sentiment religieux ne peut désormais, conclut l'auteur, se satisfaire

légitimement que dans le christianisme, ou protestantisme libéral, « dilution du christianisme, présentant l'avantage, — inappréciable pour les hommes de raison et de sentiment — de réduire au minimum l'irrationnel sans se confondre entièrement avec la philosophie » (p. 202). — Quant au catholicisme, c'est un « cadavre » (p. 201), une « ruine » (p. 201), à laquelle sont peut-être excusables de rester attachés les naïfs ou les politiques soucieux de maintenir l'ordre social; mais les « personnes intelligentes » ne peuvent y croire; elles le feignent seulement, pour des motifs peu avouables : « faiblesse », « calcul » ou « ostentation », et « on ne peut éprouver pour elles « que du mépris » (p. 202).

Peut-être cette exécution paraîtra-t-elle un peu sommaire et superficielle à tous ceux qui sont au courant du mouvement catholique contemporain, mouvement étudié jadis dans la présente revue par M. G. Sorel, et tout récemment par M. Wilbois; — mouvement qui attire l'attention de la plupart des intelligences de notre temps : M. Stapfer n'en parle point. Un pareil manque de documentation est véritablement déconcertant. Que penserait M. Stapfer d'une étude sur la pensée protestante où l'on ignorerait jusqu'à l'existence des Sabatier, des Réville et des Harnack?

L'art et l'enfant. *Essai sur l'éducation esthétique*, par Marcel Braunschvig. 1 vol. in-12 de xvi-400 p., Paris, H. Didier, 1907. — Le problème que pose M. Braunschvig, est, en même temps qu'un problème pédagogique, un problème social. On ne peut pas songer à faire l'éducation artistique de la démocratie, si l'on n'a d'abord terminé celle de l'enfant. C'est à l'école, dès le plus jeune âge, qu'elle doit commencer, sous peine d'être vouée à l'insuccès. Il ne s'agit, bien entendu, nullement de former des artistes ou des esthètes, mais simplement des hommes de goût.

Le principal écueil dont devra se garder cet enseignement de la beauté, c'est d'être théorique. C'est lentement et comme inconsciemment que les jeunes esprits seront initiés au culte de l'art; et à vrai dire il s'agit là moins d'un *enseignement* que de suggestions appropriées. D'abord, on s'efforcera de placer l'enfant, dès sa naissance, dans un *milieu* artistique. C'est au contact perpétuel des belles choses que son goût se formera : « Si tout dans son entourage lui parle un langage de beauté, sans doctes leçons de ses maîtres, sans efforts pénibles de sa part, insensiblement se fera son éducation esthétique ». Il faudra donc, d'abord, que la maison, l'école, et même, s'il est possible, la ville et la campagne lui offrent des spectacles capables d'éveiller et de faire naître en lui la curiosité artistique. Cette éducation par le milieu devra être complétée par l'étude des arts. On cherchera à développer, par des exercices méthodiques, les sens et les facultés esthétiques de l'enfant. Le dessin, la musique, la poésie, devront se rendre accessibles à l'intelligence enfantine, et contribueront à la formation de son goût.

Le difficile n'est pas de poser des principes, mais de les appliquer dans le détail. L'on peut dire que M. Braunschvig y a, dans une large mesure, bien réussi. Son livre est plein de vues très fines, de remarques ingénieuses, d'aperçus nouveaux. Il montre surtout un grand sens pratique, ce dont on ne saurait trop le féliciter : c'est ainsi qu'on y trouve, avec une bibliographie sommaire des collections et des ouvrages d'art, un projet de bibliothèque enfantine. Peut-être pourrait-on regretter parfois que M. Braunschvig, comme du reste tant de pédagogues à l'heure actuelle, abuse de la méthode dialectique qui consiste à déduire *a priori* et abstraitement l'excellence ou la fausseté d'une méthode des facultés supposées de l'enfant. Nous *croyons*, dit-il, que telle méthode de dessin sera d'un grand profit. *Il est à craindre* que cette autre ne donne de mauvais résultats. Sans doute. Mais comme d'autres pédagogues *craignent* pour la première et *croient* à la seconde, il semble qu'il n'y ait qu'un moyen de les départager et que ce moyen, ce soit le recours à l'expérience. Et l'on peut regretter, qu'en une matière de fait comme celle-ci, on n'y fasse pas plus souvent appel. — Mais insister sur cette critique serait oublier que ce livre est bien moins un travail de recherches qu'un livre d'action, et, à ce point de vue, on ne peut que le louer sans réserve. Nous n'avons qu'un souhait à ajouter à ceux que forme M. Braunschvig : c'est que son livre soit beaucoup lu par ceux qui ont charge de l'éducation des enfants, les parents et les maîtres, auxquels il est destiné.

L'éducation d'après Platon, par Gustave Dantu. 1 vol. in-8 de xxi-229 p., Paris, Alcan, 1907. — M. Dantu a réuni et commenté dans ce volume les principaux textes de Platon qui touchent à l'éducation. Mais, parce que l'éducation implique une théorie des sciences et une politique, M. Dantu nous donne son avis sur les doctrines du langage, de la musique, de la science, de l'âme de Dieu, de la cité, etc., dans l'œuvre de Platon. En sorte qu'il lui

reste fort peu de place pour parler de l'éducation elle-même. — L'ouvrage est muni d'une préface où se trouvent résumées les théories modernes relatives à la chronologie des dialogues. Mais, dans son exposé, M. Dantu ne veut pas distinguer ce qui appartient aux différents dialogues, et le tableau qu'il présente est fort confus. Enfin, comme M. Dantu paraît connaître d'assez loin la littérature et les institutions grecques, il ne peut faire des comparaisons qui eussent été nécessaires. — Bref, ce travail qui témoigne, malgré une rhétorique passablement désuète, d'un goût assez vif pour l'histoire et de quelque érudition platonicienne, est composé selon une mauvaise méthode, et n'aura guère été utile qu'à son auteur.

Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne, par Joseph Prost. 1 vol. in-8 de 274 p., Paris, Henry Paulin, 1907. — L'objet de ce travail est de montrer comment de la physique de Descartes ont pu sortir les doctrines atomistiques de Géraud de Cordemoy et les théories occasionalistes de Louis de la Forge et de Malebranche. L'exécution est inégale. Les chapitres sur Descartes, Malebranche et Leibniz manquent de précision et l'auteur se laisse aller, dans sa conclusion, à des considérations bien hasardées sur la filiation des grandes métaphysiques du XVIIe siècle. Mais les études sur Cordemoy et de la Forge seront très utiles. M. Prost donne des analyses abondantes, de longues citations et il appelle avec raison l'attention sur deux écrivains qui eurent — surtout le premier — un grand succès vers 1670. Les problèmes divers que soulève l'histoire de la diffusion du cartésianisme dans la seconde moitié du XVIIe siècle ne sont pas résolus par ce livre, mais on y trouvera des matériaux assez nombreux.

La philosophie à l'Académie protestante de Saumur (1606-1685), par Joseph Prost. 1 vol. in-8 de 173 p., Paris, Henry Paulin, 1907. — Cette petite monographie appartient à un genre très utile. L'histoire de la philosophie du XVIIe siècle est encore mal connue, parce que nous ignorons les philosophes secondaires par lesquels le cartésianisme s'est infiltré dans la scolastique. M. Prost nous fait connaître avec assez de précision deux de ces philosophes d'école, Jean-Robert Chouet et Pierre de Villemandy. Malheureusement, l'auteur manque de connaissances historiques générales et son étude, qui paraît sérieusement faite, n'est pas, pour cette raison, aussi instructive qu'on le pourrait souhaiter.

Œuvres de Spinoza, traduites et annotées par Ch. Appuhn, professeur de philosophie au lycée d'Orléans, tome I : *Court Traité. — Traité de la Réforme de l'Entendement. — Principes de la philosophie de Descartes. — Pensées métaphysiques*, 1 vol. in-12 de VIII-570 p., Paris, Garnier frères, 1907. — C'est une bonne fortune pour les lecteurs français que l'entreprise d'une traduction des *Œuvres complètes* de Spinoza (à l'exception de l'*Abrégé de grammaire hébreue* et d'un fragment sur le *Calcul des Chances*), destinée à prendre la place de l'œuvre de Saisset qui a été utile, mais où apparaît trop une tournure d'esprit que nous ne comprenons plus. Par contraste, on devait être fort exigeant à l'égard du nouveau traducteur de Spinoza; on lui demandait d'être au courant des minutieuses recherches historiques et philologiques des W. Meijer, des Léopold, des Meinsma, des Freudenthal, de faire passer dans le détail même de la version française les nuances de pensée sur lesquelles ces recherches ont porté l'attention, de signaler dans les notes les points délicats où la doctrine spinoziste demeure pour nous indéterminée et obscure, et pourtant de ne pas laisser sombrer dans l'incertitude qui peut en voiler certaines parties l'inspiration profonde qui fait l'unité du tout. M. Appuhn a eu la claire conscience de ces exigences diverses, et il a réussi à y satisfaire. Nous ne pouvons que signaler ici, sans y insister, les nombreuses notes relatives à l'établissement du texte du *Court Traité de Dieu, de l'homme et de la santé de son âme*, la très judicieuse notice sur la position historique et sur les rapports mutuels des *Principes de la philosophie de Descartes* et des *Pensées métaphysiques*; nous voudrions citer du moins quelques lignes de la dernière partie de la Notice consacrée au *Traité de la Réforme de l'Entendement* : M. Appuhn explique pourquoi Spinoza le laissa inachevé et quelles besognes lui apparurent plus pressantes : « Il avait à écrire le *Traité théologico-politique* et à prouver, contre toutes les sectes (celle des collégiants exceptée), que l'Etat peut et doit être entièrement laïque, laisser à l'individu l'entière liberté de ses pensées philosophiques et religieuses et ne permettre à aucune autorité religieuse de s'imposer par la force. Il avait à composer le *Traité politique* et n'a pu aller au delà du onzième chapitre. Par-dessus tout il avait à rédiger l'*Ethique*, à établir par la grande voie métaphysique, la seule qu'il pût suivre, que le courage et la générosité ont par eux-mêmes un prix infini, et que la moralité n'a pas

besoin de récompense, étant identique à l'être, *etc.* »

John Locke. Ses théories politiques et leur influence en Angleterre. Les libertés politiques. L'Église et l'Etat. La tolérance, par Ch. Bastide, docteur ès lettres, professeur agrégé au lycée Charlemagne. 1 vol. in-8 de 397 p. Paris, Leroux, 1907. — M. Bastide nous offre une biographie de Locke plus complète que toutes celles qui ont été publiées en France. Il s'attache à montrer quelles influences, au cours de sa vie, a pu subir le philosophe : influence des puritains et des latitudinaires, influence de Shaftesbury (l'homme politique), influence des publicistes hollandais (qu'il ne faut pas exagérer). Il insiste sur le rôle politique, peu connu, que Locke a été amené à jouer dans la dernière partie de sa vie : si la Révolution de 1688, dit M. Bastide, n'a pas connu le régime des assignats, c'est à Loche qu'elle le doit. — Après cette biographie vient l'exposé des théories politico-religieuses de Locke. Mais, pour les expliquer, M. Bastide remonte jusqu'à la Réforme : il trace un tableau non-seulement des différentes écoles (de Hobbes à Filmer) mais des différents partis (depuis celui de l'Eglise anglicane, absolutiste, jusqu'à celui des niveleurs républicains). Il a dépouillé les nombreux traités ou pamphlets publiés soit en Angleterre soit en Hollande sur la question de la tolérance; et c'est seulement après avoir résumé les idées qu'ils expriment, qu'il commence l'exposé des théories de Locke. Cet exposé (et l'on pourrait faire la même remarque à propos des chapitres très complets où M. Bastide raconte le destin des idées de Locke en Angleterre) ne révèle rien de très nouveau. Mais ce qui est neuf, dans ce livre, c'est l'effort tenté pour replacer Locke dans son milieu politique. A vrai dire, ce qu'a voulu faire M. Bastide, c'est moins une étude de Locke qu'une étude de la politique religieuse de son temps. Locke est choisi comme sujet de cette thèse parce qu' « il est l'homme qui représente le plus complètement cette époque ». Aussi l'auteur a-t-il dû le rattacher très étroitement à l'Angleterre de la Restauration et de la seconde Révolution. Il en résulte qu'il a vu en lui moins le philosophe que l'homme d'action. L'*Essai sur l'entendement* lui-même, aux yeux de M. Bastide, avait un but utilitaire. — Cette interprétation n'est pas inexacte. Peut-être M. Bastide tombe-t-il dans quelque excès : son plan l'obligeait à négliger l'*Essai sur l'Entendement* (une allusion à l'histoire de cet ouvrage, p. 61, est même inexacte : M. Bastide semblant dire qu'en 1677 Locke « complétait » l'*Essai*); il l'obligeait par suite, à négliger le mouvement philosophique auquel ce livre appartient, les précurseurs et les adversaires de Locke dans le domaine purement spéculatif. D'autre part, M. Bastide exagère l'influence de certains hommes politiques; il va jusqu'à dire que tel ouvrage de Locke reflète les idées de Shaftesbury : cet homme d'État aurait-il donc trouvé dans le philosophe un flatteur plutôt qu'un conseiller? Il n'en est pas moins vrai que nous sommes trop disposés, en France, à ne voir en Locke qu'un adversaire — ou un demi-disciple — de Descartes. l'auteur de l'*Essai sur l'Entendement*. Si important que soit cet ouvrage, il n'est, dans la vie de Locke, qu'un épisode, tandis que cette vie a été remplie par des préoccupations politiques et religieuses. M. Bastide a bien fait de nous le rappeler.

La philosophie de Sully Prudhomme, par Camille Hémon, avec préface de M. Sully Prudhomme, 1 vol. in-8 de 464 p. Paris, Alcan, 1907. — Deux parties, d'intérêt très inégal, dans ce gros livre. La première, analyse fort abstraite de la pensée logique, scientifique et métaphysique de M. Sully Prudhomme, se recommande par la conscience et par la précision des détails; mais la méthode exclusivement dogmatique que M. Hémon y emploie n'est pas très propre à mettre en valeur l'originalité de son auteur. M. Sully Prudhomme écrit dans sa préface que ses idées philosophiques « ne constituent pas un système, un ensemble qui permette de concevoir la raison d'être, la cause et l'évolution de l'univers pour un être qui pense et qui sent », que son enquête « est purement psychologique » (p. XIX); et il faut voir là, à n'en pas douter, un demi désaveu des efforts accomplis par M. Hémon pour constituer avec les éléments de sa pensée une doctrine abstraite. Cette doctrine existe sans doute; mais elle ne se dégage pas clairement, dans son unité et dans ses articulations essentielles, de l'étude de M. Hémon. Aussi bien la valeur de la pensée de M. Sully Prudhomme ne doit-elle pas être tant cherchée dans la nouveauté des problèmes et l'originalité des solutions, ni dans l'unité achevée de la systématisation, que dans la rare qualité d'âme du penseur. M. Sully Prudhomme est le plus philosophe de nos poètes, mais il reste toujours poète. Il a vécu avec une sincérité profonde et une rare richesse d'émotions les conflits d'idées et de sentiments de son temps; il en est à ce titre un des personnages les plus représentatifs : là

est son originalité la plus incontestable. Cette originalité, une exposition purement dogmatique risque de nous la faire chercher où elle n'est pas. Aussi M. Hémon aurait-il mieux servi la réputation philosophique de son maître s'il avait renversé l'ordre et les proportions de son livre, pour lui donner comme centre l'étude de l'aspiration. N'est-il pas amené lui-même à reconnaître que « ce qu'il y a de plus vivant et de plus original en lui, c'est encore l'artiste, le poète » (p. 82). Cf. aussi p. 435 : « Il n'y a pas de penseur plus honnête dans tous les sens de cette qualification. » Aussi la seconde partie du livre de M. Hémon, consacrée à l'étude de l'aspiration sous toutes ses formes, est-elle beaucoup plus intéressante, beaucoup plus juste par la méthode et par le ton.

L'erreur de M. Hémon vient de ce qu'il est parti de cette définition que Sully Prudhomme donne de la métaphysique : « La métaphysique est une chose à la fois spéculative et émotionnelle », et de ce qu'il a cru devoir étudier à part la spéculation et l'émotion, ou aspiration. En fait spéculation et émotion sont constamment mêlées dans la pensée de M. Sully Prudhomme, et de là vient l'intérêt tragique des problèmes qu'il se pose à lui-même. Il y a deux personnes en lui, le positiviste et le mystique, deux tendances, l'esprit critique et l'aspiration; mais ces deux personnes, ces deux tendances n'en font qu'une, tant elles s'entremêlent étroitement. On ne peut, sans être infidèle à la pensée du maître, les analyser séparément comme si elles avaient un développement parallèle et distinct.

Même si cette division était légitime, il manquerait au livre de M. Hémon d'avoir nettement situé la position de M. Sully Prudhomme dans le conflit des doctrines contemporaines. C'est le Kantisme qui fournit les cadres où se développe sa pensée spéculative. L'homme tend à dépasser le point de vue des phénomènes pour atteindre les objets métaphysiques, mais sa dialectique se heurte à des antinomies spéculativement insolubles. Cela, M. Hémon l'a fort bien montré. On aimerait pourtant qu'il eût mieux indiqué le sens dans lequel M. Sully Prudhomme a corrigé et étendu l'emploi de la méthode kantienne. (Cf. surtout 4e partie, ch. I. Critique des antinomies spéculatives.) La plus grosse différence semble venir de ce que M. Sully Prudhomme part de l'intuition tandis que Kant part de la représentation. C'est ce qui permet à M. Sully Prudhomme de multiplier les antinomies (M. Hémon en distingue un peu artificiellement quatre sortes), entre des thèses suggérées beaucoup moins par l'extension d'un principe de l'entendement que par la réflexion sur des intuitions divergentes senties avec une certitude égale. C'est ce qui lui permet encore d'échapper à la troisième antinomie de Kant, et de se prononcer pour le libre arbitre senti dans une intuition incontestable. C'est aussi la raison pour laquelle il n'y a point, chez Sully Prudhomme, de tables des catégories. Sa critique est moins le fait d'un criticiste que d'un esprit critique.

D'autre part M. Sully Prudhomme pense toujours dans les cadres de l'immanence. Il supprime la chose en soi. Il a une invincible tendance au monisme et au panthéisme; mais, comme l'immanence serait toujours incomplète dans un panthéisme qui conserverait le nom de Dieu, le panthéisme de M. Sully Prudhomme est un panthéisme sans Dieu. Cette tendance au monisme inspire ses études du libre arbitre, de l'effort musculaire, et surtout de l'expression (p. 210-274), une des parties les plus originales de sa doctrine. Il a l'intuition d'une certaine communauté de nature entre le physique et le moral : c'est le même élan qui pousse la matière, la vie et la conscience dans une évolution incessante. Considérée dans cet aspect, la pensée de M. Sully Prudhomme s'éloigne du Kantisme pour se rapprocher du Bergsonisme, saisissant dans l'univers une certaine continuité de vie et de progrès d'où toute finalité est exclue. Les analogies sont surtout frappantes en ce qui concerne l'étude de l'émotion esthétique et de l'expression, et on s'étonne que M. Hémon ne les signale pas.

Mais, encore une fois, ce qui constitue l'originalité la plus marquée de la pensée de M. Sully Prudhomme, ce qui la caractérise le mieux, c'est la philosophie de l'aspiration esthétique et morale, la critique qu'il en fait, l'interprétation poétique qu'il en donne, la solution qu'il apporte, par l'action, aux antinomies de l'aspiration et de la spéculation. Cette partie du livre de M. Hémon est de tous points excellente (p. 325, fin). Le pragmatisme pessimiste de M. Sully Prudhomme y est très heureusement caractérisé.

Enfin il faut faire une place à part, dans l'œuvre de M. Sully Prudhomme, à sa philosophie sociale. Il semble que M. Hémon eût pu en faire l'objet d'un chapitre distinct. Elle se résume dans ces quelques articles essentiels : foi au progrès, foi en la vertu moralisatrice de la science et du travail, patriotisme laborieux et pacifique. Signalons en particulier l'étude des fondements du patrio-

tisme (p. 297 sq. et 427 sq.) : l'utilité pratique et la nécessité humaine du sentiment patriotique ont été rarement mis en lumière avec plus de justesse et de force.

Malgré les défauts de son livre, il faut savoir gré à M. Hémon de nous avoir fait sentir que, dans un siècle où la science et les arts se sont si extraordinairement développés, mais qui a perdu la foi aux anciens Dieux, qui continue à aspirer et à créer alors même qu'il ne peut plus prouver, qui cherche l'équilibre de l'intelligence et oscille sans le trouver de Darwin et de Comte à Pascal en passant par Kant, — et dans une société fondée sur le patriotisme, la justice et le travail, — M. Sully Prudhomme, qui a subi toutes ces influences, ressenti tous ces besoins, éprouvé toute la fierté de ces conquêtes et toute l'inquiétude de cette impuissance, et qui les a chantées dans des vers inoubliables, est un de nos grands bienfaiteurs, parce qu'en éclairant notre conscience, sa vaste sincérité a essayé d'ouvrir la voie à une ère de développement normal et de travail paisible.

Philosophie et philosophes, par A. Schopenhauer, première traduction française, avec préface et notes par A. Diétrich. 1 vol. in-12 de 207 p., Paris, Alcan, 1907. — M. Diétrich poursuit le dessein qu'il a entrepris de présenter au grand public français l'essentiel des parties non encore traduites de l'œuvre de Schopenhauer. Nous avons déjà, à l'occasion du volume *Écrivains et style*, exprimé notre opinion sur cette entreprise. Sans doute on ne peut que s'estimer heureux de voir mettre à la disposition des lecteurs français, en volumes de prix modique, une version généralement très exacte des fragments les plus saillants de l'œuvre non traduite du célèbre pessimiste; mais, puisque le cadre de cette traduction dépasse de beaucoup le petit volume de *Pensées et fragments*, traduit par J. Bourdeau, et qui n'a pas eu moins de 21 éditions, il nous semble très regrettable que le traducteur et l'éditeur n'aient pas délibérément entrepris une traduction intégrale des *Parerga et Paralipomena*. L'effort ni la dépense n'eussent pas été bien considérables puisque les trois volumes déjà publiés par M. Diétrich, joints au quatrième qu'il annonce et aux *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* déjà traduits par M. Cantacuzène, comprendrait la majeure partie des *Parerga et Paralipomena*. M. Diétrich a préféré réunir les pensées relatives aux écrivains et au style, à la religion, à la philosophie universitaire, etc. Il nous donne ainsi des volumes agréables à lire, d'une unité assez satisfaisante et qui pourront plaire à ceux des lecteurs qui ne veulent rien plus que passer agréablement une heure ou deux en compagnie du plus humoriste des philosophes. Commercialement, c'est peut-être une bonne affaire; philosophiquement, le bénéfice est moindre, et de tels livres ne constituent que des instruments de travail fort imparfaits. C'est ainsi que le volume que nous avons sous les yeux, *Philosophie et Philosophes*, ne nous donne pas une idée complète des diatribes de Schopenhauer sur la philosophie universitaire, puisqu'il y faudrait joindre la préface et maint passage de la troisième édition du *Monde*, quantité de *Lettres* et de fragments posthumes édités par Grisebach. Il en va de même des pages relatives à l'histoire de la philosophie, auxquelles on aurait pu ajouter les fragments si importants du *Nachlass*. En outre, aucune indication de page ni de chapitre ne permet de se reporter de la traduction à l'original.

Ces réserves faites, le volume intitulé *Philosophie et Philosophes* contient des pages intéressantes, nerveuses et spirituelles. Voici les titres des fragments traduits : La philosophie universitaire. — Sur l'histoire de la philosophie. — Rapports de la philosophie avec la vie, l'art et la science. — Quelques considérations sur l'opposition de la chose en soi et du phénomène, — enfin quelques aphorismes psychologiques. Le premier, le plus étendu, n'est pas le plus intéressant. Décidément, la haine de Schopenhauer contre ses anciens collègues est plus tenace qu'inventive et l'accusation de mercantilisme qui, à tout instant, rabaisse ce débat, n'est pas rachetée par une intelligence vraiment pénétrante des systèmes critiqués. Entre les grands idéalistes de l'école romantique et Schopenhauer, il existe une telle différence de tempérament intellectuel que la discussion ne tarde pas à se réduire à de stériles invectives. Aussi bien a-t-il manqué à Schopenhauer le sens de l'histoire, dont Hegel a été doué à un gré éminent. On sait quelle mince estime il professait pour cette science, moins instructive, à ses yeux, que le roman. Des fragments sur l'histoire de la philosophie confirment curieusement cette inaptitude à pénétrer le passé et la pensée d'autrui quand celle-ci ne se trouve pas en affinité avec la sienne. Un exemple entre cent, d'autant plus caractéristique que Schopenhauer s'applique à interpréter Spinoza « de la

manière qui lui est le plus favorable »; et cet effort aboutit à des conclusions de ce genre : « Son horizon et sa culture étaient excessivement restreints... »; il lui a manqué « la technique du philosophe, la faculté de répéter *in abstracto* l'essence du monde qu'il reconnaît par intuition »; son « panthéisme n'est qu'un athéisme poli », etc.

Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, par A. Meinong. 1 vol. gr. in-8 de VIII-159 p., R. Voigtländer, Leipzig, 1907. — Ce volume contient trois articles que l'éminent professeur de Graz a publiés récemment dans la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* pour défendre contre des objections d'ordres divers la discipline originale qu'il a appelée *Gegenstandstheorie*, délimiter l'objet distinct auquel elle s'applique, les résultats essentiels qu'elle a déjà permis d'atteindre, marquer enfin sa relation soit avec la psychologie et la métaphysique, soit avec la logique et la théorie de la connaissance. C'est donc une excellente occasion, pour le lecteur, de prendre contact avec une doctrine qui n'a pas encore été en France l'objet de l'attention sérieuse à laquelle elle a droit. L'auteur est un psychologue qui a reconnu l'insuffisance des procédés mis en œuvre par la psychologie pour l'étude de l'intelligence humaine. Le *psychologisme* repose sur ce postulat que la connaissance se réduit tout entière, contenu et forme, au processus subjectif que la conscience peut saisir en se repliant sur elle-même. Or ce postulat est, du point de vue même de la psychologie, insoutenable : nul ne confondra la *présentation* de la couleur avec la couleur elle-même, ou le jugement sur la distinction du vert et du jaune avec cette distinction elle-même; cela seulement relève du sujet, ceci constitue l'objet. La psychologie étudie les événements du sujet; de quelle science relève l'étude de l'objet? Pour la couleur, direz-vous que c'est la physique ou la physiologie? Mais le physicien ne connaît que des vibrations, le physiologiste ne connaît que des chocs ou des courants; aucune science n'a donc affaire avec telle chose que la couleur, si ce n'est précisément la *Gegenstandstheorie* qui a pour fonction de recueillir les objets « sans patrie ». A plus forte raison, quand je juge que le *vert* et le *jaune* sont deux couleurs différentes, la diversité, qui est l'objet propre de mon jugement, appartient-elle à cette discipline spéciale, dont le domaine s'étend, hors de la sphère de l'existence sensible et de l'expérience immédiate, à tout ce qui n'est pas le réel proprement dit, à ce qui est « libre de l'existence ». A ce titre, la *Gegenstandstheorie* est en connexion étroite avec la mathématique, et M. Meinong apporte une contribution des plus suggestives et des plus probantes à la thèse de l'*a priorisme*. Il montre que le débat entre l'empirisme et le rationalisme a été faussé depuis des siècles par ce préjugé que les deux doctrines étaient des armes de guerre destinées à l'anéantissement du rôle de la raison ou du rôle de l'expérience dans la science; que le problème se résout, dès qu'il est bien posé, par la distinction des différents éléments du savoir. Les éléments d'ordre inférieur sont empruntés à l'expérience; ce sont ceux qui concernent telle ou telle réalité particulière, comme, par exemple, ma table de travail. Tout ce qui est bâti sur cette connaissance purement empirique, depuis les idées générales, les jugements de comparaison qualitative jusqu'aux définitions de la mathématique et aux théorèmes des géométries euclidiennes ou non euclidiennes, tous les objets d'ordre supérieur, comme dit M. Meinong, tout cela est *a priori*. Cet *a priori* est l'objectif des jugements, comme la chose particulière est l'objet d'une présentation empirique. Tout en demeurant positive par son attention aux faits, sans se confondre avec la métaphysique qui est la science de l'être, la science de cet objectif « libre de l'existence », ou la *Gegenstandstheorie*, a sa place dans le système des sciences : c'est elle qui fait correspondre un objet effectif aux concepts et aux jugements dont la psychologie décrit la genèse sans en pouvoir légitimer la valeur; c'est elle seule, par conséquent, qui peut fonder sur des lois nécessaires les normes que prescrivent la logique et la théorie de la connaissance.

Untersuchungen zur Sinnespsychologie, von Franz Brentano. 1 vol. in-8 de X-161 pp., Duncker et Humblot, Leipzig, 1907. — Le livre de M. Brentano est composé de trois mémoires présentés l'un en janvier 1893, à la Société philosophique de Vienne : *Vom phänomenalen Grün*; les deux autres aux Congrès internationaux de psychologie de Munich (1896) et de Rome (1905) : *Ueber Individuation, multiple Qualität und Intensität sinnlicher Erscheinungen*, — et *Von der psychologischen Analyse der Tonqualitäten in ihre eigentlich ersten Elemente*. Bornons-nous à résumer le premier de ces mémoires, le plus important des trois, que complète un long appendice (de 1905).

La thèse que soutient M. Brentano dans ses articles sur le vert phénoménal, est double :

1° Il y a des couleurs composées comme il y a des sons composés, les accords musicaux.

2° Le vert est une couleur composée, formée par la combinaison du bleu et du jaune qui sont, avec le rouge, les seules couleurs simples.

I. Les adversaires de M. Brentano, alors qu'ils admettent la composition des sensations pour tous les autres sens, ouïe, odorat, goût, la rejettent en ce qui concerne les sensations visuelles, invoquant le principe de l'extériorité de ces sensations et s'appuyant principalement sur cette raison que le composé, dans le cas des sensations visuelles, ne ressemble pas aux éléments, contrairement à ce que l'on peut constater pour les autres sens. Ainsi le blanc, mélange de toutes les couleurs et qui devrait ressembler un peu à chacune d'elles, ne se rapproche d'aucune. Mais M. Brentano réfute cette objection en faisant observer qu'une même excitation produit dans divers organes des sensations différentes. et que, de même, en poussant plus loin le principe de la spécificité des fonctions sensorielles, dans un même organe complexe comme l'œil, on peut distinguer plusieurs appareils spécialisés suivant plusieurs fonctions particulières et produisant, pour une même excitation, des sensations différentes. Pour la vue en particulier, parmi ces multiples impressions qu'éveille tout rayon lumineux, outre la sensation d'une couleur spéciale il existe toujours une sensation plus ou moins forte de blanc. En sorte que, lorsque plusieurs couleurs frappent simultanément un même point de la rétine, alors qu'isolées chacune d'elles l'emporterait sur la légère sensation de blanc qu'elle contient et la ferait disparaitre, la sensation totale formée par la somme de toutes ces petites sensations de blanc devient plus intense que chacune des autres couleurs et les domine. Quoiqu'il en soit de cette très ingénieuse conception qui rend compte de nombreux faits, elle porte seulement contre les théories qui, admettant le principe de la composition des sensations, contestent l'existence de sensations visuelles composées. On peut accorder à M. Brentano que son argumentation permet d'assimiler les sensations visuelles aux autres sensations, et qu'à l'égard des unes et des autres on peut au même titre parler de sensations composées. Mais qu'entend-il par cette composition? Porte-t-elle, selon lui, comme selon Spencer et Taine, sur le phénomène psychologique lui-même, ou seulement, — et en ce cas sa théorie conserverait toute sa valeur et sa portée — sur les dernières conditions physiologiques du phénomène psychologique? Il ne s'est pas expliqué sur ce point dans ce travail et il n'examine aucune des nombreuses difficultés que soulève, lorsqu'on l'applique aux phénomènes psychologiques, ce principe de la composition et de la combinaison, dont l'usage légitime se limite peut-être aux faits physiques et physiologiques.

II. Les théories que combat M. Brentano dans la deuxième partie de son travail considèrent quatre couleurs comme simples : le bleu, le jaune, le rouge et le vert, auxquelles on peut ajouter le blanc et le noir, et donnent à cette classification une base physiologique en rattachant la production de ces six sensations primitives, opposées deux à deux, le bleu au jaune, le rouge au vert, le blanc au noir, à trois processus d'assimilation et de désassimilation distincts. Malgré la simplicité apparente de ces conceptions séduisantes, M. Brentano entreprend de les réfuter, s'appuyant à la fois sur les faits et sur les principes. Le vert, dit-on, n'est pas un ton jaune-bleu, car si l'on projette de la lumière bleue et de la lumière jaune sur un écran on n'obtient pas un vert mais un gris. Or M. Brentano, reproduisant cette expérience, a obtenu, grâce à un dispositif spécial, un gris tirant nettement sur le vert, et il en explique la faible saturation par l'apparition simultanée, et par contraste. d'un peu de rouge qui en neutralise une partie. De plus, une observation attentive (et le témoignage des peintres) montre que le bleu ne s'oppose pas au jaune mais à l'orangé, et le violet au jaune, c'est-à-dire à une couleur simple une couleur composée du mélange des deux autres couleurs simples. Se fondant sur ce fait, et invoquant le principe de J. Müller relatif à la spécificité des organes des sens, complété par la notion de la spécificité des genres de sensations à l'intérieur d'un même sens, M. Brentano propose la théorie suivante. A chaque qualité sensible correspond une fonction physiologique, et à chaque processus de désassimilation lié à l'apparition d'une sensation succède un processus d'assimilation. Mais si l'assimilation des organes correspondant aux diverses fonctions de la vue dépend d'une même source, à une très forte désassimilation de l'un d'eux succédera un très intense processus d'assimilation qui, ne recevant pas immédiatement de la source principale à laquelle il est rattaché les éléments dont il a besoin, les empruntera aux organes voisins, produisant ainsi des processus de désassimilation secondaires

auxquels correspondent les sensations complémentaires. Cette hypothèse explique comment à une couleur simple réagissent les deux autres couleurs (M. Brentano admet que les trois couleurs simples, le bleu, le jaune et le rouge sont reliées à une même source d'énergie et l'appareil producteur des sensations de blanc et de noir à une autre), c'est-à-dire la couleur composée qui résulte de leur combinaison. De cette théorie découle également une nouvelle conception du contraste des couleurs : il s'agit d'une opposition purement physiologique, nullement d'une incompatibilité psychologique et dans certains cas, comme dans le spectre, lorsque l'on diminue progressivement l'intensité de la source lumineuse, on perçoit une couleur grisâtre, qui est nettement teintée de vert olive et que M. Brentano, qui l'appelle un vert-rougeâtre, considère comme un mélange de toute les couleurs simples; de bleu, de jaune, de rouge, et aussi de blanc et de noir.

Der Intellektualismus in der Griechischen Ethik, par Max Wundt. 1 vol. in-8 de 103 p., Leipzig, W. Engelmann, 1907. — L'objet de ce travail, qui est une sorte de préface à une histoire générale des morales grecques, est de montrer la part considérable de l'intellectualisme dans l'Éthique des Grecs. Le principe de toutes les morales grecques, depuis Homère jusqu'à Plotin, est la subordination des instincts et des passions à l'intelligence, leur idéal est le gouvernement rationnel de la vie humaine. Cet idéal est réalisé par le sage, en qui l'intelligence s'unit à la volonté droite (pp. 1, 100, 101). L'intellectualisme grec a pris deux formes : une forme proprement rationnelle et scientifique chez Démocrite et Socrate, et une forme religieuse et mystique (p. 18) dont l'ascétisme orphique du vi^e siècle nous offre l'exemplaire le plus ancien (pp. 22 et 29). L'histoire des morales grecques nous montre le spectacle du conflit de ces deux sortes d'intellectualisme, qu'Aristote réussit à réconcilier un moment. Après Aristote, l'élément mystique va prédominer dans les spéculations fantaisistes du néopythagorisme et du néoplatonisme. La dissertation de M. Max Wundt (dont les matériaux semblent empruntés pour la plupart aux travaux de Köstlin et de Ziegler) énonce avec beaucoup de clarté et d'élégance des idées raisonnables. Et il faut espérer que l'histoire annoncée réalisera le beau programme dont nous trouvons ici l'esquisse et le plan.

Neue Studien zur aristotelischen Rhetorik, insbesondere über das Γένος ἐπιδεικτικόν, par Oskar Kraus. 1 vol. in-8 de 117 p., Halle, Max Niemeyer, 1907. — L'auteur a proposé, en 1905, une interprétation nouvelle du λόγος ἐπιδεικτικός, mentionné dans la *Rhétorique* d'Aristote. Ce n'est pas, selon lui, un discours d'apparat, mais un discours destiné à montrer (ἐπιδεικνύναι) la valeur morale d'une action, son caractère honnête ou honteux. Une récension fort méprisante de Wendland a été l'occasion de l'ouvrage présent, où M. O. Kraus défend, non sans quelque violence, son interprétation. La *Rhétorique* d'Aristote se rattache au système tout entier du philosophe, (pp. 14-15), c'est-à-dire qu'Aristote reste fidèle aux conceptions morales de Platon et de Socrate. Au discours d'apparat pratiqué par les Rhéteurs — et rejeté déjà par Platon dans le *Phèdre* et le *Menexène*, — Aristote, comme son maître, oppose le discours épidictique, où les actions des hommes sont, dans les termes les plus simples et les plus clairs, sans aucun ornement parasite, louées ou critiquées comme elles le méritent (p. 28) M. O. Kraus attaque vivement, dans les chapitres 5, 8, 9, diverses corrections ou interprétations proposées par R. Wendland. D'après lui (ch. 8, p. 58-81) le discours épidictique doit être distingué de l'ἐπίδειξις des Rhéteurs, dont il diffère comme l'espèce du genre : c'est une espèce déterminée et définie par son caractère moral. Le ton violent sur lequel cette dissertation est écrite enlève quelque portée aux conclusions de l'auteur. Au surplus, les raisons que M. O. Kraus apporte en faveur de son hypothèse sont faibles. Et l'interprétation subtile qu'il propose est contraire à tout ce que nous savons des méthodes objectives employées par Aristote dans sa *Rhétorique*.

Philosophes contemporains, par Halard Hoffding, professeur à l'Université de Copenhague, correspondant de l'Institut de France, traduit de l'allemand par A. Tresmesaygues, 1 vol. in-8 de 208 p., Paris, Alcan, 1907. — C'est le complément de l' « Histoire de la Philosophie moderne », qui s'arrêtait en 1880; et M. Höffding, dans l'introduction du présent volume, nous explique pourquoi il avait choisi cette date pour terminer son étude. En premier lieu, le conflit des « deux grands courants de pensée du xixe siècle », du romantisme et du positivisme, avait pris fin vers cette date. Et la raison nous paraît médiocre : ne pourrait-on prétendre que, de nos jours encore, se reproduit, sous des formes à peine nouvelles, le conflit de ces deux tendances? En second lieu, nous manquons,

pour juger les contemporains, « des éclaircissements psychologiques ou biographiques » nécessaires. En troisième lieu, nous manquons du recul nécessaire pour apprécier, avec l'objectivité qu'il faudrait, les travaux des philosophes vivants. Ajoutons une quatrième raison, propre à justifier la circonspection de M. Höffding; et cette raison, c'est que que le présent fuit sans cesse sous nos pas. A l'heure où paraît cette traduction, l'ouvrage de M. Höffding date déjà. Nous n'y trouvons mentionnés ni M. Poincaré (qui aurait aujourd'hui sa place marquée dans la section des « savants philosophes »), ni M. Bergson, qui a synthétisé en une vaste philosophie de la nature ce que M. Höffding appelle « le courant biologique » de la pensée contemporaine, ni M. B. Russell, dont les recherches de logique pure sont peut-être (nous serions portés à dire : probablement) de nature à rénover le rationalisme idéaliste.

Ne discutons donc pas la classification des philosophes contemporains adoptée par M. Höffding. Lui-même ne la considère sans doute que comme un procédé commode pour la division des matières, et ne prétend pas qu'elle soit fondée sur un principe systématique rigoureux. Il étudie d'abord « le courant objectivo-systématique » : il traite, en d'autres termes, sous cette rubrique, des penseurs qui posent le problème de l'existence, et cherchent à constituer un système de l'univers. Tels Wundt, Ardigò, Bradley (le philosophe d'Oxford, en qui M. Höffding ne semble pas éloigné de voir le plus profond des métaphysiciens contemporains), Fouillée. Le chapitre sur Fouillée est précédé de chapitres intéressants sur Taine et Renan, et suivi de deux autres chapitres sur « la philosophie de la discontinuité », étudiée d'abord chez Renouvier, ensuite chez M. Boutroux. L'ensemble constitue un tableau très clair de l'histoire de la philosophie en France pendant la seconde moitié du XIXe siècle (regrettons seulement que Ravaisson et Lachelier n'y soient pas nommés). M. Höffding étudie ensuite le « courant biologique », et les nouvelles formes de la théorie de la connaissance, la vie intellectuelle étant considérée comme une forme particulière du phénomène général de la vie, et les règles de la logique comme des procédés spéciaux d'adaptation au milieu (Maxwell, Hertz, Mach; — Avenarius). — Enfin la « philosophie des valeurs » se désintéresse du problème de l'existence, et considère que le vrai problème philosophique, c'est le problème moral et religieux (Guyau et Nietzsche : M. Höffding, après M. Fouillée, relève les analogies des deux doctrines, et aussi des deux tempéraments. — Eucken : l'analyse de sa doctrine « noologique », ou « métapsychologique » sera instructive pour le public français, — enfin William James). La sobriété et la précision sont les qualités caractéristiques de ces analyses; de temps à autre, l'historien intervient par de brèves et judicieuses critiques. La traduction est bonne, quoiqu'elle renferme de trop nombreux germanismes.

Grammaire de l'assentiment, par le cardinal Newman, traduit de l'anglais par Mme Gaston Paris. 1 vol. in-8 de 408 p., Paris, Bloud et Cie, 1907. — Mme Gaston Paris nous donne une traduction fort soignée du livre célèbre de Newman. On lui saura gré de faire connaître au public français le livre d'apologétique le plus original que le catholicisme ait produit depuis longtemps. — Newman ne croit guère à la vertu des démonstrations logiques en matière de foi. On peut prouver la vérité de la Religion, mais cette preuve demeure sans effet sur un incrédule, car on ne peut convertir un homme à l'aide de principes qu'il refuse d'accorder (p. 327). En réalité, la foi n'est pas un acte d'entendement, mais une *habitude*. Les preuves logiques ne sont valables que pour ceux qui se sont, d'avance, mis dans un état d'esprit approprié. Il faut affirmer la présence de Dieu dans la conscience, la réalité du péché, l'importance sacrée de l'âme et du monde invisible, il faut désirer la connaissance de Dieu, espérer le pardon, chercher partout les signes de la bonté divine.

Ce « désir du divin » n'est pas déterminé exclusivement par des opérations logiques. Cependant les affirmations qu'il implique ne sont pas arbitraires. Newman prétend les justifier par l'examen des faits. L'existence de la conscience, du sens moral, l'universelle présence de rites religieux même païens, le respect qui entoure les hommes élus de Dieu, sont autant de faits dont la méditation attentive *prépare* l'assentiment et la croyance. Cette théorie, qui rejoint la doctrine théologique de la grâce, est préparée, dans l'ouvrage de Newman, par tout un système de logique. Cette logique est remarquable en ce qu'elle met une singulière subtilité dialectique à nier toute dialectique et toute logique. En fin de compte Newman se fie à ce qu'il nomme le sens des inférences (*illative sense*), sorte de faculté intuitive, qui juge souverainement, à l'exclusion des pro-

cédés logiques, en matière de fait. — Si dangereuses que de telles conclusions puissent paraître, le livre est d'un grand intérêt. La dialectique la plus souple (malgré un certain abus scolastique des divisions), un choix d'exemples concrets et toujours appropriés, une langue très riche et singulièrement vivante — aussi peu ecclésiastique que possible — retiennent le lecteur et l'obligent à suivre les méandres de cette longue argumentation contre la raison logique. La traduction de Mme Gaston Paris est fidèle et réussit souvent à rendre le mouvement de la phrase originale.

Philosophie sociale et religion d'Auguste Comte, par Edward Caird. Traduit de l'anglais par Miss May Crum et Ch. Rossigneux, préface de M. Ém. Boutroux. 1 vol. in-8 de 196 p., Paris, Giard et Brière, 1907. — Cette traduction sera utile à tous les lecteurs français qui s'intéressent à l'étude du positivisme : les travaux de langue française concernant la religion de l'Humanité sont en effet relativement peu nombreux; encore présentent-ils trop souvent un caractère plutôt polémique que scientifique. Le livre de M. le professeur Caird peut se décomposer en deux parties : 1° un exposé des idées sociales et religieuses d'Auguste Comte; 2° une critique approfondie de ces idées.

L'exposé occupe le premier chapitre de l'ouvrage; il est à la fois clair et exact. On y reconnaît l'effort d'un esprit vraiment philosophique, au meilleur sens du mot, pour résumer aussi objectivement que possible un système qui n'est pas le sien. Il faut regretter qu'aucune des citations de Comte contenues dans ce chapitre ne soit accompagnée de sa référence.

Quant à la partie critique, elle est des plus remarquables; nous signalerons surtout les pages si pénétrantes consacrées à l'examen des reproches adressés par Comte à la théologie et à la métaphysique (p. 99 suiv.). — On peut cependant, semble-t-il, lui adresser les deux observations suivantes : 1° Comte est trop envisagé comme un pur philosophe; or, si on veut bien le comprendre, il faut se rappeler qu'il est avant tout un réformateur : son système philosophique n'a pas sa fin en lui-même, il n'est qu'un moyen en vue de la réorganisation sociale. Il suit de là que les comparaisons entre Comte et Kant (p. 70-71) sont tout à fait artificielles, pour ne pas dire oiseuses : le point de vue d'une théorie ou critique de la connaissance est absolument étranger à la pensée comtiste; 2° On peut adresser à M. Caird une objection de méthode à propos de sa discussion de la religion de l'Humanité : M. Caird se donne une définition de la religion en général (p. 128), après quoi il montre que la religion de l'Humanité n'en est pas une, attendu qu'elle ne répond pas à ladite définition. C'est là substituer au problème vivant une querelle de mots, ce qui est toujours regrettable.

Pragmatism, by W. James, 1 vol. in-18 de 209 p., London, Longmans et Green, 1907. — **Studies in humanism,** by F. C. S. Schiller 1 vol. in-8 de 429 p. London, Macmillan, 1907. — Le premier de ces deux volumes est composé de huit conférences faites à Boston en novembre et décembre 1906 et à New-York, à l'Université Colombia, en janvier 1907. C'est un exposé familier, vivant, concret, de la méthode et de l'attitude pragmatiques, auquel William James déclare se rallier entièrement. — Le second comprend vingt études, déjà parues pour la plupart dans les revues philosophiques anglaises, le *Mind* en particulier, et où M. Schiller essaie d'établir la légitimité du pragmatisme surtout sous une forme critique, parfois même agressive, en répondant aux objections de ses adversaires idéalistes et néo-hégéliens, MM. Bradley surtout et Joachim (*La nature de la vérité*). — La *Revue* consacrera prochainement une étude critique à ces deux ouvrages.

Philosophical problems in the light of vital organization, by Edmund Montgomery. 1 vol. in-8 de 462 p. New-York and London, Putnam's Sons, 1907. — L'auteur se propose de montrer que certains problèmes philosophiques fondamentaux, — celui de la substance par exemple, celui de la causalité, la question capitale entre toutes des rapports de l'esprit et du corps, celle de la vraie nature des mouvements volontaires, — trouvent leurs solutions en dehors du monisme matérialiste et du monisme idéaliste, dans une doctrine métaphysique directement inspirée par la biologie. L'ouvrage comprend deux parties. La première, surtout historique, énumère plusieurs graves problèmes en insistant sur l'insuffisance des solutions proposées; la seconde expose les vues propres de l'auteur.

L'étude des diverses théories de la substance, par laquelle commence la partie historique de l'ouvrage, contient une critique pénétrante, mais rapide, du matérialisme et un examen plus étendu de l'idéalisme, lequel ne peut constituer l'être, la substance, ni avec des perceptions, ni avec des concepts. Les concepts les plus vastes sont les plus vides. Le Tout est à peu près synonyme du Rien (p. 27). L'Un de Plotin, le « tranquille Rien » de Boehme, le

« Urgrund » de Schelling, sont des mots plutôt que des idées. C'est par une habile sophistique qu'on donne un contenu à ces notions, et que le métaphysicien paraît en tirer le système total des idées. En réalité ni Plotin, ni Spinoza, ni Schelling, ni Hegel n'ont pu déduire d'un tel Absolu la moindre parcelle d'expérience. Aucun n'a indiqué d'ailleurs pourquoi cet Absolu se développe dans le temps. Spinoza n'explique pas la dérivation des modes finis. Il confond le rapport causal avec le rapport mathématique de principe à conséquence. Il dit : « ratio seu causa » : et voilà le sophisme. Ce chapitre essentiel se termine par des remarques très ingénieuses sur la théorie du moi nouménal de Kant. L'auteur prend parti sur la question qui a divisé Kant et Fichte, et tire une partie de son argumentation des derniers ouvrages inachevés de Kant (cf. surtout la note de la p. 30).

Les aperçus historiques intéressants abondent dans les chapitres consacrés aux problèmes de l'identité, de la causalité, du monde extérieur, de l'universel et du particulier, du sujet et de l'objet (pp. 30-60). — A remarquer par exemple une page où l'auteur met en relief les difficultés du monadisme leibnitzien : pour justifier l'accord de la pensée et de son objet, l'harmonie préétablie est bien inutile, puisqu'une monade ne voit pas autour d'elle. Seul, Dieu, à la condition de sortir de sa claustration monadique, peut savoir ce qui se passe dans les autres monades et quel univers elles constituent; mais il est douteux qu'elles puissent constituer quelque chose, puisque chacune n'est qu'un point de vue sur l'ensemble et n'est faite que du contenu des autres qui ne peuvent rien lui fournir, aucune n'ayant un contenu propre.

Le chapitre intitulé « Faits biologiques propres à élucider les problèmes philosophiques » devrait être le centre de tout l'ouvrage. Il est très insuffisant. Le lecteur est renvoyé, il est vrai, à de nombreux articles que l'auteur a publiés pendant une période de trente années dans diverses revues américaines ou anglaises. Il serait possible sans doute à l'auteur de dégager de ces articles pratiquement introuvables une conception de la vie si toutefois il a pu s'en former une. Il se borne à exposer quelles recherches d'ordre purement physiologique sur les cellules cancéreuses, sur les muscles des orthoptères, etc., l'ont conduit à rejeter toute théorie qui prétend constituer l'être vivant par juxtaposition d'unités arbitrairement dotées des propriétés que manifeste l'ensemble. Il repousse donc la théorie cellulaire et toutes les théories mécanistes. Mais il ne nous dit pas nettement quelle théorie il substitue à celles qu'il réfute. La suite de l'ouvrage ne sera pas très instructive à cet égard, mais du moins elle nous fera comprendre pourquoi il est à peu près impossible à l'intelligence humaine de définir la vie.

Au fond ce n'est pas la biologie qui va servir à élucider les problèmes philosophiques, mais bien plutôt la philosophie qui va permettre de soupçonner les rapports de la vie, de la conscience et de la matière. Jamais, dit notre auteur, on ne pourra se représenter l'action de l'esprit sur le corps ou celle du corps sur l'esprit. Mais y a-t-il action de l'un sur l'autre? Le sens commun n'en doute pas. Une épingle qui déchire mes tissus ne me cause-t-elle pas une douleur? L'analyse cependant nous révèle dans cette affirmation si banale une confusion grave de points de vue. L'épingle, la chair qu'elle déchire, les nerfs qu'elle froisse existent aux yeux d'un observateur qui contemple le phénomène du dehors. Qu'il poursuive son observation : il se représentera un ébranlement transmis de proche en proche jusqu'au cerveau, divers phénomènes physiques ou chimiques dans ce cerveau, un autre ébranlement transmis du centre à la périphérie, un muscle qui se contracte, etc. Nulle part sur ce trajet l'observateur ne voit surgir un fait de conscience, une sensation, une douleur. Le fait de conscience appartient à une série tout autre. Le sujet qui éprouve une douleur, puis un désir d'action ne trouve pas dans sa conscience l'épingle, la chair déchirée, le nerf froissé, etc. Cette épingle, cette chair, ce nerf sont des représentations visuelles. Tout ce qui est matériel est représentation visuelle; la physique moderne, en s'efforçant de tout réduire au mouvement, tente d'exprimer le monde entier dans le langage du sens qui apparaît comme le plus perfectionné en l'homme et le plus utile à la vie, dans le langage visuel. Il ne faut donc pas parler de nerfs *sensitifs*. Tout nerf est moteur, puisqu'un nerf est une perception et que tout ce qu'on perçoit est toujours du mouvement. Un ébranlement nerveux se prolonge par d'autres ébranlements et jamais par un état de conscience. La matière du physicien n'expliquera donc ni la pensée, ni le plus léger changement dans la pensée. D'autre part les phénomènes conscients n'expliqueront pas le plus petit mouvement de notre corps. Mais l'analyse précédente nous prépare à comprendre que la *Réalité* est bien autre chose que cette matière appau-

vrie du physicien, réduite à des modes de mouvement, c'est-à-dire à des apparences visuelles, et que les phénomènes transitoires de la conscience, incapables par eux-mêmes de constituer un être véritable, de rendre intelligible la conservation du passé dans le présent, le souvenir et le caractère. C'est la vie qui a lentement développé les facultés intellectuelles de l'homme, elle déborde infiniment l'intelligence. C'est aussi la vie qui a créé la représentation du monde extérieur que nous avons, c'est-à-dire la matière du physicien. Le physique et le psychique sont donc deux acquisitions d'un organisme qui a évolué, et aucune des deux ne peut expliquer cet être dans son fond véritable. L'activité de cet être reste donc nécessairement mystérieuse, et, comme il n'y a pas d'autre activité, tout changement restera mystérieux. En fait, l'action d'un corps en mouvement sur un autre corps qu'il choque n'est pas plus intelligible que l'action d'un corps sur un esprit, et n'est pas plus réelle.

Ce résumé des vues de l'auteur montre assez les nombreux rapports de cette pensée avec la doctrine exposée dans l'*Évolution créatrice* de M. Bergson. Il est essentiel de noter que les deux ouvrages sont exactement contemporains.

The Philosophical Radicals, *and other essays, with chapters reprinted on the Philosophy of religion in Kant and Hegel*, by A. Seth Pringle-Pattison, LL. D., fellow of the British Academy, professor of Logic and Metaphysics in the University of Edinburgh, 1 vol. in-12 de x-336 p., Edimbourg, Blackwood, 1907. — Les deux chapitres réimprimés à la fin du présent volume avaient paru déjà, le premier en 1882, le second en 1883, alors que naissait seulement en Angleterre le mouvement « néo-kantien », autrement dit, hégélien : ils constituent donc un intéressant document historique. Le reste du volume est rempli par des études critiques, consacrées à des ouvrages récents (l'histoire de l'utilitarisme anglais, de Leslie Stephen; les Principes de la Civilisation Occidentale, de Benjamin Kidd; l'autobiographie de Herbert Spencer, etc.), et parus antérieurement soit dans de grandes revues soit dans des revues spéciales. L'auteur, disons-nous, est hégélien : il est en possession d'une doctrine qui permet d'assigner un rang à toutes les doctrines, de toutes les justifier, à un certain point de vue, et, en même temps, à un autre point de vue, de toutes les condamner. Excellente discipline pour l'esprit critique, semble-t-il : la méthode hégélienne ne nous entraîne-t-elle pas à sympathiser avec le plus grand nombre possible d'aspects de la vérité philosophique, à élargir sans cesse notre intelligence sans aliéner jamais notre indépendance intellectuelle? Mais pourquoi faut-il qu'elle dégénère en scolastique? qu'elle tende à assoupir l'esprit critique, et à replonger le philosophe dans ce sommeil dogmatique dont Kant avait voulu le tirer? qu'à propos de chaque système elle ait sa formule toute prête, pour louer sous tel rapport, et pour blâmer sous tel autre? que chaque essai de M. Seth Pringle-Pattison, le lecteur puisse, en quelque sorte, l'écrire à l'avance? La plus grave critique que nous puissions adresser à l'auteur, c'est qu'il y a très peu de mal à dire de ce livre neutre, sagement écrit, sagement pensé, et tranquillement orthodoxe.

L'arte di persuadere, par G. Prezzolini, 1 vol. in-4 de 116 p., bibl. du Leonardo, Florence, 1907. — Ce livre d'un des fondateurs du *Leonardo* a tous les caractères de cette publication retentissante et aventureuse : le goût du paradoxe, la volonté d'étonner le lecteur à tout prix, l'affectation d'immoralisme; il constitue un essai, d'ailleurs intéressant, pour renouveler, du point de vue de la psychologie moderne, la sophistique des anciens telle qu'elle se révèle dans les dialogues platoniciens. L'Art de persuader est en effet conçu par M. Prezzolini comme un art d'enseigner indifféremment le pour et le contre, et lui apparaît donc comme une sorte d'art du mensonge; il voudrait voir restituer au mensonge « sa légitime importance dans l'éducation », et il faudrait en réduire les règles en « manuel ». Aussi bien, le mensonge est tout à fait assimilable à la théorie scientifique : « le savant est un menteur utile à la collectivité, le menteur un savant utile à l'individu » (p. 13). On peut, par cette citation, juger du ton de tout le livre. — Très méthodiquement, M. Prezzolini énumère, d'abord, les principes généraux de son art : que la raison n'y joue qu'un rôle secondaire; qu'il faut s'adapter aux auditeurs sur qui l'on veut agir; qu'il faut être indifférent aux moyens pourvu que la fin soit atteinte, et qu'il y a lieu dès lors de réhabiliter la persuasion par la force. — Puis sont étudiés les procédés d'*auto-persuasion*, « surtout les procédés extérieurs pour transformer le moi » et « choisir arbitrairement ses croyances; ici encore le mensonge joue le premier rôle : on se donne d'abord une attitude, et l'on finit par devenir ce que l'on veut paraître; « on pourrait fonder, et elles existent

sous d'autres noms, des Cliniques des Croyances, ou des Instituts orthopédiques pour le redressement de la Foi » (p. 41). Vient ensuite l'analyse des procédés pour persuader autrui : la parole d'abord, mais conçue comme instrument de suggestion plutôt que comme expression de concepts; l'équivoque, la répétition, la comparaison, les formules conciliantes ou insinuantes, les euphémismes, l'évocation de l'avenir, l'autorité du passé; les lieux communs, les exemples; l'ironie, la caricature, les assomptions tacites, l'art « de l'érudition économique et de l'organisation de sa propre culture »; et tout cela pourrait aboutir, nous dit-on, à un utile « Manuel de Charlatanisme scientifico-littéraire » (p. 90); — et tout cela souvent ne manque pas de finesse. — Dans sa conclusion, M. Prezzolini insiste sur le caractère tout personnel du don de persuader : c'est la volonté qui crée la foi; « si quelque chose nous éloigne de l'intelligence, c'est la persuasion ». Dès lors pourquoi ne pourrait-on pas concevoir la possibilité « d'abolir la parole comme intermédiaire », d'agir hypnotiquement, extérieurement, à distance, sur les croyances ou les volontés? « La création arbitraire du moi, la création et la transformation arbitraire du monde », seront les qualités qui distingueront l'homme de l'avenir, magicien plutôt que savant; « l'animal rationnel cédera la place à l'animal créatif » p. 102).

Ainsi, jusqu'au bout, ce manuel d'anti-intellectualisme ne méconnaît qu'une chose : c'est que le mensonge *imite* la vérité, que l'art de persuader ne fait jamais, par l'emploi même des procédés les plus étrangers à la raison, qu'essayer de suppléer à l'emploi des procédés rationnels, et de donner l'*illusion* de la raison : si bien que, non seulement celle-ci reste première en droit, mais qu'en fait même ces expédients ne valent qu'en tant qu'ils conservent quelque chose d'elle encore, ne trompent l'esprit qu'en faisant luire devant lui des vraisemblances, des probabilités, qui ont l'apparence de raisons. — Mais il faut reconnaître que M. Prezzolini est fort habile à appliquer ses propres théories, et qu'il pratique avec dextérité l'*Art de persuader*... qu'on a du génie.

Sulle tracce della vita, *saggi*, par Leo G. Sera, 1 vol. in-8 de xxii-312 p., Rome, Bernardo Lux, 1907. — On reconnaît, au titre, un adepte de la philosophie à la mode. Mais cette philosophie elle-même, nous la voyons tantôt viser à l'édification, tantôt viser au scandale. Chez M. Sera, elle vise au scandale.

M. Sera, en Nietzschéen véritable, n'expose pas sa pensée sous une forme systématique; il procède sinon par aphorismes, du moins par essais détachés (sur l'amour, sur Stendhal, sur Nietzsche, sur le Nord et le Sud, etc.). M. Sera cependant est un bâtisseur de système; et sa philosophie, qui est une philosophie de l'histoire, repose sur une antithèse entre la notion d'espèce et la notion de société. Ce dont l'espèce a besoin pour se perpétuer, pour conserver l'intégrité du type, c'est d'individus qui soient de bons étalons, qui soient brutaux, qui soient paresseux, et chez qui la sexualité soit ardente. Peuples du midi, races belles sous de beaux climats : c'est là que, dans le milieu qui lui était propre, se développa l'humanité primitive. Ce dont la société a besoin pour ne pas se désagréger, c'est d'individus qui soient de bons citoyens, qui soient sociables, laborieux, chastes, qui visent non à manifester leur force et à assouvir leurs besoins, mais à respecter les droits du prochain, et même les droits de la femme. Les faibles, fuyant la brutalité des forts, fuirent vers les climats plus ingrats des régions septentrionales. Ils s'unirent pour vivre dans des conditions plus difficiles; l'union des faibles produisit la morale du travail et de la chasteté; ou, pour tout dire en un mot, la morale. Et c'est une loi constante que la civilisation monte sans cesse vers le Nord, que la sociabilité augmente, et que la sexualité décline, que la science progresse et que l'art dégénère, que des sociétés toujours plus fortes se constituent avec des individus de qualité toujours plus médiocre. De temps en temps, par bonheur, s'ouvre une période de décadence, de désordres économiques et sexuels : et pour un temps, par l'émancipation des individus, le type de l'animal humain se régénère.

Bref, la philosophie de Nietzsche, interprétée par un Napolitain — que dis-je? par un Napolitain : c'est « par un Nègre » qu'il faudrait dire. Beaucoup de verve, d'amphigouri aussi, beaucoup de jeunesse, beaucoup d'ignorance. Faut-il demander à M. Sera sur quels documents il s'appuie pour affirmer que les excès sexuels sont favorables à la conservation et à l'amélioration de la race? et sur quelles observations anthropologiques, ethnographiques, démographiques se fonde sa fantastique théorie de l'histoire de la civilisation? Lui demanderons-nous encore au nom de quelle préférence sentimentale il nous propose un idéal contradictoire, de son propre aveu, avec la loi de l'histoire telle qu'il la définit? Le Socrate du *Gorgias* faisait à Calliclès une

objection assez voisine de celle-là. Que M. Sera relise Platon. Le *Gorgias*, après tout, a été écrit sur les bords de la Méditerranée.

La Kontinuo, *elementa teorio starigita sur la ideo de ordo*; *kun aldono pri transfinitaj nombroj*. Tradukita de la angla lingvo kun la permeso de la aŭtoro (E. V. Huntington) de Raoul Bricard, 1 vol. in-12 de 125 p. Paris, Gauthier-Villars, 1907. — Nous avons déjà rendu compte du mémoire original de M. Huntington (paru dans les *Annals of Mathematics*, 1905) qui constitue un manuel élémentaire et précis de la théorie des ensembles. Il convenait de l'« internationaliser », et nul n'était mieux désigné pour cette tâche que M. Bricard, auteur du *Matematika Terminaro kaj Krestomatio*. Nous ne saurions trop recommander la lecture de cet ouvrage, soit pour le fond, qu'il n'est plus permis aux philosophes d'ignorer, soit pour la forme; on verra comment l'Esperanto permet de traduire avec précision les notions les plus subtiles de la mathématique moderne, et souvent même avec une précision supérieure à celle de nos langues; par exemple il distingue nettement les divers sens des mots *limite*, *Grenze*, etc., par des termes différents (*limo*, *rando*). C'est un excellent exemple qu'ont donné là le traducteur et l'éditeur; il faut espérer qu'il sera bientôt suivi, et qu'il constitue le premier spécimen d'une littérature mathématique internationale. Et quand cette littérature contiendra des traductions d'ouvrages russes, polonais, hongrois ou finlandais, peut-être les beaux esprits polyglottes finiront-ils par reconnaître l'utilité d'une langue internationale.

REVUES ET PÉRIODIQUES

Revue de Psychologie Sociale publiée tous les mois sous la direction de MM. Espinas, Gide, Dupré, Darlu, J. Maxwell, Steeg, Lacombe. Secrétaires de la rédaction : A. de Tarde et J. Teutsch. Première année, n° 1. — Cette nouvelle revue embrassera l'ensemble des sciences sociales « elle s'étendra à tous les domaines de la Sociologie ». C'est dire qu'on ne peut la définir, ni par son objet ni par son cadre. Tous deux sont également illimités et indéterminés. Aussi bien ne revendique-t-elle d'autre originalité que celle du point de vue, c'est dans l'emploi constant d'une méthode qu'elle espère trouver et sa raison d'être, et son principe d'unité.

Cette méthode qu'on se propose d'appliquer aux problèmes sociaux les plus divers nous est présentée comme une méthode d'observation psychologique, méthode souple, expérimentale, essentiellement concrète et réaliste. — Réagissant contre « les résultats décevants » auxquels aboutit, dans la théorie comme dans la pratique sociale, l'esprit mécaniste et systématique du XVIIIe siècle, cette méthode psychologique se tourne vers les faits, « elle oppose les réalités vivantes et complexes aux abstractions ». — Et surtout elle repousse la psychologie sommaire et artificielle, qui a faussé profondément les livres des économistes orthodoxes, les théories objectives des criminalistes, les classifications des juristes, les systèmes de morale, d'esthétique, de pédagogie. A la conception schématique et simpliste de l'homme individuel, isolé de sa race et de son milieu, être raisonnable, libre, responsable, travaillant exclusivement à son intérêt personnel, elle substitue l'homme réel, vivant en société, être impulsif, pétri de préjugés, d'instincts et de passions, « force perdue dans le flot mouvant des forces ambiantes ». Bref, qu'il s'agisse de l'activité humaine normale, pathologique ou criminelle, cette méthode « vivifie et complète l'ancienne psychologie individuelle par l'étude de la psychologie sociale, c'est-à-dire de l'action combinée et réciproque des milieux et des forces individuelles ». — « Dépouiller tout automatisme pour se rapprocher de la vie », cette formule bergsonienne ou tardienne résume le programme de la nouvelle Revue. Il est large et séduisant.

Les fondateurs de la Revue espèrent arriver à des conclusions pratiques, et contribuer à préparer et à orienter la réforme des institutions sociales et juridiques. Mais, même s'ils se bornent à contempler de loin et à analyser les phénomènes sociaux qui s'égrènent sous nos yeux, cet effort de réflexion sur le présent peut être très fécond et doit attirer l'attention du philosophe.

Nous trouvons, dans ce premier numéro, plusieurs articles intéressants et dont le lecteur est porté à regretter la grande brièveté : une étude sur les viticulteurs méridionaux, de M. Augé-Laribe — le procès de la magistrature au théâtre, par M. Bicking, — la critique du droit de propriété d'après Proudhon, par E. Hélgon, — les rapports de l'histoire littéraire et de la sociologie, par H. Chatelain, — la question des tribunaux pour enfants et un compte rendu du congrès de l'Union internationale de droit pénal, par Edmond Hermance, — une bibliographie critique — quelques analyses de revues.

Tout cela forme un ensemble d'allure un peu disparate; et l'orientation de la nouvelle Revue semble loin d'être fixée. Si l'on songe au vaste champ d'études qui s'ouvre devant elle, il n'y a pas lieu de s'en étonner outre mesure. Souhaitons-lui plutôt de développer toujours davantage son originalité, et de fournir une longue et utile carrière.

Revue scientifique. — 11 mai 1907. Jules Sagheret : *La Genèse des Mathématiques.* — Si les mathématiques ont une origine empirique indubitable, cependant l'empirisme ne suffisait pas à la constitution d'une science mathématique, et il aurait pu engendrer un art du calcul et un art géométrique, suffisant à tous les besoins d'une civilisation même très avancée, sans que pour cela fût fondée une science mathématique. En fait, il semble bien en avoir été ainsi et en Chaldée et en Egypte. Seuls les Grecs promurent les mathématiques à l'état de science théorique, et M. Sageret se rallie entièrement à la thèse de P. Tannery, indiquant les principaux résultats qui ressortent des études de ce savant. Ils durent, suivant lui, ce bonheur à la chance qui fit naître chez eux un Pythagore, métaphysicien mystique qui crut que connaître les nombres, c'était connaître tout et pouvoir tout dominer, — au sens critique de leur race, — à leur instabilité politique et sociale. De cette histoire se dégage la double condition du développement des mathématiques : 1° au début, l'empirisme; 2° une idée mystique fécondant cet empirisme et assurant l'essor de la pensée. « C'est aussi la genèse des autres sciences. Mais celles-ci ne deviennent sciences que si elles passent par une seconde phase. L'idée initiale qui sera plus tard la théorie devra les amener à l'observation ou à l'expérience, tandis que les mathématiques tendent de plus en plus à se dépouiller de tout caractère concret. »

22 juin 1907. G. Milhaud : *Pascal et les expériences sur le vide.* — Pascal a-t-il composé un faux et commis une série de mensonges, pour s'attribuer le mérite d'avoir devancé ses contemporains dans l'expérience du Puy de Dôme? M. Milhaud examine l'argumentation de M. Mathieu, et considère successivement la question des rapports de Pascal et de Descartes, — de Pascal et de Torricelli, — l'abrégé et la controverse avec le P. Noël, — la lettre à Perier du 15 novembre 1647. « Pour conclure, sauf quelques inexactitudes contenues dans la lettre à de Ribeyre, — inexactitudes d'ailleurs incompréhensibles, inutiles à la gloire de Pascal, et à propos desquelles il faudrait dire, si c'étaient des mensonges, que Pascal a voulu mentir pour mentir, — je ne vois aucune difficulté à m'en tenir à ce qu'il a écrit lui-même, pour refaire l'histoire de sa pensée et de ses travaux. Même sans supposer qu'il ait plus de moralité ni de bon sens que la moyenne des hommes, j'admets qu'il a voulu dire la vérité dans des écrits tous destinés à quelque publicité, et je ne me heurte ainsi à aucune impossibilité. Cela me suffit : M. Mathieu ne m'a pas prouvé que l'hypothèse du faux et des mensonges est nécessaire. »

Hermes, XLII Band. *Eine neue Archimedeshandschrift*, par Heiberg, professeur à Copenhague. — M. Heiberg, le savant éditeur des œuvres d'Archimède, a eu assez de bonheur et assez de flair pour mettre la main sur un nouveau manuscrit du mathématicien de Syracuse. Ce manuscrit contient des parties quelquefois fort importantes des livres d'Archimède qui nous étaient déjà connus : ce qui permet de contrôler les textes déjà publiés, et ce qui même permet de lire pour la première fois quelques passages du *Traité des corps flottants* que nous ne connaissions que par une traduction latine. En outre et surtout, il nous apporte un texte absolument nouveau auquel seulement nous pouvions trouver jusqu'ici quelque allusion chez Suidas et chez Héron. C'est un écrit adressé à Eratosthène. M. Heiberg en donne le texte, — qu'il a presque complètement reconstitué, malgré toutes les difficultés matérielles qu'il a rencontrées — et qu'il fait suivre de réflexions fort édifiantes.

L'intérêt de cet écrit est considérable. Il doit se placer dans les commencements de la carrière scientifique d'Archimède; et, plus qu'aucun autre, il met en évidence ses procédés de recherche et d'invention. Or il y apparaît clairement que le procédé préféré du grand mathématicien, celui que non seulement il suit lui-même, mais qu'il recommande comme une méthode fructueuse, c'est la décomposition des surfaces et des volumes en éléments infinitésimaux, dont la somme représente les grandeurs considérées. Il restera ensuite à trouver une démonstration rigoureuse, mais celle-ci n'est pas indispensable pour qu'Archimède se sente en possession de théorèmes nouveaux. Il se trouve ainsi rapproché, plus encore que nous ne le savions, des mathématiciens modernes. Sa méthode de recherche est celle du calcul intégral, au moins sous la forme des « indivisibles ».

Ces conclusions ne surprendront guère d'ailleurs ceux pour qui la pensée mathématique des XVIe et XVIIe siècles n'est que

la suite naturelle de la pensée géométrique des Grecs; et qui, dans les travaux des Euclide, des Apollonius, des Archimède, ont voulu voir des constructions logiques savamment édifiées sur une intuition féconde, par laquelle l'esprit grec se confondait avec l'esprit humain lui-même.

Mind, *a quarterly review of psychology and philosophy*, edited by Prof. G. F. Stout, Macmillan et Cie, London. — Dans les premières pages de son étude : *The new Realism et the old Idealism* (juillet 1906), M. J. S. Mackensie trace une courte esquisse du mouvement des idées en Angleterre pendant ces trente dernières années. Dans la génération passée, la tendance de toute philosophie spéculative était dans ce pays *idéalistique* au sens large, ou tout au moins, comme Sidgwick aurait préféré l'appeler, *mentalistique*. On discutait seulement entre une forme sensualiste et une forme intellectualiste de l'idéalisme. Autour de ces philosophes, un double courant antagoniste, le matérialisme rudimentaire des étudiants ès sciences de la nature, le spiritualisme rudimentaire associé à la religion populaire — antagonisme atténué par la *via media* de l'agnosticisme, où la réconciliation se faisait par un aveu mutuel d'ignorance. Puis ce sont les savants eux-mêmes qui, sous l'impulsion d'un physicien comme Oliver Lodge et d'un biologiste comme Lloyd Morgan, se montrent disposés à accepter les principes de l'idéalisme, de telle sorte que la philosophie semble victorieuse : une harmonie universelle va régner dans le monde intellectuel. C'est à ce moment, dit M. Mackensie, que deux formidables assauts vont se produire contre la citadelle de l'idéalisme, d'une part le pragmatisme, et, d'autre part, une nouvelle forme du réalisme.

De là les attaques et les contre-attaques qui, sous forme d'articles, de comptes rendus, de discussions et de réponses, trouvent leur écho dans le *Mind*, et malgré la présence de plusieurs études analytiques et historiques fort intéressantes, donnent aux derniers numéros leur physionomie caractéristique. Il serait difficile cependant de dégager avec netteté les progrès qui ressortent de ces polémiques à jet continu : les questions sont trop générales pour être traitées dans les quelques pages d'une *Revue*, et les arguments d'ordre personnel risquent de multiplier les malentendus. Nous constaterons cependant que les parties en présence sont unanimes sur ce point, que leurs adversaires les ont critiquées sans les comprendre; nous n'oserions assurer pourtant qu'un tel accord suffirait à la signature d'un traité pour la paix perpétuelle en philosophie.

Pour M. Mackensie le pragmatisme est une variation sur l'*homo mensura* de Protagoras, une forme nouvelle du scepticisme qui diffère seulement de l'ancienne parce qu'elle substitue la volonté à la sensation comme caractéristique de la conscience humaine. Or, M. Schiller, si on en juge par le ton de sa réponse à M. Taylor (juillet 1906) et surtout à M. Bradley (avril 1907), crie volontiers à la calomnie. Le Pragmatisme est une doctrine qui déconcerte par sa profondeur et son originalité les théologiens attardés d'Oxford, qui n'en repose pas moins sur une base solide : l'application de la finalité à la recherche de la vérité humaine; elle prendrait volontiers comme épigraphe le texte de l'*Éthique à Nicomaque* : pour l'intelligence qui est théorique, c'est-à-dire ni pratique ni productive, le bien et le mal, c'est la vérité et l'erreur (*The ambiguity of truth*, avril 1906). Si la critique pragmatiste de l'intellectualisme se réduit trop souvent encore à des généralités oratoires, c'est à cause de l'inconsistance de l'intellectualisme lui-même : quand les intellectualistes traitent de la vérité, écrit le Prof. John Dewey, il semble — comme s'ils étaient victimes d'un pragmatisme sans critique — qu'ils soient sous l'influence d'une émotion si forte qu'elle ne laisse plus à la pensée la faculté de s'exprimer complètement et qu'il faut deviner la plus grande partie (*Reality and the criterion for truth of ideas*, juillet 1907). Il est vrai que lorsque ces mêmes intellectualistes prennent la peine de s'expliquer, comme fait M. Bradley, et de dissiper les préjugés répandus sur leur propre pensée (*on Truth and Copying*, avril 1907), ces explications sont accueillies comme des concessions, comme des capitulations devant la révolution menaçante. On croirait, à lire M. Schiller, qu'il n'y a pas eu de philosophes entre Saint-Thomas d'Aquin et le prof. William James, et qu'il faut être psychologiste pour ne plus définir la vérité par l'*adæquatio intellectus et rei*. Peut-être à notre tour ces conceptions sommaires nous rendent-elles injustes pour le pragmatisme de M. Schiller; mais nous serions tentés de donner raison à M. Mackensie : tout ce qu'il y a de positif et de profond dans les notions d'humanisme et d'immanence, nous le trouvons dans Kant. C'est de Kant aussi que nous apprenons à distinguer les deux problèmes des conditions psychologiques qui expliquent la génèse d'un jugement et des conditions logiques qui en légitiment la valeur; or, comme le fait remar-

quer M. A. E. Taylor (juillet 1907) à propos du livre d'Henry Sturt : *Idola Theatri, a Criticism of Oxford Thought and Thinkers*, la confusion entre la vérité et la connaissance de la vérité est le postulat même du pragmatisme. A quoi M. Schiller a une façon très particulière de répondre : il met les intellectualistes au défi de lui citer soit un seul cas où un penseur aurait été obligé de reconnaître une vérité contre sa volonté, soit un seul cas où le choix entre deux jugements contraires serait objectivement justifié par des raisons d'ordre exclusivement logique.

Entre l'ancien idéalisme et le nouveau réalisme, le débat a un caractère plus précis et plus technique. M. Mackensie concède volontiers que, dans quelques-uns de ses principes initiaux, sinon dans son intention véritable, l'idéalisme de Green avait encore donné prise à l'accusation de subjectivisme; M. Harold Joachim, dans son livre *The Nature of Truth*, reconnait que le néo-hégélianisme anglais avait abusé de l'appel à ce tout absolu de la pensée, qui, du point de vue de la critique positive, est destiné à demeurer un idéal inaccessible. Ceci dit, et étant accordé de part et d'autre que la vérité est indépendante de l'individualité psychologique, il reste à savoir si la vérité est de la nature de la pensée ou de la nature de la chose. Dans le premier cas elle se définit par la cohérence; elle est un système de relations internes. Dans le second cas elle se définit par la réalité objective, elle s'oppose au faux qui est la non-existence; les relations qui sont établies entre les objets de notre connaissance ne sont plus que des relations externes, appuyées sur l'existence absolue de ces objets. Entre ces deux théories, M. B. Russell, au moins dans les quelques pages qu'il a publiées en octobre 1906 sur le livre de M. Joachim, semble désespérer de trouver une forme de *reductio ad absurdum* qui permette de décider d'une façon formelle. M. G. E. Moore qui est, avec M. Russell, le représentant principal du nouveau réalisme montre plus de confiance : il demande à M. Joachim de répondre par *oui* ou par *non* sur quelques thèses simples, par exemple sur cette constatation qu'il y a des faits et vérités qui subsistent, indépendamment de telle ou telle expérience faite à tel moment déterminé, qui demeurent précisément et numériquement les mêmes, que je sois devant la mer ou devant une maison, pour celui-ci qui est devant la mer et pour celui-là qui est devant la maison (avril 1907). A quoi M. Joachim s'excuse de ne pouvoir répondre pertinemment dans les limites d'une courte réplique (juillet 1907); car c'est précisément la question de savoir si la forme du *oui* et du *non* s'applique à tels problèmes, si l'étude de la nature de la vérité ne ressortit pas d'une critique attentive à mesurer les degrés de l'affirmation. Dire qu'il n'y a pas d'autre identité que l'identité abstraite, excluant toute différence, que le Mr. Moore d'aujourd'hui et celui d'il y a dix ans doivent ou contenir un élément précisément et numériquement identiques ou être du moins exactement semblables, c'est poser une alternative qui risque de n'être pas exhaustive, et de laisser échapper ce que nous appellerions les valeurs moyennes où se fondent la plupart de nos jugements. Voilà où en est la discussion; c'est bien sur ces polémiques ouvertes qu'il convient d'arrêter notre compte rendu; il suffit du moins à donner une idée de la vitalité presque débordante du mouvement philosophique en Angleterre.

AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE

CONCOURS DE 1907

Dissertations.

1. Du rôle de la volonté dans les opérations de l'intelligence.
2. La théorie des petites perceptions chez Leibnitz.

Leçons.

De l'idée d'objet en métaphysique.

L'idée de nécessité.

De la certitude des vérités mathématiques.

La notion d'espace est-elle, soit en totalité, soit en partie, un produit de l'expérience?

La continuité de la vie mentale.

Sensations et images kinesthésiques.

Qu'est-ce qu'une idée abstraite?

L'effort mental et l'automatisme psychologique.

Y a-t-il des lois en histoire?

Rapports des faits économiques avec la morale.

Transformation de l'idée de justice.

L'idée d'égalité dans la morale sociale.

Le sentiment du respect dans la vie sociale.

Le sentiment religieux et le sentiment moral.

Comment concilier l'idée d'obligation morale avec l'autonomie de la volonté?

Définir les éléments intellectuels de la passion.

PROGRAMME POUR LES CONCOURS DE 1908.

Programme en vue de la composition d'histoire de la philosophie.

Aristote, Épicure et les Stoïciens.
Descartes, Spinoza, Malebranche.

Programme en vue des explications.

Platon. — *Théétète.*
Aristote. — *Physique* : livre IV.
Épictète. — *Manuel*,
Cicéron. — *De finibus* : livre III.
Sénèque. — *Lettres à Lucilius* : de 104 à 124 inclus.
Descartes. — *Les passions de l'âme.*
Leibnitz. — *Discours de métaphysique.*
Kant. — *Critique de la Raison pure* : Analytique transcendentale.
Auguste Comte. — *Discours sur l'esprit positif.*

MÉMOIRES ET TEXTES PROPOSÉS POUR LE DIPLOME D'ÉTUDES SUPÉRIEURES DE PHILOSOPHIE

Université de Paris.

1. Interprétation et modification du kantisme par K. D. Reinhold.
Texte : Cicéron, *De Finibus*, livre III.
2. Psychologie des idées de grandeur.
Texte : Spinoza, *Ethique*, livre V.
3. La psychologie de l'intelligence d'après Taine.
Texte : Malebranche, *Recherche de la vérité*, livre IV.
4. Étude historique des diverses explications mathématiques, physiques, physiologiques et psychologiques de la consonnance musicale.
Texte : Platon, *Ménon.*
5. L'idée de Droit chez Ihering. La méthode historique et réaliste opposée à la méthode idéologique.
Texte : Aristote, *De Sensu.*
6. Les lois élémentaires de l'association des idées dans les formes incohérentes de l'aliénation mentale.
Texte : Descartes, *Regulæ*, les 12 premières règles.
7. La notion du mouvement des Eléates à Platon.
Texte : Kant, *Prolegomènes*, § 57 à la fin.
8. L'idée transformiste dans Charles Darwin (variation, sélection, hérédité).
Texte : Platon, *Lois*, X.
9. La première philosophie de Renouvier (1840-1854).
Texte : Lucrèce, livre I.
10. La théorie de la connaissance chez Claude de Saint-Martin.
Texte : Platon, *Philèbe*, de 36 E jusqu'à la fin.
11. Recherches sur l'évolution économique et la formation de la conscience ouvrière de classe dans les industries textiles en France au XIXe siècle.
Texte : Aristote, *Métaphysique*, H.
12. La controverse de Porphyre contre le christianisme.
Texte : Le discours sur l'Esprit positif d'Auguste Comte.
13. Le *moi* selon M. Bergson et la psychologie positive contemporaine.
Texte : Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 4, 5, 6.
14. L'élaboration de la religion de l'humanité dans la pensée d'Auguste Comte, avant le système de philosophie positive.
Texte : Platon, *Theetète*, de 151 D-E à la fin du chapitre 186.
15. Un élément de la synthèse positiviste d'Auguste Comte. Le traditionalisme français et les doctrines positivistes.
Texte : Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, livre I.
16. Essai sur le mouvement syndicaliste autonome depuis le 2 décembre. Organisation et doctrine.
Texte : Spinoza, *De emendatione intellectus tractatus.*
17. La psychologie du chatouillement.
Texte : Taine, *De l'Intelligence*, livre I (les Signes) et livre II (les Images).
18. Théologie épicurienne.
Texte : Kant, *Critique de la Raison pure* : les analogies de l'expérience.
19. Le néologisme dans les maladies mentales.
Texte : Leibnitz, *Nouveaux Essais*, livre III : les mots.
20. L'esthétique de Taine.
Texte : Platon, *République*, livre IX.
21. La philosophie de Maimon et la transformation du kantisme.
Texte : Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma atque principiis.*

Aix-Marseille.

1. L'Argument ontologique; étude historique et critique.
Texte : Platon, *Philèbe*, chap. XVI à XXXI.
2. L'idée de civilisation chez Kant.
3. Philosophie du jeu, des jouets, des parures et des fêtes.

Besançon.

1. Le problème de la certitude dans la philosophie de Lamennais et dans celle de Jouffroy.
Texte : Pascal, *Entretien avec M. de Sacy.*
2. Les origines de la philosophie du Père Gratry.
Texte : *Lettre de Sénèque à Lucilius*, I à XV.

Bordeaux.

1. La théorie leibnitzienne de la substance dans ses rapports avec la doctrine d'Aristote.
Texte : Platon, *Phédon*.
2. Les théories physiologiques de Descartes et la médecine de son temps.
Texte : Aristote, *Métaphysique*, Z.
3. L'idée de justice dans Spencer et la théorie kantienne de l'antagonisme.
Texte : Aristote, *Physique*, livre VIII.
4. La notion d'ordre dans la philosophie de l'histoire de Cournot.
Texte : Alexandre d'Aphrodise, *De Anima*, jusqu'à la page 28, ligne 2, de l'édition de Bruns.
5. La théologie de Charles Renouvier.
Texte : Cicéron, *De Fato*.
6. La théorie de l'inconscient dans le néo-spiritualisme.
Texte : Kant, *Critique de la Raison pure*, jusqu'à l'Analytique des principes (trad. Barni, t. I, p. 193).

Clermont.

1. La théorie de la certitude dans la philosophie de Renouvier.
Texte : Cicéron, *De Fato*.

Dijon.

1. La Suggestion.
2. La Théorie de l'âme dans Platon.

Grenoble.

1. L'âme et les fonctions vitales d'après Durand de Gros.
Texte : Descartes, *Les Passions de l'âme*, Partie : I depuis l'art XVII « Quelles sont les fonctions de l'âme ? »

Lille.

1. Les Rapports de la Morale avec la Biologie et la Sociologie.
Texte : Lettre de Leibnitz à Arnauld, du 14 juillet 1886.
2. La Raison et les Faits.
Texte : Kant, *Critique de la Raison pure*, Esthétique transcendentale, sect. II, 58.
3. La Morale de Leibnitz.
Texte : Spinoza, *Ethica*, l. III, Praefatio.

Lyon.

1. L'Espace chez Leibnitz et chez Kant.
Texte : Platon, *Ménon*.
2. De l'objet et de l'étendue de la spéculation métaphysique dans les philosophies de Descartes et de Leibnitz.
Texte : Platon, *Ménon*.
3. Les recherches psycho-physiologiques du laboratoire de psychologie de Genève.

Montpellier.

1. Étude sur la formation de la théorie transcendentale de l'espace chez Kant de 1747 à 1770.
Texte : Platon, *Sophiste*, 236 E-260.
2. La pensée religieuse de Renouvier.
Texte : Stuart Mill, *Logique*, livre VI, « les Sciences Morales ».
3. Le plaisir chez Platon.
Texte : Kant, *Dialectique*, chap. II, « les Antinomies ».

Rennes.

1. Théorie des idées chez Malebranche.
Texte : un passage de *Malebranche*.
2. La philosophie de Lamarck.
Texte : l'*Esthétique transcendentale* de Kant.
3. La pédagogie de Bain.
Texte : Herbert Spencer, *Introduction à la Science sociale*, chap. XIII : *Préparation par la biologie*.

Toulouse.

1. Théorie de la définition chez Spinoza.
Texte : *Aristote*, Traité de l'âme, A.
2. La philosophie sociale de Kant.
Texte : Platon, *Le Timée*, 1re partie (explication du monde par la finalité).
3. Les polémiques récentes contre l'intellectualisme.
Texte : *Éthique*, livre V.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

Nouveauté :

SPINOZA

ÉTHIQUE

TRADUCTION INÉDITE

du Comte HENRI de BOULAINVILLIERS (1658-1722)

publiée, avec une Introduction et des Notes, par

F. COLONNA D'ISTRIA

Professeur de philosophie au lycée Carnot.

Le Comte Henri de Boulainvilliers, un des esprits les plus curieux et les plus hardis du XVIIIe siècle, est le premier qui ait traduit l'*Éthique*. Sa traduction n'est pas seulement un document important pour l'histoire du Spinozisme en France. Malgré sa date et précisément à cause de cette date, elle peut aider à faire bien connaître l'œuvre de Spinoza. Car c'est un contemporain du philosophe, qui transporte dans notre langue la pensée de Spinoza, lui donne la forme la mieux adaptée, découvre les équivalents les plus heureux du texte qu'il traduit; et c'est aussi un disciple qui entre avec sympathie dans les nuances de la pensée de son maître.

En ce moment où toute traduction française de l'*Éthique* est introuvable, cette publication pourra rendre de grands services.

On a joint à la traduction un commentaire dont Boulainvilliers avait fait suivre certaines parties de l'*Éthique;* et l'on n'a rien négligé pour réaliser ce double but : mettre entre les mains de ceux qui étudient et aiment Spinoza une traduction exacte et vivante qui soit aussi un instrument de travail; et apporter une donnée nouvelle à l'histoire du Spinozisme.

Un volume in-8 carré, de 416 pages, broché. . . . . **7 fr. 50**

(Envoi franco, sur demande, du prospectus : ÉTHIQUE)

Précédemment parus :

La Nouvelle Monadologie, par CHARLES RENOUVIER et L. PRAT. Un vol. in-8 carré de 550 pages, broché. . . . . **12 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Prix Estrade-Delcros.

Les Derniers Entretiens de Ch. Renouvier, recueillis par L. PRAT. Un vol. in-18, broché. . . . . **2 fr. 50**

Les Systèmes socialistes et l'Évolution économique, par MAURICE BOURGUIN, professeur adjoint à la Faculté de droit de l'Université de Paris. Un vol. in-8 cavalier de 538 pages, *(2e édition revue et corrigée)*, broché . **10 fr.**

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. Prix Wolowski.

N° 7.19.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 5, rue de Mézières, PARIS

Histoire générale, du IVe siècle à nos jours, publiée sous la direction de ERNEST LAVISSE, de l'Académie française, professeur à l'Université de Paris, et ALFRED RAMBAUD, membre de l'Institut, professeur à l'Université de Paris (Ouvrage complet en **12 volumes**). Chaque volume in-8° raisin, broché..... **16 fr.**

Avec reliure amateur, tête dorée... **20 fr.**

Histoire politique de la Révolution française. *Origines et Développement de la Démocratie et de la République* (**1789-1804**), par A. AULARD, professeur à l'Université de Paris. Un volume in-8° raisin de 816 pages, broché..... **12 fr.**

Relié demi-chagrin, tête dorée... **16 fr.**

Histoire politique de l'Europe contemporaine. *Évolution des partis et des formes politiques* (**1814-1896**), par CH. SEIGNOBOS, professeur adjoint à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Un volume in-8° carré de 800 pages, broché..... **12 fr.**

Relié demi-chagrin, tête dorée... **16 fr.**

(*Ouvrage couronné par l'Académie française.*)

Manuel d'Histoire des Religions, par P.-D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, professeur à l'Université de Leyde, traduit sur la seconde édition allemande sous la direction de Henri Hubert, maître de conférences à l'École des Hautes Études, et Isidore Lévy, agrégé d'histoire et de géographie. Un volume in-8° raisin (25c × 16c), de LVI-712 pages, broché..... **16 fr.**

Relié demi-chagrin, tête dorée... **20 fr.**

Histoire de la Langue et de la Littérature française, des Origines à 1900, ornée de 156 *planches hors texte*, dont 21 *en couleur*, publiée sous la direction de L. PETIT DE JULLEVILLE, professeur à l'Université de Paris (Ouvrage complet en **8 volumes**). Chaque volume in-8° raisin, broché..... **20 fr.**

Relié demi-chagrin, tête dorée... **25 fr.**

HISTOIRES DES LITTERATURES

Littérature Italienne, par HENRI HAUVETTE.

Littérature Espagnole, par J FITZMAURICE-KELLY (Trad. Henri-D. Davray).

Littérature Arabe, par CLÉMENT HUART.

Littérature Anglaise, par EDMUND GOSSE (Trad. Henri-D. Davray).

Littérature Russe, par K. WALISZEWSKI.

Littérature Japonaise, par W.-G. ASTON (Trad. Henri-D. Davray).

Chaque volume in-8° écu de 400 à 500 pages, rel. toile, **6 fr. 50**; broché. . . **5 fr.**

N° 624.

Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD.

15e Année, N° 6. Novembre 1907.

Stanford University Library
DEC 23 1907

Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

SOMMAIRE

A. Job..... L'œuvre de Berthelot et les théories chimiques..... 699-720
H. Delacroix. Analyse du mysticisme de Mme Guyon..... 721-746
E. Borel..... L'évolution de l'intelligence géométrique..... 747-754
E. Mallieux.. Le rôle de l'expérience dans les raisonnements des jurisconsultes. 755-796

ÉTUDES CRITIQUES

E. Chartier... Essai sur les éléments principaux de la représentation, par O. Hamelin..... 797-820

QUESTIONS PRATIQUES

P. Lapie..... Réforme électorale..... 821-833

TABLES DES MATIÈRES

Table des auteurs. — Table des articles. — Table des suppléments..... 835-842

Supplément : Nécrologies. — Livres nouveaux. — Revues et Périodiques. La philosophie dans les Universités (Suite). — Erratum.

Librairie Armand Colin
5, rue de Mézières, Paris

Publication paraissant tous les deux mois. — Le numéro : 3 francs. — Un an (6 numéros) : France, 12 fr.; Colonies et Union postale, 15 fr.
(Les abonnements partent du 15 janvier.)

Pour l'envoi de toute correspondance, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse:
Librairie Armand Colin, 5, rue de Mézières, Paris, 6e.

BULLETIN

DE LA

Société française de Philosophie

Administrateur : M. XAVIER LÉON | *Secrétaire général :* M. André LALANDE

SEPTIÈME ANNÉE

Chaque année du **Bulletin de la Société française de Philosophie** comprend huit numéros, paraissant de Janvier à Août, à raison de un numéro par mois.

ABONNEMENT ANNUEL (du 1er janvier)

FRANCE, ALGÉRIE, TUNISIE..... 8 fr. | COLONIES ET UNION POSTALE.. 10 fr.

Le numéro : 1 fr. 50

La Première Année (1901), commencée en mai, s'est terminée en août; le prix de cette *première année* (*4 numéros*) est de 6 fr.

Les 2e, 3e, 4e, 5e et 6e années (1902 à 1906) sont en vente au prix de 12 fr. par année.

SOMMAIRES DES HUIT NUMÉROS DE LA SIXIÈME ANNÉE. — Janvier : Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse. — Février : De l'idée de vie chez Guyau. — Mars : Le contenu essentiel des principes de la thermodynamique. — Avril : La détermination du fait moral (thèse). — Mai : La détermination du fait moral (discussion). — Juin : L'évolution interne des états personnels et la constitution progressive du moi. — Juillet : La causalité en histoire. — Août : Vocabulaire philosophique (F et G).

BIBLIOTHÈQUE

du

Congrès international de Philosophie

4 VOLUMES IN-8° CORRESPONDANT AUX 4 SECTIONS DU CONGRÈS

I. **Philosophie générale et Métaphysique.** In-8° de 482 pages, br. (**Épuisé**)

II. **Morale générale :** *La philosophie de la paix; les Sociétés d'enseignement populaire.* In-8° de 430 pages, broché. . . . . **12 fr. 50**

III. **Logique et Histoire des Sciences.** In-8° de 690 pages, br. **25 fr. »**

IV. **Histoire de la Philosophie.** In-8° de 530 pages, broché. . **12 fr. 50**

L'ŒUVRE DE BERTHELOT

ET LES THÉORIES CHIMIQUES

L'œuvre de Berthelot est immense. Aussi ce serait une tâche vaine que de vouloir la résumer ici. J'essaierai seulement d'en donner la physionomie et de la situer aussi exactement que possible dans le mouvement scientifique de son temps. Mais ce ne sera pas sans avoir dit quelle impression de vie intense laisse la lecture des innombrables mémoires où l'on peut suivre l'admirable chercheur dans son travail de découverte. Sous la description impersonnelle des faits on sent l'originalité puissante de l'esprit qui les perçoit, les classe, les assimile, en fait de vivantes idées. Pas une observation qui reste isolée ou stérile; toutes viennent prendre leur place dans la lumière des hypothèses où elles se relient et se fécondent. Et l'on sent que ces hypothèses elles-mêmes ont des prolongements inconscients ou inexprimés qui les rejoignent entre elles, et que de cette coordination incessante naît la puissance de vision qui fait le génie de l'expérimentateur. Malheureusement une vue aussi personnelle et aussi profonde des phénomènes est un peu comme la fiction d'un poète; le langage en l'exprimant la déforme et l'amoindrit. Aussi serait-il tout à fait injuste de juger un tel savant sur le seul aperçu de ses théories qui, vivantes et fécondes tant qu'il les anime, peuvent devenir un outillage inerte en d'autres mains que les siennes. Pour le comprendre vraiment, il faudrait revivre son œuvre avec lui.

Dans son premier mémoire (présenté à l'Académie des Sciences le 18 août 1851) Berthelot laisse paraître la préoccupation qui va orienter ses travaux. Un fait, cité par quelques observateurs, l'a frappé; c'est qu'en chauffant au rouge les vapeurs d'alcool pour les condenser ensuite, on trouve parmi les produits de la distillation un peu de naphtaline. Or, l'alcool est un produit organique simple. La naphtaline est un carbure d'hydrogène d'équivalent élevé. Voilà donc une réaction de laboratoire où l'on voit la matière organique

se compliquer. Berthelot reprend cette réaction, l'étudie de près, et, avec la naphtaline trouve de la benzine et du phénol. Puis, il soumet l'acide acétique au même traitement que l'alcool, et dans les produits de la réaction il réussit encore à déceler les mêmes substances. Mais cette fois le point de départ donne au résultat une importance particulière. C'est qu'on sait déjà (par les travaux de Kolbe et de Melsens) préparer l'acide acétique de toutes pièces avec les éléments. Par suite, dit-il, « la reproduction théorique de la naphtaline, de la benzine, et probablement de l'acide phénique en partant des corps simples qui les constituent, doit être regardée comme un fait accompli ».

Voilà donc exprimée une hypothèse hardie qui lui marque le but et décide son effort vers les travaux de synthèse. En quoi cet effort était-il intéressant? Pour le comprendre il faut nous reporter à l'époque où il était tenté et faire une digression, qu'on ne jugera pas inutile, dans l'histoire de la chimie organique.

*
* *

Qu'on se représente l'infinie variété des matériaux que la nature organisée fournit à la chimie, et l'on comprendra que la première tâche des savants ait été de les discerner et de les classer. Le naturaliste peut identifier les animaux et les plantes par leur forme. Mais les êtres chimiques n'ont pas de forme, et ils se présentent à nous dans des mélanges complexes où se confondent leurs propriétés. On essaie donc de résoudre ces mélanges. Les résoudre c'est exercer sur eux une action. Heureux quand cette action ne modifie pas les produits, si altérables, qu'on veut séparer. Enfin on y réussit, on est en possession de « principes immédiats » bien définis, c'est-à-dire aux propriétés invariables. Comment va-t-on les classer? A quels caractères d'identité faut-il accorder le plus d'importance? Peut-être à la composition élémentaire? Mais toute substance organique se compose des mêmes éléments, le carbone, l'hydrogène, l'oxygène, souvent l'azote, et la formule de leurs proportions relatives n'est nullement décisive pour la connaissance des propriétés. Parmi ces propriétés elles-mêmes aucune ne paraît d'abord prépondérante. A vrai dire c'est tout l'ensemble de ses réactions qui donne à chaque substance une figure distincte. Et c'est à la longue seulement, par des observations multipliées, que ces figures se dessinent plus pré-

cises et laissent paraître leurs ressemblances. Ainsi, par exemple, s'est formée la notion d'alcool. L'esprit de bois, l'alcool du vin, l'huile de pommes de terre, l'éthal du blanc de baleine, présentaient à l'étude un ensemble de réactions communes. L'idée vint alors de grouper ces substances dans une même famille et de désigner ces réactions communes par un mot : la fonction alcool.

Cette notion d'alcool, qui a été surtout mise en valeur par Dumas, devait être singulièrement féconde; toute une filiation de catégories logiques allait en dériver. — En effet, les quatre alcools, par oxydation, donnent quatre acides (formique, acétique, valérianique, palmitique). Or ces acides viennent s'encadrer aussitôt dans une série beaucoup plus nombreuse d'acides analogues (butyrique, caproïque, œnanthylique, caprique, etc.) où l'on passe d'un terme au suivant par complication régulière des formules (addition de C et de H^2). Qu'on l'imagine complète, et l'on doit aussitôt imaginer une série parallèle *et complète* d'alcools correspondants. Les déductions ne s'arrêtent pas là; non seulement l'alcool, mais chacun de ses dérivés va se multiplier de même par voie d'homologie. Ainsi de l'alcool on tire un carbure d'hydrogène, l'éthylène, et de l'huile de pommes de terre ou alcool amylique on tire l'amylène; à chacun des alcools hypothétiques correspondra un carbure analogue. Dès lors voilà tout un domaine de la chimie organique soumis à une coordination régulière, coordination à deux facteurs, où chaque substance est caractérisée à la fois par le nom de sa série fonctionnelle (alcool, acide, carbure, etc.) et par le rang de complication qu'elle y occupe. Et cette coordination reflète si bien la nature des phénomènes connus, qu'elle évoque aussitôt des réalités nouvelles.

Ces idées avaient déjà reçu tout leur développement dans le traité de Gerhardt (*Précis de Chimie organique*, Paris, 1844), quand Berthelot apparut. On voit quelles magnifiques perspectives s'ouvraient alors pour le chercheur. Mais, si elles élargissaient grandement la vision des possibles, elles n'indiquaient pas les moyens de les réaliser. Nous apercevons bien entre les êtres de la chimie organique une sorte d'enchaînement logique, mais nous n'avons pas de prise sur cet enchaînement. Nous ne serons vraiment maîtres de son mécanisme que lorsque nous saurons, par des réactions de laboratoire, passer d'un terme quelconque à un autre. Or, le plus souvent, les moyens pour cela nous échappent; c'est qu'une sorte de nécessité semble toujours pousser notre action dans le même sens. Tandis

que la matière vivante fait et défait sous nos yeux une foule de combinaisons, au contraire dans le laboratoire nous ne savons l'imiter que pour détruire. Ainsi l'oxygène est son agent habituel de dislocation. Nous savons le mettre en jeu. Nous pouvons avec des acides compliqués obtenir, par oxydation graduelle, des acides plus simples et descendre le long de cette *série homologue* comme par une *échelle de combustion* (Gerhardt.) Mais nous ne savons pas remonter au complexe. De même nous pouvons par dislocation d'un alcool obtenir un carbure d'hydrogène, mais nous sommes incapables de passer du carbure à l'alcool correspondant. Enfin nos réactions aboutissent à l'analyse, et presque jamais à la synthèse.

Trouver des méthodes de synthèse, ce serait apprendre à nouer nous-mêmes les liens de coordination que l'analyse nous révèle et à reconstruire tout l'édifice au lieu d'en classer seulement les débris. Et en même temps ce serait apprendre à imiter le jeu de ces forces qui, dans l'être vivant, peuvent incessamment refaire les complexes à l'aide des matériaux simples. L'œuvre de synthèse est donc telle qu'il paraît aussi important d'en assurer les moyens que d'en recueillir les résultats.

Il semble même que ce soit d'abord la difficulté de la tâche qui ait attiré Berthelot. Était-elle possible? Bien des chimistes de son temps l'auraient nié. Par une exagération naturelle à l'esprit humain que ce genre de contrastes attire et satisfait, ils croyaient communément à un antagonisme irréductible entre les actions destructives de la nature inorganique et les forces de synthèse de la nature vivante. Ils aggravaient ainsi leur impuissance en croyant l'expliquer. Car, attribuer à la vie une vertu spéciale et inimitable c'est décréter l'inanité de tout effort qui tendrait à l'imiter. C'est donc faire une hypothèse de résignation et d'inertie, c'est-à-dire une hypothèse stérile, et, par suite, contraire à l'esprit même de la science. D'ailleurs, quand on serre de près cette hypothèse, on trouve qu'au point de vue expérimental elle est vide de sens, puisqu'au lieu de rattacher à des phénomènes connus tous les phénomènes inconnus qu'elle prétend expliquer, elle ne fait que les couvrir d'un mot, *la vie*, comme d'une étiquette d'ignorance. — Ce veto imposé par le vitalisme au progrès de la méthode expérimentale, ce reste suranné d'une métaphysique mal comprise n'était pas fait pour arrêter le savant, mais plutôt pour stimuler sa recherche. Toutefois on reconnaîtra l'influence que l'hypothèse vitaliste a exercé sur ses travaux, justement par le souci qu'il avait de la combattre et de s'en affranchir.

*
* *

« Les composés ternaires, dit-il[1], se ramènent aux composés binaires, et presque toujours à ceux qui résultent de l'union du carbone avec l'hydrogène. En sorte que tout le problème synthétique se trouve en définitive concentré dans la formation des carbures d'hydrogène. » Unir le carbone à l'hydrogène, tel sera le but final de l'effort[2]. Mais ce qui caractérise la recherche, c'est le choix des matériaux employés. Toute substance issue des êtres organisés et notamment le charbon, sera rigoureusement exclue des expériences. Qui sait, en effet, si le charbon ne conserve pas de cette origine suspecte une propriété particulière qui le prédispose à la synthèse? Pour donner au résultat toute sa valeur de preuve, il faut tirer le carbone d'une origine purement minérale : on aura recours aux carbonates naturels. Le carbonate de baryum chauffé au rouge vif avec de la limaille de fer fournit de l'oxyde de carbone, gaz combustible, plus apte à réagir que l'acide carbonique. C'est l'oxyde de carbone qui permet de franchir le premier pas, et le plus difficile, vers la synthèse organique, car il se fixe à la longue sur la potasse à 100° pour donner le formiate de potasse d'où l'on tire l'acide formique. Et le formiate de baryum, par distillation sèche, donne le méthane et l'éthylène. De la sorte se trouvent combinés par voie indirecte[3], le carbone de l'acide carbonique et l'hydrogène de l'eau. — L'hypothèse vitaliste mise à néant, la chimie organique assise sur les mêmes bases rationnelles que la chimie minérale, voilà le résultat désormais assuré. Pourtant cette démonstration, si importante pour la philosophie naturelle, n'a, par elle-même, aucune vertu décisive pour le développement de la science. Si la recherche synthétique est féconde, nous le reconnaîtrons aux faits nouveaux qu'elle a évoqués et à leurs conséquences[4].

1. *Chimie organique fondée sur la synthèse*, Paris, 1860, page 1.

2. La première synthèse fut celle des corps gras neutres (1854). Puis vint celle de l'alcool (1855). Ensuite, celle des carbures. Mais l'ordre historique importe peu à cette étude.

3. Plus tard Berthelot réalise la synthèse de l'acétylène (et, par suite, de l'éthylène, du formène, de la benzine, etc.) par l'union directe de l'hydrogène et du carbone à la température de l'arc électrique. Synthèse intéressante à tous égards, mais qui n'ajoute rien à la preuve déjà faite. En effet elle est subordonnée à la préparation d'un carbone de provenance sûre. Et quel moyen a-t-on pour préparer du carbone, sinon la décomposition des carbures d'hydrogène ou de leur dérivés?

4. Il faut bien rappeler ici, et Berthelot lui-même n'y a pas manqué, que déjà

Ce qui justifiait cette laborieuse formation des carbures c'est que la synthèse de l'alcool l'avait précédée. Berthelot avait montré que l'éthylène pouvait, par l'intermédiaire de l'acide sulfurique, fixer les éléments de l'eau et régénérer l'alcool du vin. Et il avait montré en même temps que les autres carbures homologues pouvaient aussi, par hydratation, donner des alcools correspondants. Or, chaque alcool entraîne après lui tous ses dérivés. L'arbre de synthèse va donc se ramifier, reliant tous ces termes divers dans une coordination active. Va-t-il couvrir exactement la classification de Gerhardt et en combler les lacunes? On peut le croire; et, en 1860, Berthelot le croyait. Mais il se trouve que les alcools obtenus par hydratation comme l'alcool du vin ne sont pas ses homologues prévus. Sans doute ils les imitent aussi exactement que possible par leur composition et par leur aptitude à former des éthers, mais ils n'engendrent pas les acides. Telle est la mobilité décevante des composés organiques qu'ils peuvent revêtir ainsi des formes diverses comme pour donner le change au chercheur. Il prévoit une combinaison, il croit la saisir, et il n'a entre les mains que son isomère. Berthelot pense avoir retrouvé par hydratation toute la chaîne des alcools que nous appelons maintenant alcools primaires, en réalité c'est une série parallèle qu'il a créée, plus nombreuse et non moins importante [1]. C'est ainsi que la synthèse fournit des données nouvelles à un autre problème qu'elle suscite presque nécessairement, le problème de la *constitution*.

Ce problème, il est vrai, se pose déjà, et toute la fécondité de la méthode apparaît dans la synthèse des corps gras neutres (1854) qui est peut-être la plus importante par ses conséquences. — Chevreul, dans ses remarquables *Recherches sur les corps gras naturels* (1823), avait établi que toute graisse pouvait se dédoubler en donnant de la glycérine et un acide gras. Ainsi se dédoublent les éthers : sous l'influence des alcalis, ils se résolvent en alcools et en acides. La glycérine pouvait donc être considérée comme une sorte d'alcool. Malheureusement la proportion d'oxygène contenue dans sa molécule l'écartait de tous les alcools connus. Aussi était-ce en vain qu'on avait cherché à établir une comparaison précise entre les

on avait fait la synthèse de l'urée (Wœhler) et celle de l'acide acétique (Kolbe et Melsens). Mais ces faits étaient restés isolés et sans conséquences.

1. Alcools secondaires et tertiaires. — La synthèse de l'acool méthylique par le chlorure de méthyle, généralisée, eût donné les alcools primaires.

graisses et les éthers véritables. Berthelot reprend la question par la méthode inverse. Avec la glycérine et l'acide, il reforme le corps gras; par exemple le contact prolongé de la glycérine avec l'acide stéarique à 200° lui fournit la stéarine. Mais le résultat qui se présente est tout à fait inattendu. La stéarine ainsi obtenue présente bien le caractère des graisses; elle est neutre, elle est saponifiable. Seulement, pour une quantité égale de glycérine, elle renferme trois fois moins d'acide gras que la stéarine naturelle. Berthelot la prend pour nouveau point de départ, il la chauffe avec l'acide stéarique, et elle fournit une deuxième variété de graisse où la proportion d'acide a doublé. Il traite cette deuxième stéarine à son tour par le même procédé, et il arrive enfin à une troisième variété qui contient trois fois plus d'acide que la première; cette fois, elle est en tous points identique à la stéarine naturelle. — Ici apparaît bien la valeur de la méthode synthétique. Le mécanisme de synthèse, une fois trouvé et mis en jeu, dépasse aussitôt son objet, et crée trois espèces chimiques différentes, tandis que la nature organisée, avec les mêmes éléments, n'en fournit qu'une.

Les trois stades d'éthérification qui révèlent dans la glycérine une triple capacité de combinaison avec les acides, lui donnent maintenant un caractère nouveau, et fixent en même temps une notion nouvelle, celle d'un alcool triatomique. Quelle innombrable filiation de faits peut en sortir, on en jugera si l'on considère tout ce que contient déjà en puissance la notion d'alcool simple. Mais d'abord, puisqu'on connaît un alcool d'atomicité triple, on peut pressentir qu'il en existe d'autres d'atomicité plus élevée. L'étude de la mannite, produit sucré de la manne du frêne, confirme cette prévision. Berthelot y découvre une sextuple capacité d'éthérification. Il rattache ainsi les sucres à la glycérine, et prépare les voies à la synthèse de ces matières. Ce n'est pas tout : entre les alcools à fonction simple et la glycérine triatomique, il y a place pour un alcool à double fonction. — Cette fois la découverte est réservée à un autre chercheur de génie : c'est Wurtz qui prévoit et qui crée le glycol (1856). Mais avec lui le problème de synthèse prend un aspect tout autre. La notion d'alcool polyatomique va donner un aliment à la théorie des types, et la faire évoluer. Elle contribue ainsi à un mouvement d'idées qui orientera désormais les recherches en chimie organique. Et il nous faut voir comment Berthelot s'en détourne, et pourquoi il y reste étranger.

*
* *

La classification de Gerhardt était indépendante de toute hypothèse, de tout symbolisme particulier. Aussi était elle acceptée de tous les chimistes. Mais tandis que leur entente était facile sur la coordination entre les espèces, leurs vues divergeaient sur le mode de notation le plus propre à représenter chacune d'elles. Sans doute une extrême prudence devrait restreindre la formule d'un composé à la désignation de ses éléments et de leurs proportions relatives. Mais, ainsi écrite, elle ne rappelle rien des propriétés. Or il suffit quelquefois du déplacement d'un signe pour qu'elle les évoque aussitôt. Ainsi la formule de l'alcool C^2H^6O, dès qu'on l'écrit C^2H^5OH devient aussitot plus suggestive ; elle est comme préparée pour symboliser la formation de l'éther chlorhydrique C^2H^5Cl et de tous les éthers composés. Le défaut d'une telle formule c'est qu'elle ne peut rappeler toutes les propriétés à la fois. Veut-on par exemple mettre en évidence la dislocation possible en éthylène et en eau, alors c'est $C^2H^4H^2O$ qu'on est tenté d'écrire. Et choisir entre les deux formules c'est faire une hypothèse, car c'est donner la prépondérance à telle réaction sur telle autre comme si on l'estimait plus décisive pour l'ensemble des métamorphoses de l'alcool.

La première paraît plus décisive en effet, et elle était le plus souvent adoptée. Nous y voyons le groupe de signes C^2 H^5. Ce même groupe va se retrouver dans la formule de la plupart des dérivés alcooliques. Aussi sa permanence lui donne comme une individualité et il prend momentanément l'importance d'un élément. Donnons-lui un nom, c'est le *radical* éthyle. Maintenant le symbole de l'alcool (C^2H^5) OH devient comparable à celui de la potasse KOH ou de l'eau HOH. Il est construit sur le *type* de l'eau. — Tel était le caractère de la théorie des types : elle ramenait les symboles les plus complexes à un petit nombre de schémas simples. Le procédé paraît bien un peu artificiel, mais il était si commode qu'il avait prévalu. Cependant une telle notation ne se justifie que si elle est générale. Or le type de l'eau s'adapte facilement à tous les alcools ordinaires, mais il paraît d'abord impossible d'y rapporter l'alcool triatomique. Il est

1. Berthelot écrivait la formule de l'alcool $C^4H^6O^2$ et celle de l'eau H^2O^2. Evidemment cela ne change rien au raisonnement. Mais la notation H^2O fait plus clairement apparaître les types.

donc nécessaire que la théorie des types se modifie pour contenir le fait nouveau. La formule de l'alcool $(C^2H^5)OH$ se construit avec le reste d'eau OH et le radical C^2H^5. Par analogie, Wurtz construit celle de la glycérine $C^3H^8O^3$ avec trois restes d'eau et le radical (C^3H^5) c'est-à-dire qu'il l'écrit $(C^3H^5)\begin{cases}OH\\OH\\OH\end{cases}$. Tout l'intérêt se concentre à présent sur ces radicaux dont la capacité de saturation détermine l'atomicité des alcools. Il faut bien les disséquer à leur tour pour rendre compte de cette capacité. C'est Kekulé qui fera cette analyse (1858) et il en dégagera avec une netteté parfaite la notion du carbone tétravalent [1] Dès lors c'est l'élément carbone avec ses quatre valences (ou capacités de saturation) qui devient le *type* unique et fondamental. Et si l'on suppose que par ces valences les carbones peuvent s'enchaîner entre eux comme ils enchaînent d'autres éléments, on arrive à dessiner les linéaments avec lesquels toute formule de constitution pourra se construire. La théorie atomique moderne est définitivement fixée, et prête pour son plein épanouissement.

Le lecteur connaît cette théorie, il sait tous les services qu'elle rend à la chimie pour la représentation méthodique et claire des espèces connues. Mais sa fécondité s'affirme surtout dans l'évocation des possibles [2]. Elle donne aux chercheurs une telle puissance de prévision qu'elle sollicite pour ainsi dire la synthèse. En sorte que si Berthelot a, le premier, mis en valeur la méthode synthétique, on peut bien dire que c'est la théorie atomique qui lui a donné tout son essor.

Et pourtant Berthelot désavoue cette fille de la synthèse. — Il faut bien accorder que ce symbolisme si parfait présente un danger. En imaginant un arrangement entre les signes, on s'habitue à concevoir une pareille organisation au sein même de la molécule qu'on voulait représenter. Les atomes et leurs assemblages qui n'étaient d'abord que des êtres de raison, simples supports de nos notions expérimentales, acquièrent bientôt comme une existence réelle. En sorte qu'on projette dans la réalité objective ce qui n'était qu'un artifice de langage propre seulement à résumer l'observation des phénomènes.

1. L'hydrogène étant monovalent et l'oxygène divalent.
2. En particulier dans la prévision des isomères qui intéressaient Berthelot à un si haut degré.

Peut-être Berthelot a-t-il vu là une sorte d'intrusion de la métaphysique dans la science. Cependant, devons-nous condamner cette métaphysique si elle donne un guide à la recherche, et faut-il la bannir du laboratoire si elle y rend le travail plus facile et plus fécond? — Un autre défaut, et plus grave, c'est que l'enchaînement logique des symboles se suffit, pour ainsi dire, à lui-même. Quand on a écrit les formules les plus importantes, établi leurs relations mutuelles, reconnu leur correspondance avec les propriétés des espèces qu'elles désignent, il semble à l'esprit satisfait que la chimie organique ait trouvé son expression définitive. Et vraiment on le croirait en lisant la plupart des traités modernes d'enseignement. On y voit comme un musée de schémas géométriques, régulièrement déduits les uns des autres, et parfaitement adaptés d'ailleurs aux faits qu'ils prétendent résumer. Mais ce ne sont que des figures rigides. L'étude de la matière paraît être seulement une science des formes.

On oublie que ces formes ne peuvent correspondre qu'à des états de repos auxquels nos hypothèses prêtent encore un surcroît de stabilité. On oublie que la matière est mouvante et que ses transformations mettent en jeu des forces sur lesquelles nous avons prise et qui nous font réaction. — La représentation purement visuelle de la nature est donc incomplète si elle ne se double d'une représentation en quelque sorte tactile. Or c'est précisément cette représentation tactile qu'on trouve dans l'œuvre de Berthelot et qui en fait l'originalité. Ne nous étonnons pas, s'il lui a consacré tout son effort, qu'il lui ait prêté un intérêt exclusif.

*
* *

Nous voici arrivés au point le plus important et le plus difficile de notre sujet. Car il nous faut saisir dans les travaux du génial chercheur ce qu'il y a de plus caractéristique, et aussi de plus malaisé à définir, je veux dire l'extraordinaire finesse de tact avec laquelle il pénètre le jeu des affinités et des forces. Là est vraiment le principal enseignement de son œuvre pour qui sait l'en tirer. — Justement la chimie organique est un domaine de choix pour y exercer pareille pénétration. Les composés y ont une stabilité plus précaire qu'en chimie minérale, une mobilité plus grande; en outre les actions sont plus lentes, partant plus accessibles à notre étude. Aussi la

recherche synthétique est elle une remarquable préparation pour la découverte des lois qui président aux transformations de la matière.

Les premiers exemples qu'il avait rencontrés étaient particulièrement instructifs à cet égard. Pour combiner les acides gras avec la glycérine, il était amené à effectuer justement la réaction inverse du dédoublement des graisses. De même, pour faire la synthèse de l'alcool, il était conduit à fixer l'éthylène sur l'acide sulfurique, c'est à dire à reformer l'acide éthylsulfurique avec les produits mêmes de sa destruction. Des deux systèmes opposés, les générateurs et le complexe, l'un doit prédominer au gré de l'expérimentateur. Il faut donc qu'il reconnaisse avec toute la délicatesse possible les conditions extrêmes de leur existence et leurs limites communes de stabilité. Il saisit alors le sens de l'action qu'il doit mettre en jeu pour accomplir la transformation choisie. Et son étude le rapproche ainsi des circonstances réalisées dans la nature vivante qui paraît bien être surtout le domaine de l'instable et du réversible. — Dans ces états d'équilibre où deux réactions adverses coexistent et se tiennent en échec, les affinités mises en jeu sont tellement faibles que notre intervention, si délicate qu'elle soit, suffit pour faire progresser l'une d'elles aux dépens de l'autre. Nous pouvons de la sorte éprouver l'influence de nos facteurs d'action, et pour ainsi dire, exercer notre doigté. Et l'on conçoit l'intérêt de cette étude pour la représentation tactile [1] des phénomènes chimiques.

Que Berthelot l'ait compris, son travail sur l'éthérification [2] en témoigne. Il y établit une loi importante, c'est que la quantité d'éther formée par minute dans un mélange d'acide et d'alcool est proportionnelle au produit des masses de ces réactifs qui restent libres dans le mélange. Cette loi des *masses actives*, retrouvée et généralisée par Guldberg et Waage, permettra d'écrire l'équation de tous les phénomènes d'équilibre en milieu homogène. Mais il ne s'attarde pas à l'étude du réversible; c'est que déjà Sainte-Claire Deville découvre en chimie minérale des phénomènes analogues, plus inattendus dans ce domaine habituel des réactions brutales et des affinités violentes, et à côté de Berthelot, parallèlement à lui, la chimie du réversible va recevoir son développement qui se prolonge dans notre moderne *chimie physique*. — Cette fois encore l'origina-

1. Qu'on me permette ici ce néologisme qui résume d'un mot les idées exprimées plus haut.
2. En collaboration avec Péan de Saint-Gilles.

lité de son esprit le tient à l'écart d'un mouvement qui se propage sans lui, et son génie inquiet l'emporte plus loin, vers les régions plus difficiles de la thermochimie.

*
* *

Je ne puis chercher ici à donner une idée du labeur immense que représente l'œuvre thermochimique de Berthelot; mais je voudrais pouvoir mesurer exactement l'importance des résultats. Or, il faut bien le dire, l'intérêt principal de ces résultats réside dans l'interprétation qu'en donne le savant par sa célèbre loi appelée « principe du travail maximum ». Et les âpres combats qui se sont livrés autour de ce principe laissent encore comme une fumée qui risque d'obscurcir notre appréciation. Si la loi était rigoureuse, ce serait toute la chimie renouvelée; et longtemps on l'a crue rigoureuse! Mais, plus grand avait été l'espoir, plus profonde fut la déception quand on reconnut qu'elle était inexacte; et un certain nombre de chimistes la tinrent alors pour négligeable et réduite à néant. Pourtant il en reste plus que des ruines. D'abord elle s'adapte dans la réalité à un si grand nombre de faits qu'elle demeure comme une règle pratique importante. De plus, elle procède d'une idée juste et féconde. De sorte que les résultats de la thermochimie, s'ils n'ont pas trouvé leur interprétation définitive restent comme des pierres d'attente pour un édifice plus stable qui ne sera peut-être pas très différent de celui que Berthelot avait rêvé.

Les réactions d'équilibre demeurent un cas particulier dans l'étude des phénomènes chimiques, justement par l'étroitesse des conditions qu'elles supposent réalisées. Dans le cas général, la transformation chimique se présente sous un autre aspect. Elle semble se produire avec une nécessité inévitable comme si les corps qui se combinent avaient une tendance invincible à se réunir pour former des assemblages nouveaux. Cette apparence se manifeste surtout dans les transformations rapides dont les effets sont plus marqués. Et l'effet le plus sensible est un dégagement de chaleur[1]. Or cette chaleur dégagée est susceptible d'une mesure précise qui devient un carac-

1. Berthelot appelle réaction *exothermique* celle qui se produit avec dégagement de chaleur, réaction *endothermique* celle qui exige une absorption de chaleur.

tère d'identité pour la réaction choisie. Voyons quelle signification on peut lui donner.

Dans les systèmes matériels construits par nous, il n'y a jamais de chaleur dégagée sans qu'on observe à la fois quelque autre changement

LE LIVRE
pour
TOUS

Prix : 10 francs.

Toute une Encyclopédie
en un seul volume léger et maniable

1.030 pages — 4.500 gravures
85.000 mots — 25 planches de style
200.000 lignes — 100 tableaux
300 cartes et plans — 4 planches en couleur

Un volume in-4°, fers spéciaux de Ruty, rel. toile.. 10 fr.
Relié demi-chagrin, plats toile.. 11 fr.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
Rue de Mézières, 5, PARIS

N° 8.405.

lité de son esprit le tient à l'écart d'un mouvement qui se propage sans lui, et son génie inquiet l'emporte plus loin, vers les régions plus difficiles de la thermochimie.

*
* *

Je ne puis chercher ici à donner une idée du labeur immense que représente l'œuvre thermochimique de Berthelot; mais je voudrais pouvoir mesurer exactement l'importance des résultats. Or, il faut bien le dire, l'intérêt principal de ces résultats réside dans l'interprétation qu'en donne le savant par sa célèbre loi appelée « principe du travail maximum ». Et les âpres combats qui se sont livrés autour de ce principe laissent encore comme une fumée qui risque d'obscurcir notre appréciation. Si la loi était rigoureuse, ce serait toute la chimie renouvelée; et longtemps on l'a crue rigoureuse! Mais, plus grand avait été l'espoir, plus profonde fut la déception quand on reconnut qu'elle était inexacte; et un certain nombre de chimistes la tinrent alors pour négligeable et réduite à néant. Pourtant il en reste plus que des ruines. D'abord elle s'adapte dans la réalité à un si grand nombre de faits qu'elle demeure comme une règle pratique importante. De plus, elle procède d'une idée juste et féconde. De sorte que les résultats de la thermochimie, s'ils n'ont pas trouvé leur interprétation définitive restent comme des pierres d'attente pour un édifice plus stable qui ne sera peut-être pas très différent de celui que Berthelot avait rêvé.

Les réactions d'équilibre demeurent un cas particulier dans l'étude des phénomènes chimiques, justement par l'étroitesse des conditions qu'elles supposent réalisées. Dans le cas général, la transformation chimique se présente sous un autre aspect. Elle semble se produire avec une nécessité inévitable comme si les corps qui se combinent avaient une tendance invincible à se réunir pour former des assemblages nouveaux. Cette apparence se manifeste surtout dans les transformations rapides dont les effets sont plus marqués. Et l'effet le plus sensible est un dégagement de chaleur[1]. Or cette chaleur dégagée est susceptible d'une mesure précise qui devient un carac-

1. Berthelot appelle réaction *exothermique* celle qui se produit avec dégagement de chaleur, réaction *endothermique* celle qui exige une absorption de chaleur.

variation d'énergie
états et nullement du mode de transformation.

3. Par exemple, soit un système de corps dont les éléments sont le carbone,

lité de son esprit le tient à l'écart d'un mouvement qui se propage sans lui, et son génie inquiet l'emporte plus loin, vers les régions plus difficiles de la thermochimie.

*
* *

Je ne puis chercher ici à donner une idée du labeur immense que représente l'œuvre thermochimique de Berthelot; mais je voudrais pouvoir mesurer exactement l'importance des résultats. Or, il faut bien le dire, l'intérêt principal de ces résultats réside dans l'interprétation qu'en donne le savant par sa célèbre loi appelée « principe du travail maximum ». Et les âpres combats qui se sont livrés autour de ce principe laissent encore comme une fumée qui risque d'obscurcir notre appréciation. Si la loi était rigoureuse, ce serait toute la chimie renouvelée; et longtemps on l'a crue rigoureuse! Mais, plus grand avait été l'espoir, plus profonde fut la déception quand on reconnut qu'elle était inexacte; et un certain nombre de chimistes la tinrent alors pour négligeable et réduite à néant. Pourtant il en reste plus que des ruines. D'abord elle s'adapte dans la réalité à un si grand nombre de faits qu'elle demeure comme une règle pratique importante. De plus, elle procède d'une idée juste et féconde. De sorte que les résultats de la thermochimie, s'ils n'ont pas trouvé leur interprétation définitive restent comme des pierres d'attente pour un édifice plus stable qui ne sera peut-être pas très différent de celui que Berthelot avait rêvé.

Les réactions d'équilibre demeurent un cas particulier dans l'étude des phénomènes chimiques, justement par l'étroitesse des conditions qu'elles supposent réalisées. Dans le cas général, la transformation chimique se présente sous un autre aspect. Elle semble se produire avec une nécessité inévitable comme si les corps qui se combinent avaient une tendance invincible à se réunir pour former des assemblages nouveaux. Cette apparence se manifeste surtout dans les transformations rapides dont les effets sont plus marqués. Et l'effet le plus sensible est un dégagement de chaleur[1]. Or cette chaleur dégagée est susceptible d'une mesure précise qui devient un carac-

1. Berthelot appelle réaction *exothermique* celle qui se produit avec dégagement de chaleur, réaction *endothermique* celle qui exige une absorption de chaleur.

tère d'identité pour la réaction choisie. Voyons quelle signification on peut lui donner.

Dans les systèmes matériels construits par nous, il n'y a jamais de chaleur dégagée sans qu'on observe à la fois quelqu'autre changement compensateur, et le système peut toujours être conçu de telle sorte que ce changement soit une diminution d'énergie mécanique. Les êtres chimiques mis en réaction sont des systèmes matériels dont l'agencement nous échappe ; mais nous pouvons supposer par une première approximation qu'ils sont de même espèce que les systèmes construits par nous et qu'ils obéissent aux mêmes lois. — C'est l'hypothèse fondamentale de la thermochimie. Elle consiste à substituer aux molécules réagissantes des mécanismes capables de produire les mêmes effets thermiques. D'ailleurs ces mécanismes peuvent rester voilés, nous n'en précisons pas la nature [1]. Nous les insérons simplement dans nos appareils, et nous leur appliquons notre énergétique. Dès lors toute quantité de chaleur perçue par le calorimètre se traduit par une variation équivalente d'*énergie interne* [2] pour le système chimique qui s'y trouve inclus. Soient maintenant a_1 et a_2 les deux états du système avant et après la réaction. L'énergie interne U_a du système est une grandeur définie pour chaque état, indépendamment des transformations qui y conduisent. Par suite, le résultat calorimétrique $(U_{a1} - U_{a2})$ prend un sens nouveau : ce n'est plus seulement la mesure thermique de la réaction considérée, c'est la mesure thermique de toute autre réaction, ou chaîne de réactions qui feraient passer le système du même état a_1, au même état a_2. L'expérience vérifie rigoureusement dans tous les cas cette conséquence de l'hypothèse. Nous avons donc établi *qu'il est possible d'attribuer à chaque forme d'un système chimique un coefficient caractéristique U si bien choisi que sa variation d'une forme à l'autre indique exactement le phénomène thermique qu'on peut attendre de la transformation* [3].

1. On remarquera que nous nous abstenons de toute hypothèse inutile sur la nature des molécules, sur leurs mouvements ou sur leurs chocs.

2. Nous supposons, ce qui est toujours facile à réaliser, que le travail extérieur produit est négligeable. — La perte d'*énergie interne* d'un mécanisme quelconque dans une transformation est définie de la façon suivante : c'est le travail extérieur produit, plus la quantité de chaleur dégagée (exprimée en unités de travail). Tous les mécanismes que nous savons construire sont tels que la variation d'*énergie interne* entre deux états déterminés ne dépend que de ces états et nullement du mode de transformation.

3. Par exemple, soit un système de corps dont les éléments sont le carbone,

*
* *

Notons que la thermochimie, bornée à ce résultat, présente déjà un très grand intérêt; elle apporte un nouveau mode de coordination entre les espèces. En effet, le coefficient énergétique établit une sorte de hiérarchie entre les formes diverses que peut revêtir un système élémentaire pris pour origine. Il les classe dans un certain ordre, et révèle entre elles des rapports inconnus. Mais Berthelot va se placer à un autre point de vue d'où ces conséquences vont lui apparaître agrandies et déformées comme dans un mirage. — C'est que l'hypothèse qui lui sert de guide présente ici une singulière séduction : dans les mécanismes construits par nous, si on fait en sorte que tout phénomène thermique en soit exclu, l'énergie interne fournit un critérium important : elle prend une valeur minimum quand le système prend un état d'équilibre stable. Berthelot a cru pouvoir étendre ce critérium aux systèmes chimiques. Il admet que pour un système donné, *comparé à lui-même dans des états physiquement semblables*, le classement des coefficients énergétiques donne justement l'échelle de stabilité, et qu'à la plus petite valeur de U correspond l'état le plus stable vers lequel doit tendre spontanément le système. Conséquence : toute réaction spontanée fait décroître U, c'est-à-dire qu'elle est exothermique. Autre conséquence : l'évolution spontanée d'un système est achevée quand il a fourni le maximum de chaleur qu'il puisse dégager. C'est le *principe du travail maximum*[1]. S'il est fondé, on conçoit que la donnée thermo-

l'hydrogène, et un excès d'oxygène. Chacun de ses états est défini par la quantité de chaleur U que dégage sa combustion complète en vase clos. En effet, le passage d'un état quelconque a_1 à un autre état quelconque a_2 produit exactement la variation thermique $U_{a1} - U_{a2}$.

Je résume, en les interprétant, les deux premiers principes de la thermochimie mais je ne prétends pas remplacer les énoncés qu'en donne Berthelot (*Mécan. chim.*, p. 1 et 7). Pour repérer avec précision les résultats, il fait le décompte des quantités de chaleur mises en jeu dans les changements d'états physiques qui peuvent accompagner les réactions. Ce décompte, utile dans la pratique, ne servirait ici qu'à compliquer notre exposé.

1. Voici l'énoncé de Berthelot : « Tout changement chimique accompli sans l'intervention d'une énergie étrangère tend vers la production du corps ou du système de corps qui dégage le plus de chaleur. » — Le même principe a été énoncé aussi, quoique sous une forme moins précise, par Thomsen dont les travaux sont contemporains de ceux de Berthelot. Mais il ne semble pas qu'il y ait jamais eu d'influence mutuelle des deux savants l'un sur l'autre. De sorte que la personnalité de Thomsen n'intervient ici qu'au point de vue historique.

chimique suffira pour prévoir toutes les réactions possibles, et qu'elle va dominer toute la chimie.

Dans cette généralisation du critérium mécanique on ne manquera pas de remarquer une anomalie, c'est qu'elle se borne aux transformations chimiques; les transformations physiques en sont exclues. En effet, la fusion, l'évaporation, etc., sont des changements spontanés, et malgré cela endothermiques. On se demande déjà s'il n'y a pas là quelque vice de l'hypothèse. Mais nous devons lui faire crédit si l'expérience la vérifie. Or, dans la réalité, le *troisième principe* se vérifie souvent, mais pas toujours. Et il y a surtout un cas où il est manifestement en défaut. C'est celui où, une réaction exothermique étant possible, la réaction inverse est aussi spontanément réalisable. Car, si la première confirme les prévisions, la seconde forcément les déjoue. Quand des exceptions se produisent à une loi expérimentale, que fait le savant? Il retouche la loi. Mais ici l'énoncé de la loi est trop simple, trop suggestif pour qu'il soit aisé au chercheur de l'abandonner. Il essaiera plutôt de modifier l'interprétation des faits exceptionnels jusqu'à les mettre d'accord avec la règle. Berthelot n'a pas échappé à cette tendance. Ne nous attardons pas à le regretter. Voyons plutôt comment la thermodynamique moderne[1] permet de corriger l'hypothèse et d'énoncer une loi rigoureuse. L'intérêt de la thermochimie n'en sera pas épuisé.

*
* *

Tout travail mécanique peut fournir, par des artifices convenables, un dégagement de chaleur équivalent. Mais il est impossible avec le même apport de chaleur de restituer le même travail. Toutes les transformations ne sont donc pas réalisables, et la thermodynamique analyse les conditions de possibilité qui régissent l'évolution d'un système matériel quelconque. Or, un résultat essentiel se dégage de cette analyse, c'est que la fonction caractéristique la plus générale qui décide de l'avenir d'un système, n'est pas son *énergie interne*, mais bien son *énergie mécaniquement utilisable*. Et l'on peut énoncer cette loi qui n'a pas encore rencontré d'exception : Toute transformation d'un système quelconque, si elle est spon-

1. Lire l'*Introduction à la Mécanique chimique* de M. Duhem, et aussi les articles de M. Bouasse et de M. Jean Perrin.

tanée, fait décroître son *énergie utilisable*. — Quelle est donc cette notion nouvelle? Va-t-elle facilement se substituer à la première? Est-elle aussi voisine de l'expérience? Elle est définie de la façon suivante. Soient a_1 et a_2 deux états du système; si l'on réalise *à température constante* une transformation *réversible* qui assure le passage de l'état a_1 à l'état a_2 et qu'on l'effectue de manière à mettre en jeu tout le travail mécanique possible, ce travail mécanique mesure la variation de l'*énergie utilisable* du système.

Ainsi la nouvelle grandeur n'est mesurable pour un changement d'état déterminé que si nous savons le réaliser par voie réversible. Mais la plupart des réactions chimiques présentent justement ce caractère que nous ne savons pas les réaliser par une telle voie. Elles échappent donc au critérium nouveau, et le *troisième principe* de Berthelot demeure pour ces réactions la seule règle pratique à laquelle on puisse recourir. Seulement nous sommes avertis qu'elle n'est pas rigoureuse, et que l'usage en doit être discuté d'après les probabilités et les analogies.

Il est curieux de constater que la thermodynamique va s'emparer justement du cas des réactions spontanées inverses [1] que notre règle laissait à l'écart. Elle donne ainsi aux phénomènes d'équilibre chimique une importance nouvelle. Mais, par une rencontre heureuse, il y a une autre catégorie de transformations qui se prêtent à des mesures thermodynamiques complètes et qui pourtant restent justiciables de la règle, ce sont les réactions spontanées électrochimiques. Telle réaction, qui ne se renverse pas d'elle-même, peut être insérée dans une pile réversible. Or, l'expérience montre que la variation d'*énergie utilisable* dans une telle pile diffère en général très peu de la variation d'*énergie interne* du système chimique qui la constitue. Ainsi dans ce cas, non seulement notre règle primitive s'applique, mais nous apprenons que son approximation est très grande. — Nous pressentons qu'il existe un domaine de sécurité où nous pourrions donner tout crédit à notre guide. Il ne nous manque plus que d'en connaître les limites. La thermodynamique ne nous les fixe pas; mais du moins, par ses calculs, elle éclaire notre prudence. La variation de l'*énergie utilisable* est égale à la variation de l'*énergie interne* diminuée d'un terme correctif qui est multiple de la température absolue [2]. Elles seront sûrement de même signe si le terme

1. Comme l'éthérification et la saponification.
2. Nous supposons la transformation effectuée à volume constant. — L'expres-

correctif est petit, et si les variations sont grandes. C'est dire que la règle doit s'appliquer d'autant mieux que la réaction est plus vive, et la température plus basse.

*
* *

Le lecteur voudra bien excuser cette mise au point un peu laborieuse. Elle était nécessaire pour nous permettre d'apprécier pleinement et sans arrière-pensée l'œuvre thermochimique de Berthelot. A présent nous sommes en état d'en mesurer la portée. Nous pouvons estimer à sa valeur actuelle ce qui subsiste de cette admirable réserve de matériaux et d'idées. — Et d'abord il en reste la critique judicieuse des échanges d'énergie dans les transformations chimiques. Simple comptabilité, dira-t-on. Sans doute; mais n'est-ce pas déjà la comptabilité sévère des masses qui précise la recherche chimique et qui lui donne sa valeur? Grâce à la thermochimie, aucune réaction, si elle est sensible au calorimètre, ne peut passer inaperçue. Connue, on l'identifie; inconnue, on la découvre. D'ailleurs la discussion des résultats exige un examen plus attentif, une pénétration plus minutieuse dans le détail des transformations, et, par cette discipline, on s'approche un peu plus de la connaissance de leur mécanisme.

La discussion devient plus profonde encore quand Berthelot l'applique à la prévision des phénomènes. Il arrive bien parfois qu'elle s'égare, sur la foi des hypothèses; néanmoins, par les faits qu'elle rapproche, et par les vérifications qu'elle suggère, elle reste toujours instructive. Au reste, ce qui est essentiel dans cette analyse et qui subsiste intact, c'est le principe même du raisonnement : *pour un système chimique donné il existe une série de niveaux énergétiques qu'il ne peut spontanément remonter*. Nous savons maintenant, il est vrai, qu'il y a souvent incertitude sur la détermination précise du niveau énergétique, qu'il est indiqué seulement par une règle de probabilité. Mais, cette réserve faite, l'idée directrice conserve toute sa valeur et toute sa fécondité, elle apporte bien les éléments d'une systématique nouvelle.

sion de l'*énergie mécaniquement utilisable* ou *potentiel thermodynamique* est alors : $F = U - TS$. T est la température absolue qui restera constante pendant la transformation, U est l'énergie interne du système, S est son entropie. Le calcul montre que $S = -\frac{dF}{dT}$.

Nous avons parlé d'une représentation tactile des phénomènes chimiques. L'énergétique lui donne un sens précis. La transformation d'un système chimique enfermé dans nos appareils est caractérisée exactement par sa réaction dynamique sur le monde extérieur. Berthelot mesurait cette réaction sur l'énergie interne du système, nous la supposons mesurée sur son énergie utilisable. Mais c'est le même mode de sensibilité pour percevoir les faits, la même méthode pour les associer. Suivons-le donc, et, interprétant son œuvre, traçons à grands traits un tableau du monde chimique.

Considérons une transformation qui fait décroître l'énergie utilisable (c'est souvent une réaction exothermique); elle se produit spontanément; les substances réagissent comme par une inclination naturelle, et la variation du niveau énergétique donne la mesure de leur *affinité*. Une telle réaction est productive pour nous par le travail qu'elle peut fournir. Mais, par contre, elle abaisse l'activité chimique du système, elle l'achemine vers un état stable, c'est-à-dire un état d'inertie et de mort. — Au contraire, une réaction qui élève le niveau énergétique (c'est souvent une réaction endothermique), est onéreuse pour nous par le travail qu'elle exige, et la variation du niveau donne la mesure de notre dépense. Mais, en donnant au système une forme plus instable, elle augmente son activité chimique et lui communique plus de vie. On comprend que ces transformation plus que les autres intéressent le chimiste et sollicitent sa recherche car il en tire ses réactifs les plus mobiles, les mieux armés pour les métamorphoses. Tel l'ozone, tel aussi l'acétylène que Berthelot prépare avec du carbone et de l'hydrogène à la température de 3000°, et dont la molécule, riche en énergie utilisable, paiera par une foule de réactions nouvelles le coûteux effort qui l'a créée.

La transformation forcée[1] est intéressante encore à un autre point de vue. C'est que seule la sagacité du chercheur peut fixer le choix de la méthode propre à la réaliser. Il sait seulement qu'il doit exercer un effort, mais rien n'indique à l'avance quelle sera la forme de son intervention. De là les essais nombreux tentés par Berthelot pour varier les actions qui déterminent la combinaison chimique. Nous y reconnaissons bien toute sa finesse ingénieuse. Les actions

1. Pour ne pas créer de mots nouveaux je désigne ainsi la transformation effectuée avec accroissement de l'énergie utilisable. Dans le cas où elle décroît la transformation est spontanée.

électriques surtout le captivent à cause de leurs formes si souples et si diverses, et c'est ainsi qu'il étudie la formation de l'ozone par l'effluve, qu'il découvre l'acide persulfurique, et qu'il obtient cette synthèse inespérée, la fixation de l'azote de l'air sur les substances organiques par le simple effet de l'effluve à basse tension.

Ce n'est pas tout. Il arrive que les produits de nos transformations forcées apparaissent spontanément dans le jeu des réactions naturelles. Ainsi, l'ozone se produit pendant l'oxydation spontanée du phosphore à basse température. Cet ozone s'est formé avec l'oxygène de l'air par un accroissement de son énergie utilisable; mais le niveau énergétique du système total (air, phosphore) ne peut que s'abaisser. L'apparition de l'ozone est donc nécessairement compensée par une réaction productive[1] dont le profit a payé les frais de la transformation forcée. — C'est-à-dire que, dans la nature, toute réaction forcée est une réaction dépendante. Elle est liée à quelque autre par un enchaînement, visible ou invisible, mais inéluctable. Trouver la loi de cet enchaînement, voici une tâche nouvelle offerte au chercheur. A cet égard, la nature organisée lui propose d'innombrables problèmes, car c'est le domaine des formes instables, et leur instabilité est le signe de leur dépendance. L'être vivant nous apparaît donc comme un fourmillement complexe de réactions liées. En démêlant leur mécanisme et les lois qui en règlent le jeu, nous analysons les phénomènes de la vie.

Les migrations de l'oxygène sont le cas le plus simple, le plus accessible. Aussi Berthelot en avait-il commencé l'étude[2]. Mais les migrations de l'azote, beaucoup plus mystérieuses, l'attiraient davantage. L'azote de l'air enchaîné, c'est la première condition de la vie. Or, les décharges électriques, brusques ou lentes, ne suffisent pas à fixer toute la dose d'azote que les végétaux réclament. Une action chimique, sourde et continue, contribue encore à l'enchaîner, c'est celle des bactéries du sol. Mais, s'il y a là une transformation forcée, quelle est sa dépendance? A quelle autre réaction est-elle liée et par quel mécanisme? Étudier ces questions ce sera sonder les origines mêmes de la matière vivante.

Suivons toujours notre systématique, et poussons plus loin les

1. Formation d'un oxyde du phosphore.

2. Etude de l'oxydation de l'essence de térébenthine et des corps oxydés-oxydants; on trouve là des exemples remarquables de réactions liées, mais il se trouve qu'elles sont toutes spontanées.

conséquences. Nous avons précisé les conditions qui rendent possible une réaction chimique donnée ou plusieurs réactions simultanées et corrélatives. Mais dans la transformation d'un système chimique nous ne considérons jusqu'ici que deux états et la distance énergétique qui les sépare. Élevons maintenant notre point de vue. Soit un système chimique isolé et abandonné à lui-même. Ne le regardons plus seulement comme une forme déterminée de la matière. Essayons d'y voir par la pensée tous les possibles qu'il recèle. Notre énergétique classe tous ces états possibles par ordre de stabilité. Elle nous signale donc le plus stable et nous avertit de l'avenir final du système. Mais elle fait mieux, elle nous enseigne que cet ordre de stabilité entre les divers états fixe la loi de leur succession. Il semble donc que nous soyons en état de prévoir dans tous ses détails l'évolution complète du système.

Et pourtant nous n'y sommes pas encore, parce que nous avons négligé une circonstance importante : la vitesse des transformations. Supposons connus tous les états possibles, rien ne nous dit qu'ils seront tous traversés, ou, s'ils le sont tous, rien ne nous avertit de la durée plus ou moins éphémère de chacun d'eux. En effet, étant donné deux états et la différence de leurs niveaux énergétiques, nous n'avons aucune estimation de la vitesse avec laquelle se fera la descente d'un niveau à l'autre. Il y a des résistances passives qui la retardent plus ou moins et qui nous sont presque toujours inconnues. C'est ainsi que nous pouvons assister à des évolutions très diverses, et pourtant spontanées, d'un même système. — Soit, par exemple, du glucose en présence de l'eau et de l'air. L'avenir final de son carbone est de fournir de l'acide carbonique. Mais des influences presque insensibles le font évoluer tantôt par le stade alcool, tantôt par le stade acide lactique. Des traces de ferments y suffisent. Or ces ferments ne sont que des accélérateurs qu'on retrouve inaltérés après la transformation. On peut donc intervenir dans l'évolution d'un système chimique autrement que par un apport d'énergie. Quel est le facteur nouveau de détermination?

En essayant de répondre à cette question je risque de dépasser la pensée de Berthelot. Mais ce n'est pas le trahir que d'exprimer les idées qu'il suggère. D'ailleurs on trouve à cet égard dans son *Essai de mécanique chimique* (tome 2, page 469) une indication et un aveu : « il est digne de remarque, dit-il, que le système qui tend à se former tout d'abord est celui dans lequel le type moléculaire de l'un des

corps primitifs est conservé ». Ainsi, *dans l'enchaînement des possibles nous ne devons pas négliger leur structure*. Nous pouvons bien, par exemple, supposer que d'une forme à l'autre, à différence énergétique égale, les moyens de transformation sont plus rapides si les modes d'arrangement sont plus voisins. Et, s'ils sont très différents, on comprend qu'il suffira d'un rouage intermédiaire entre les deux types pour faciliter le changement de structure et accélérer le cours de la réaction. Qu'on nous laisse trouver ces rouages[1], et nous commanderons à notre gré l'évolution d'un système quelconque. Mais comment en concevoir le jeu si nous ne connaissons pas l'armature des mécanismes où ils doivent s'insinuer?

Bien mieux, si le mouvement qui entraîne le système vers sa fin peut ainsi se précipiter et brûler les étapes, qui nous assure que telle réaction vive n'est pas une évolution en raccourci? Dans ce cas, entre l'état initial et l'état final, tous les possibles ne sont pas saisissables. Comment donc en dresser la liste si nous ne faisons appel à la science des formes? Elle seule actuellement peut nous révéler la condition de leur fugitive existence. — Et si nous ne connaissons ces possibles que par leur structure, quand nous voudrons reconnaître leur ordre de succession, il nous faudra déterminer auparavant la loi de corrélation qui existe entre le niveau énergétique et la forme. Ainsi la chimie formelle et la chimie énergétique ne peuvent rester indépendantes, leur jonction est inévitable, et peut-être qu'il en naîtra quelque autre conception de la matière. Mais, l'évoquer dès à présent, ce serait tenter avec les moyens grossiers dont nous disposons, un essai de mécanique intramoléculaire. Aucun chimiste prudent n'oserait le faire encore. Il faut attendre pour cela qu'une lumière nouvelle, jaillie de l'expérience, nous permette de scruter plus profondément le monde des atomes.

*
* *

Nous voici arrivés au terme de cette étude. Nous avons essayé d'interpréter la pensée de Berthelot, de la suivre au milieu des mouvements d'idées qu'elle rencontre ou qu'elle soulève; enfin, de comprendre l'intérêt durable de son œuvre. On a reconnu la ten-

1. Il y aurait à revenir ici sur les réactions liées et sur le rôle de la forme dans leur enchaînement.

dance générale qui la caractérise. Dans le milieu matériel qui nous entoure ce qui avait retenu l'attention des chimistes c'est la variété, ce qui frappe Berthelot c'est le changement. D'autres étudient les formes, il analyse les métamorphoses. C'est un point de vue plus élevé et plus philosophique. D'abord il fait paraître plus d'unité dans les phénomènes chimiques. Il montre que la matière minérale et la matière organique se transforment suivant les mêmes lois et sont soumises aux mêmes forces; que dans les deux domaines la synthèse est possible par les mêmes moyens. — Ensuite, il établit plus de liens entre la chimie et les autres sciences. D'une part il y rattache plus directement la biologie car le signe chimique de la matière vivante c'est son état de perpétuel changement. D'autre part il la relie aux sciences énergétiques, car pour étudier les transformations il faut prendre des repères dans les mesures physiques, et la mesure physique la plus générale, n'est-ce pas celle de l'énergie? Ainsi nos connaissances semblent se fondre dans une sorte d'harmonie unitaire, et Berthelot a pu dire que ses résultats démontraient *l'unité des forces naturelles.* Aussi bien cette harmonie est un besoin de notre esprit; elle est inhérente à notre manière de connaître les phénomènes. Mais le mode en est provisoire et la compréhension limitée; le chimiste peut à son gré enfermer dans la molécule une sorte de microcosme où règneraient les mêmes lois que dans l'univers sensible. Cette hypothèse s'est vérifiée jusqu'à présent dans les grossières répercussions qui atteignent nos appareils. Mais le jour où elle cessera de l'être, notre harmonie sera rompue, et pour la rétablir il faudra que les formes de notre connaissance se modifient. Et ceci achève peut-être de définir le rôle de la chimie dans le progrès de la pensée humaine.

A. Job.

ANALYSE DU MYSTICISME DE Mme GUYON[1]

Chez Mme Guyon comme chez tous les mystiques, le mysticisme commence avec l'oraison passive, avec les états dont l'âme n'est pas maîtresse, qu'elle ne peut ni se donner ni se retirer[2]. Ce mysticisme se développe, se systématise, envahit progressivement toute la vie : il est chronique, systématisé, progressif. Au début il introduit dans la vie personnelle un groupe d'états qui se distinguent par certains caractères et qui forment comme un système psychologique privilégié ; au terme il a comme supprimé la personne ordinaire et par l'épanouissement de ce système, établi comme une personnalité nouvelle avec un mode nouveau de sentir et d'agir. Son développement aboutit à une transformation de la personnalité : il abolit le sentiment primitif du moi et apporte un état plus vaste, la totale disparition du moi dans le divin, la substitution du divin au moi primitif. On remarque dans ce développement trois périodes bien distinctes, chronologiquement et logiquement.

La première présente les caractères suivants :

1° Elle établit un état affectif central et prédominant, dont les nuances peuvent varier du reste : repos, recueillement, jouissance, amour, liberté : tous états confus et généraux qui ne se rapportent à rien de déterminé, qui n'ont pas d'objet précis; une vague et puissante affectivité, de forme positive et tendant vers la béatitude, envahit le moi. Mais cette béatitude est éprouvée comme présence divine : dans l'état affectif est enveloppée la conscience de la présence et de la possession divine, l'intuition du divin.

2° Cette intuition avec les éléments affectifs qui l'encadrent, cette intuition comme état d'ensemble, est passive et contraignante; elle est subie; on ne peut pas se la procurer et l'on ne peut que rarement

1. Cet article est extrait d'un ouvrage sur l'*Histoire et la psychologie du mysticisme*, qui paraîtra au début de 1908. Il repose sur le chapitre précédent qui comprend l'étude historique de la formation des états mystiques chez Mme Guyon.
2. *Lettres*, I, 409.

et difficilement la quitter par un acte volontaire; ce caractère a, du reste, plus ou moins de force; l'intuition est parfois tout à fait irrésistible. Elle tend à réduire l'état ordinaire, à envahir la vie; à s'installer de façon continue et totale avec son cortège de symptômes.

3° Diminution ou disparition de la volonté, de la mémoire, de l'intelligence discursive. C'est l'aspect négatif du phénomène précédent : substitution d'une intuition au discours; l'intelligence et la volonté font place à un état confus qui a la prétention de renfermer éminemment tout ce que l'effort intellectuel et volontaire peut acquérir et procurer : la méditation et la vertu active, l'exercice de l'intelligence et de la volonté discursive cessent spontanément; la vie toute entière, absorbée par cette intuition, tend à se gouverner par elle; le raisonnement et la décision délibérée font place, comme nous l'avons vu, à des inspirations, à des impulsions, qui en sont comme l'équivalent automatique.

4° Cette intuition envahissant le champ de la conscience, produit de l'obnubilation sensorielle et des modifications de la motricité. Elle s'exprime en attitudes émotionnelles dont on peut se demander si elles sont l'expression mimique particulièrement forte, mais encore normale du recueillement, ou si elles n'ont pas déjà le caractère convulsif de certains phénomènes extatiques.

Cette intuition produit sur l'ensemble de la vie des effets généraux :

1° *Effets positifs.* — Cette passivité constructive, cet automatisme dynamique, qui s'épanouissent en cette grande intuition centrale, s'expriment aussi en automatismes de moindre importance; ils produisent des phénomènes secondaires, marqués du même caractère de passivité; Mme Guyon se sent involontairement poussée à certains actes, ou retenue de certains actes; sa vie tend à se gouverner par des mouvements dont elle ne se reconnaît pas l'auteur. Ce déploiement de poussées subsconcientes est singulièrement favorisé par la diminution de l'énergie volontaire et de l'activité intellectuelle; en même temps il accompagne — se rattachant au même courant — le vaste afflux qui apporte l'intuition béatifiante. Ces automatismes ont un caractère bien déterminé; ce ne sont pas des impulsions irraisonnées, incohérentes, contraires les unes aux autres, absurdes. Le subconscient qui les commande et qui les règle, n'est pas une fantaisie capricieuse : il a une orientation définie, une action régulière, des aptitudes nettement caractérisées; il est de plus dressé par l'ascétisme antérieur. Des exemples précis

montrent que s'il a pris un caractère surtout religieux, il intervient aussi à l'occasion dans des affaires temporelles; Mme Guyon est capable de se débrouiller sans réflexion dans une affaire compliquée dont elle sait tous les détours sans l'avoir apprise; c'est dire qu'elle enregistre automatiquement des impressions qu'elle combine automatiquement. Le subconscient, comme puissance involontaire d'acquisition et d'organisation, s'est, chez elle, spécialisé vers l'activité religieuse; mais il domine aussi les choses de la vie courante et il y introduit parfois ses opérations. Le développement de ce mode passif d'agir, que nous voyons déjà lié à l'intuition béatifiante, occupera progressivement toute la vie et aboutira à la motion divine que nous aurons à analyser.

2° *Effets négatifs.* — Cette grande intuition, qui se fait centre de la vie psychologique, annihile les autres systèmes : dans cet état d'ensemble disparaissent, nous l'avons vu, tout discours, toute activité particulière, toute intelligence raisonnante, la « Multiplicité ». Cet état d'ensemble, qui domine, produit l'amortissement du vouloir, l'indifférence; le désir disparaît et en même temps le plaisir. Le recueillement qui absorbe la conscience la rend indifférente à tout; concentrant sur lui tout l'intérêt, il dépouille de toute valeur ce qui auparavant flattait ou contrariait les désirs, maintenant abolis; il entraîne une sorte d'anesthésie hédonique, c'est-à-dire l'abolition du caractère agréable ou désagréable des données des sens, ou tout au moins l'indifférence à ce caractère. Nous avons vu jusqu'où peut aller cette anesthésie et quels curieux exemples Mme Guyon en donne.

Ainsi en tant que passif, automatique, par sa forme, cet état d'ensemble se rattache à un développement de la passivité, de la subconscience, qui s'exprime en même temps par une floraison de phénomènes automatiques secondaires. En tant qu'intuition béate et béatifiante, par son contenu, qui fixe la conscience, il supprime ou tend à supprimer les modes habituels d'agir et de sentir. Cet état tend à introduire dans la totalité de la vie, au sein de laquelle il n'est encore qu'un état privilégié, le caractère de passivité et de béatitude, en qui il se résume.

Le Mysticisme, nous l'avons déjà dit maintes fois, au moins, le Mysticisme que nous étudions dans ce livre est avant tout un développement, une progression d'états; tout se passe comme si le mystique aspirait à un certain état d'équilibre final auquel il

parvient par une série d'oscillations; ou si l'on préfère il oscille jusqu'à ce qu'il ait finalement trouvé son équilibre. « Ce qui fait la perfection d'un état, écrit Mme Guyon, fait le commencement et l'imperfection de l'état qui suit. » Il y a comme une exigence interne[1] qui la mène de l'état que nous venons de décrire à celui que nous allons décrire; c'est comme une loi, une nécessité, que le sujet subit, un plan supérieur qui se réalise; au moment où il se réalise, le sujet en éprouve la nécessité, mais en ignore le caractère. Mme Guyon va passer à une période de dépression générale et de souffrance, sans savoir aussitôt le rôle qu'elle joue dans l'économie de sa vie mystique. Cet état, pendant qu'il est vécu, n'est point senti comme un état, c'est-à-dire comme une phase du progrès mystique, nécessitée à la fois par ce qui précède et par ce qui suit; lorsqu'elle en est sortie, à la lumière de l'état suivant, Mme Guyon comprend son importance et sa fonction[2]. Cela n'implique point que nous devions nous défier de sa description, ni supposer qu'elle reconstruise après coup sa vie pour les besoins d'un plan théorique. Ce qu'elle ajoute au second état lorsqu'elle en est sortie, c'est un jugement d'ensemble sur la place de cet état parmi d'autres; et il faut bien qu'elle en soit sortie pour que ce jugement soit possible; s'il était donné dans les détails mêmes et avant l'ensemble, c'est alors qu'on aurait le droit de supposer l'arbitraire et la construction théorique. Le concept qui est ajouté après coup ne modifie pas la nature de l'intuition, mais le sentiment de la valeur de l'intuition si l'on peut dire, l'idée de son rôle et de sa fonction. Ces éléments ne peuvent être donnés clairement et explicitement qu'à l'état d'idée, et ne peuvent être obtenus par conséquent que par une réflexion ou une vue d'ensemble qui rejoint cette intuition à d'autres, qui la situe et la définit, qui ne peut se formuler par conséquent qu'après coup,

1. « Tous les états de la vie intérieure lorsqu'elle est véritable et profonde sont tellement rapportants les uns aux autres et supposent si fort la nécessité les uns des autres, qu'on ne saurait en nier aucun sans les nier tous, ni les démembrer sans rendre le tout défectueux et destitué d'une de ses parties. Ceci est d'une grande conséquence et mérite une attention singulière. » *Justifications*, III, 135, note, cf. : *ibid.*, 259.

2. Cf. *Lettres*, 2, III, 3 57. « Il ne faut s'arrêter aux expressions de ces âmes lorsqu'elles sont dans la peine; car elles n'expriment rien moins que ce qu'elles sont.... »

Voir la suite du passage un peu plus loin « tant que l'âme est en nudité et en perte, elle ne connaît pas la main qui la conduit; et quoiqu'elle ne fût jamais plus proche de Dieu, elle ne le connaît pas et croit tout le contraire; et c'est ce qui fait toute la peine de cette âme.... » *Lettres*, V, 371.

alors que le mouvement s'est accompli : nous aurons à discuter ce concept et cette interprétation, la valeur de l'idée que nos mystiques se font de leur développement intérieur : les faits demeurent.

Les réflexions faites après coup pour expliquer et justifier le passage du premier état au second relèvent dans le premier état les défauts suivants contre l' idéal mystique :

1° La joie, la douceur, le plaisir qui le caractérisent, entraînent à s'y complaire : par eux le moi aspire à sa propre joie; il confond le divin avec la douceur divine. Il se fait une idole avec ce qui le charme, un Dieu, du plaisir qu'il a de Dieu. C'est l'amour intéressé, la gourmandise spirituelle. L'état qui suit va montrer qu'il y a d'autres états divins que les états joyeux et expansifs, que le divin n'est pas une certaine émotion, un certain état affectif, un certain contenu du moi auquel le moi puisse s'attacher sans erreur, mais qu'il a puissance de conquérir tout le champ des états affectifs et qu'il n'est à proprement parler aucun état affectif spécifié, qu'il est bien plutôt dans le dépouillement de tout état affectif.

2° L'attachement à cet état, le rapport à soi qu'il implique est ce mal radical que Mme Guyon appelle propriété. « Cet état est vicié de propriété ». Le moi y prend confiance en soi, y fait l'expérience de sa force, y oublie sa faiblesse; il y prend le désir d'agir sur les âmes, de se produire, un sentiment erronné de sa valeur. Cette intuition centrale où le moi semble s'oublier, enferme un sentiment vif du moi.

3° Dans cette contemplation savoureuse, le moi oublie la rigueur nécessaire de l'action. Il faut se dérober à cette joie endormante pour vivre dans son ampleur la vie chrétienne. A vrai dire cette quiétude n'exclut pas absolument l'action; nous avons vu qu'elle n'est pas permanente et qu'en dehors d'elle le sujet continue d'agir volontairement; d'autre part lorsqu'elle est présente, nous avons vu qu'elle apporte au sujet une inspiration passive, une suggestion d'actes. Mais cette quiétude appauvrit l'action, mortifie plutôt qu'elle ne porte à agir et la passivité qui l'installe n'est pas encore assez développée pour se substituer à toute l'activité du sujet, pour qu'il agisse suivant une motion supérieure.

Ainsi le deuxième état aura pour caractère d'abolir cette douceur de la quiétude, expression de Dieu, trompeuse puisqu'incomplète, et la complaisance du sujet qui s'oubliait dans cette douceur sans s'y détruire; d'abolir ce sentiment vif du moi, ce rapport de toutes choses

au moi, ce moi sujet logique et actif de toutes choses; de tendre à substituer à l'action volontaire ou à la passivité active esquissée dans le premier état, une passivité plus complète qui envahit toute l'action du sujet[1].

Ce deuxième état est marqué par les caractères suivants :

1° Perte des grâces, dons et faveurs, de ce que Mme Guyon appelle l'amour sensible et aperçu. C'est la disparition de l'intuition précédente. L'âme retombe dans le naturel, dans l'amour des créatures et de soi-même; la concupiscence de la chair, les désirs que la quiétude inhibait se réveillent; la mortification spontanée, l'apaisement des sens, que cette quiétude entraînait, immédiatement disparaissent.

2° Perte de la facilité à pratiquer le bien extérieurement et d'une matière aperçue; c'est-à-dire incapacité de vertu active, d'action volontaire. Le sujet ne sent plus de goût à rien; il ne sent plus que l'impuissance d'agir; les défauts que la douceur de la grâce voilait reparaissent. Ainsi l'action volontaire disparaît-elle aussi; le moi ne se retrouve pas comme principe d'action.

3° Les deux premiers caractères de ce nouvel état sont négatifs et suppressifs. Le troisième est positif : installation d'un nouvel état d'âme, d'une intuition dominante et privilégiée ; et cette fois c'est un état de peine générale et confuse, où le sujet sent son indignité, sa bassesse, sa misère et son néant; sentiment du mal radical, irrémédiable qui est dans le moi, condamnation générale, mépris, haine de soi « conviction et expérience intime de ce fond d'impureté et de propriété qu'il y a dans l'homme... expérience d'un fond infini de misère... impureté foncière... désespoir de soi-même; non être... froid de la mort. » Cette intuition est accompagnée d'un sentiment d'impuissance intellectuelle et d'obnubilation mentale.

Cet état est joint à un état de misère physique presque continuel; il dure sept années; mais les retours de santé ne l'amendent pas; il se produit au cours d'une période d'isolement moral, d'absence de direction; il est presque continu avec quelques paroxysmes de désolation.

Voici donc un état de détresse et de misère continue qui succède à l'état joyeux à la béatitude de tout à l'heure; le premier état installait

1. Voir *Lettres*, V, 308 et suiv., un bon résumé par Fénelon des diverses formes de passivité.

au centre de la vie psychique une intuition béatifiante qui entraînait les modifications de la vie intellectuelle et volontaire que nous avons signalées; cette intuition gouvernait la vie par les états passifs qu'elle y insinuait, par le recueillement dans lequel elle la fixait. Or, de lui-même, sans préméditation, sans volonté antécédente, au bout d'un certain temps et après une suite d'oscillations, cet état fait place à un autre; cette intuition de la présence divine intime et béatifiante avec ses suites disparaît; il s'installe à la place une intuition négative d'absence divine intime et désolante[1], du moi délaissé et affirmé dans la pleine étendue de sa misère et de son néant; c'est le sentiment total, à base de tristesse et de dégoût, d'un moi impur, qui n'est qu'impureté et que moi, qui s'exalte, si l'on peut dire, à l'absolu de l'impureté et du non être : le sentiment du moi est abstrait et exalté dans l'ordre de la peine et de la dépression. Cet état est comme une extase continue et douloureuse où le moi est à soi-même son seul objet dans la douleur, avec, comme fond, l'absence sentie de Dieu, une « peine extatique » au sens où nous avons déjà vu ce mot, une intuition centrale du moi néant et misère. C'est une maladie du sentiment du moi, une sorte d'hypertrophie douloureuse du moi, de mélancolie.

Mme Guyon l'interprète comme un processus de dissolution du moi, qui conduit à la transformation de la personnalité; il est l'expérience directe et foncière du mal qui est dans le moi, bien plus, qui est le moi; l'âme s'y dépouille de soi-même, c'est une crise qu'elle traverse au cours de la désappropriation[2]; au sortir de cette crise elle est prête à agir sans la forme du moi et sans le contrôle du moi : elle est morte à elle-même, désappropriée, dépersonnalisée. Elle est prête à être autre chose que soi-même, quelque chose de plus vaste qui va se confondre avec Dieu même; Elle est prête à subir largement et docilement un mode d'action qu'elle ne croit pas venir d'elle-même; toute énergie volontaire, toute appropriation

1. « Je me souviens d'avoir passé bien du temps à gémir sur ce que je croyais avoir perdu la présence de Dieu; et j'étais dans une douleur continuelle de cette perte. Cette douleur n'était-elle pas une présence continuelle, mais douloureuse? Car si je n'eusse pas si fort aimé Dieu, me serais-je si fort affligée d'avoir perdu mon amour. Il ne faut pas s'attacher en rigueur au sens des paroles, mais en pénétrer le sens. » *Lettres*, t. III, 358. Cf. *Justification*, II, 283 a : « La douleur continuelle de cette perte apparente n'est-elle pas une présence continuelle. »

2. Dans cette crise le moi qui s'éprouve dans sa solitude et dans son impureté et qui ignore qu'il est conduit par Dieu, se renonce, *s'abandonne*, ce qu'il ne ferait pas s'il se sentait conduit.

personnelle a disparu dans cette crise; en même temps la dureté de cette épreuve, l'accoutumance à la douleur l'a déshabituée de confondre le divin avec la joie qu'il peut donner; l'amour s'est désintéressé; l'âme s'est trempée, s'est assouplie aussi par la série de sentiments pénibles qu'elle a été contrainte de traverser; elle sait désormais que le divin n'est ni dans la joie ni dans la peine, qu'il est au-dessus du « sensible et de l'aperçu ».

Le troisième et définitif état consiste en effet dans la transformation définitive de la conscience qui, dépouillée de la forme personnelle de penser et d'agir, s'apparaît comme plus vaste qu'elle-même et supérieure à elle-même, comme pénétrée toute entière par l'esprit divin et la volonté divine, fondue et perdue en Dieu.

Nous avons énuméré et distingué précédemment les caractères de cet état :

1° Abolition de la conscience personnelle, du sentiment du moi comme lié aux phénomènes psychologiques; les états de conscience dépouillés de cette forme du moi, du sujet auquel ils se rattachent et qui les limite apparaissent avec un sentiment d'anonymat, d'impersonnalité, de largeur, de liberté infinie. La conscience impersonnelle est immense; elle est Dieu même. Le moi s'est oublié, perdu, anéanti; les états de conscience flottent dans l'infini; ils sont comme les états d'une conscience infinie.

2° Joie immense mais insensible, extase continue. Le sujet répète à toute occasion qu'il est au-dessus du sensible et de l'aperçu; au-dessus de tous les sentiments; mais cela ne l'empêche point d'éprouver des goûts plus délicats, des sentiments « imperceptibles », il y a en lui comme une béatitude continue et sourde, une profonde nappe d'émotion vaguement consciente, impersonnelle comme ses autres états de conscience et de teneur positive.

3° Automatisme divin[1]. Les désirs, la volonté, ont disparu ; le sujet est devenu indifférent; il se laisse mouvoir sans résistance, sans réflexion à ce qui l'entraîne. Il agit automatiquement; il n'a plus conscience que son action lui appartienne puisqu'elle n'est plus précédée d'un désir ou d'une réflexion, ni accompagnée de contrôle volontaire. Elle est impersonnelle, anonyme; elle apparaît au sujet comme l'action de Dieu même.

1. Cf. Bossuet, *Lachat*, t. XIX, ch. 60. « Dans tout le livre on accoutume les âmes à agir par impulsion dans tout un état, c'est-à-dire par fantaisie et par impression fanatique. »

4° L'État apostolique. Cet automatisme, que nous signalons, fonctionne de façon ordinaire, continue et cohérente; l'activité automatique du sujet a un sens, une orientation, une systématisation. Cet automatisme, qui, accompagné d'un sentiment d'exubérance, d'énergie, de plénitude dont il faut se décharger sur autrui, fait naître l'idée d'une mission à remplir, est au service de cette mission et dirigé par la doctrine qui règle cette mission. Il fait du sujet un apôtre, un conquérant d'âmes.

5° Comme, malgré tout, le sujet ne peut faire coïncider parfaitement la totalité de sa conscience avec le divin, comme il y a un résidu, il parle d'une division de la partie supérieure de l'âme d'avec l'inférieure; c'est-à-dire qu'il relègue, qu'il exile pour ainsi dire, en dehors de lui-même et du divin où il a la prétention de se trouver, les états incompatibles avec le divin [1].

Nous avons étudié, au chapitre précédent, la formation psychologique de ce troisième état dont voilà les symptômes. Nous avons montré que l'automatisme, qui y joue un si grand rôle, est singulièrement favorisé par la suggestibilité de Mme Guyon et l'action suggestive du P. La Combe; mais il leur préexiste : dès avant la réunion avec le Père, on voit apparaître l'état d'indifférence, c'est-à-dire un état de vide volontaire, si l'on peut dire, l'abolition des mouvements, de la réflexion, et même de l'acquiescement, c'est-à-dire l'abolition du moi volontaire comme distinct de ses impulsions, comme ayant une volonté à soumettre; et un état connexe de vide mental [2], avec idées surgies spontanément, en dehors de l'idéation que le sujet s'attribue et considère comme sienne. Cela, c'est le fond sur lequel apparaît l'automatisme, qui s'exprime en idées impératives et exogènes, en paroles intérieures, en songes, en écriture automatique. L'automatisme chez Mme Guyon dessine des virtualités auditives et visuelles qui auraient pu aboutir à des phénomènes du genre de ceux que nous avons étudiés chez sainte Thérèse, à des hallucinations psychiques visuelles et auditives; mais pour des

1. Cette théorie est ironiquement soulignée dans un pamphlet antiquiétiste : *Dialogue sur le Quiétisme*, contenant les adieux de Nicomède, solliciteur en cour de Rome pour Mme Guyon, à son compère Bonnefoy. A Cologne chez Pierre Marteau 1700 : « Imagine-toi que chacun a deux moi dont l'un est à la cave et l'autre au grenier, tu vois bien que quand la maison est haute, ils ne peuvent ni se voir, ni s'entendre », p. 10.

2. Mme Guyon dit avec insistance « que ce n'est pas un vide d'abrutissement; au contraire, c'est une pure, simple et nue intelligence, sans espèce ni rien qui borne. » *Discours chrétiens et spirituels*, II, 229.

raisons que nous donnerons, c'est la forme motrice de l'automatisme qui est préférée et dont le développement est privilégié; les autres formes demeurent secondaires et l'autorité qu'elles peuvent avoir, l'autorité que Mme Guyon attribue quelquefois à ses paroles intérieures, par exemple, emprunte son criterium de l'automatisme moteur; c'est parce que ces paroles sont immédiates, directes et irréfléchies, comme les actions inspirées par la motion divine, qu'elles ont de la valeur. Il faut joindre à cette première période d'automatisme une extrême suggestibilité à autrui et aux circonstances.

Sous l'influence de P. La Combe nous assistons au développement des paroles intérieures, des songes, et surtout de l'écriture automatique; nous voyons apparaître le plein épanouissement de la motion divine dont nous allons analyser la teneur psychologique. C'est le symptôme essentiel de ce dernier état, celui qui nous explique tous les autres. Nous renvoyons à notre étude historique pour le développement du troisième état, le caractère expansif de l'état apostolique, la mission, la grandeur et la persécution, la liaison de la profondeur mystique et de l'extension apocalyptique.

L'action ordinaire est liée à un état de conscience qui la précède et la prépare; sous sa forme la plus simple, elle est la suite d'un désir ou d'une répugnance qui organisent des représentations et des mouvements, c'est-à-dire construisent un acte destiné à produire ce dont ils ne fournissent que l'image, image qui s'impose comme une fin aux tendances que le désir a groupées et aux mouvements qui sont l'expression motrice de ces tendances et des moyens vers cette fin; de plus l'action, aux différents stades de son accomplissement, est accompagnée d'émotion.

Sous une forme plus compliquée, quand elle est volontaire, elle est précédée et accompagnée de réflexion, elle est faite à dessein et avec délibération; elle est orientée consciemment vers la fin choisie ou acceptée, elle est enveloppée de jugement, préméditée, surveillée dans son cours par l'intelligence. Lorsqu'elle rencontre un groupe de tendances hostiles, lorsqu'elle impose au sujet un ordre qui est disproportionné à sa nature, comme dans le cas de l'action morale et religieuse, elle est pénible, elle implique un effort, elle est accompagnée par conséquent d'un sentiment de lutte, de tension; il se peut aussi qu'elle s'accompagne du sentiment d'une aide étrangère, d'un secours extérieur, comme il arrive par exemple dans certaines formes d'action esthétique ou religieuse, lorsque, par

une poussée intérieure qu'il ne gouverne pas et qui dépasse ses moyens ordinaires, l'artiste sent l'inspiration plus forte que lui et le chrétien la grâce qui le fait triompher de la concupiscence.

Il y a bien encore les actes habituels où la représentation de la fin, des moyens, et de l'adaptation des moyens à la fin est tellement engagée dans l'acte même et les mouvements qui le réalisent, qu'elle ne s'en distingue plus; l'action psychologique tend ici vers le réflexe, c'est-à-dire vers un enchaînement de mouvements qui se conditionnent sans intervention de représentations. Mais nous ne laissons aller à l'habitude et tomber au réflexe que ceux de nos actes qui entrent comme éléments dans ce que nous appelons vraiment notre action; l'habitude monte des mécanismes qu'elle met au service de l'activité volontaire. A l'état normal, l'habitude est toujours complétée par les formes supérieures de l'action; la pure habitude n'est que répétition et que passé; l'action a toujours quelque invention et quelque nouveauté. La vie même et le perpétuel renouvellement du présent imposent une continuelle adaptation de l'acquis au donné, une continuelle construction, qui organise dans une synthèse nouvelle, des synthèses et des éléments déjà fixés. Les actes habituels, en tant qu'habituels, ne sont que des éléments d'action; ils fixent, en la simplifiant, l'action réfléchie de la volonté, ou l'action spontanée du désir; ils gardent le souvenir de la volonté et du désir dont ils sont nés et qui les rattachent à l'activité personnelle; ils se déploient en des occasions précises, qui tiennent à notre vie et les y intègrent : ils reprennent la forme de la volonté et du désir dans l'action à laquelle ils servent.

Ainsi, dans tous ces cas, l'action est accompagnée du sentiment du moi, comme cause, ou à tout le moins d'une sorte de marque personnelle; elle est nôtre et par sa ressemblance avec nous, par une sorte de coloration qui lui est commune avec nos autres états, par une qualité qui nous paraît exprimer notre individualité psychologique; et par l'intégration à notre vie, parce que nous la rattachons aux états auxquels elle tient, par sa solidarité avec un ensemble qui est nous; et par la réalisation que nous sentons en elle d'une partie de nous-mêmes, par le rapport de puissance à acte qui nous lie étroitement à elle, parce que notre passé et notre vie sont comme engagés, au moins partiellement, dans cette forme nouvelle. Ainsi l'action est rattachée au moi, comme au sujet où elle s'accomplit et à l'agent qui la dirige.

Dans les cas d'ailleurs assez rares où elle tend vers le pur machinal, nous avons encore le sentiment d'être au moins au principe et au terme de ce mécanisme; dans les cas, rares aussi, où nous subissons dans notre acte une force intérieure et comme étrangère qui nous domine, nous avons au moins le sentiment d'acquiescer ou de refuser : notre moi, qu'il se soumette ou qu'il résiste, impose à l'action sa marque de propriété.

Nous trouvons ici, au contraire, une forme d'action totalement passive, où tout sentiment d'activité propre est aboli. C'est la motion divine telle que la décrit Mme Guyon. Elle exclut tous les caractères que nous venons de signaler : le désir qui précède et l'émotion qui accompagne, en langage guyonien « le goût sensible et aperçu, et les premiers mouvements[1] » le dessein et la délibération, toute espèce de préparation; « son âme est vide des pensées et réflexions »; l'effort, la peine, le sentiment du moi dans l'action, le sentiment d'activité, la distinction de notre vouloir et d'un ordre extérieur, ou d'un vouloir plus puissant qui contraint le nôtre, l'acquiescement.

L'action qui est rapportée à la motion divine tranche sur les actes ordinaires; elle n'en admet pas les conditions. Elle apparaît comme une action sans cause dans la série psychologique puisqu'elle ne se rattache point à un désir, à une émotion, à une idée qui la précèdent[2]; et comme une action impersonnelle, une action du non moi, si l'on peut dire, puisqu'elle ne se rattache pas à une disposition, à une habitude, à une manière d'être antérieure du moi; c'est une action isolée, abstraite, anonyme. Elle est par conséquent subite[3] et spontanée, un premier commencement. Elle a un caractère de nouveauté puisqu'elle est autre que ce qui précède, et pourtant aussi de familiarité puisqu'elle ne s'oppose pas à un système antérieur d'idées ou de tendances, puisqu'elle ne tranche sur rien, puisqu'elle émane d'un fond d'indifférence où tout est possible, où toute attente d'un futur particulier et toute attitude précise à l'égard d'un futur quel qu'il soit sont abolis. Un tel acte n'est point accompagné d'acquiescement, puisque le sujet ne se distingue pas de son acte, et

1. *Lettres*, I, 50, p. 163.
2. *Lettres*, I, 104, p. 34, « les mouvements naturels commencent par les sens ou par le raisonnement.... Ceux de Dieu commencent tout à coup... et ne sont précédés ni de vues, ni de pensées, ni de rien d'extérieur... les mouvements ne sont pas excités par rien qui ait précédé. »
3. *Ibid.* « l'opération de Dieu est comme l'éclair... son effet est produit en un instant. »

ne distingue pas son acte de soi, un tel acte est comme naturel, c'est-à-dire comme nous en avertissent les textes[1], semblable à l'instinct, à l'entraînement immédiat, aux actes réflexes qui mettent en jeu les fonctions organiques. Il est tranquille, aisé et doux, puisque la simplification de la conscience a aboli toutes les résistances : tranquillité qui n'exclut pas un certain trouble, si, par hasard, survient un peu de réflexion, si le moi se rétablit pour un moment en face de cet acte abstrait et comme absolu; en ce cas, la motion, si tranquille, peut prendre le caractère de la violence[2]. Cette motion varie, du reste, en intensité; Mme Guyon parle souvent d'un fort mouvement. Ces actes, si peu intégrés au moi sont oubliés ou négligés sitôt accomplis; on n'y pense plus ensuite. Il y a ainsi des « répugnances du fond » qui sont des motions divines négatives, des inhibitions divines[3].

La motion divine est donc avant tout passivité; c'est un mode d'agir qu'on ne peut se procurer quand on veut et auquel on ne peut pas résister. Mais c'est une action totalement passive, qui exclut tout concours de l'activité intellectuelle et volontaire ; une passivité qui dirige une conscience dépouillée de la forme personnelle, un automatisme total et constructeur[4].

La motion divine ne peut s'établir à l'état chronique que par l'affaiblissement des fonctions de synthèse; une fois établie, elle achève de les détruire. Elle supprime toute habitude de réflexion, de coordination des pensées ou des actes; la systématisation logique, la direction contrôlée vers une fin, la construction consciente d'un ensemble. En même temps, elle achève de détruire l'énergie des désirs et leur puissance incitatrice : de sorte que le pouvoir d'arrêt et le pouvoir d'action de la conscience normale cessent leurs fonctions

1. *Lettres*, III, 484-485; 508-509; 555.

2. C'est ce qui semble avoir eu lieu surtout au début : « Je puis dire que je ne saurais résister à Dieu puisque je suis accoutumée à sa conduite et que mon état n'est pas d'ignorer que c'est lui. Cependant il y a eu un temps que je ne pouvais croire que Dieu me poussât. Je croyais plutôt que les violences qu'il me faisait étaient naturelles et je ne cédais qu'à une violence insurmontable. » *Lettres*, V, 360.

3. *Lettres*, III, 404; Cf. Fénelon à Mme Guyon, *Lettres*, V, 305-306. Cette inhibition, cette « répugnance » intervient surtout à l'occasion des actes extérieurs, des « volontés extérieures et apparentes ». Pour la plupart des actes qui concernent la vie ordinaire, il n'y a pas lieu d'attendre une motion spéciale, ce serait de l'illusion et du fanatisme; dans ces différents cas, « il faut aller simplement... il faut aller par tout ce qui se présente, selon l'occasion et l'occurence des choses, jusqu'à ce que quelque chose nous arrête. » *Lettres*, III, 404.

4. Cf. Leuba; state of Death, *American journal of Psychology*, 1903.

et qu'il ne se propose et ne s'accomplit plus que des actes qui ont leur source dans des suggestions subconscientes ou dans une impulsion instantanée. Quand ces ressorts d'action défaillent, il est impossible d'y suppléer, même s'il devient nécessaire, par la volonté; il n'y a plus qu'aboulie. C'est ce que montre un bien curieux passage d'une lettre de Mme Guyon. Il était important qu'elle prît une détermination dans une affaire qui concernait le mariage de sa fille : « Lorsque le maître ne donne point de mouvement, il m'est impossible de m'en donner. Quoiqu'il y ait longtemps que je fasse cette expérience, je ne l'avais pas faite si fort pour les choses temporelles. Je me trouve sans force et sans vigueur, comme un enfant ou un mort, et tout autant de fois que je veux me donner quelque émulation et me persuader de faire l'affaire, pour tirer ma fille de l'oppression, et moi de la tyrannie, je trouve d'une manière à surprendre, et qui ne peut-être comprise que de l'expérience, qu'il n'y a chez moi nulle puissance de vie. C'est une machine que l'on veut faire tenir en l'air sans appui. Enfin je demeure impuissante de passer outre, sans que nulle raison, que l'on puisse m'alléguer, entre, ni que j'en puisse faire usage. Je verrais tous les malheurs possibles prêts à tomber sur ma tête, que je ne pourrais me donner une autre disposition, je ne la puis faire paraître à personne, elle passerait pour une faiblesse dont je devrais rougir. Cependant je ne trouve en moi nulle puissance de vouloir ni d'exécuter, et je me trouve comme un fantôme [1]. »

Ainsi le caractère volontaire de l'activité a disparu, et aussi le caractère personnel; l'action accomplie par la motion divine n'est plus accompagnée du sentiment du moi-cause; elle est passive; elle s'accomplit dans le sujet, plutôt qu'elle n'est accomplie par lui; elle signifierait en lui une influence étrangère, une présence étrangère s'il était encore capable de s'en distinguer; mais la conscience ordinaire du moi, le sentiment ordinairement si présent du moi cohérent et bien systématisé, est tellement aboli que cette action impersonnelle ne trouve plus de personnalité à qui s'opposer : la conscience dissociée et aboulique est devenue comme anonyme.

Lorsque la volonté consciente cesse d'agir, c'est le règne des désirs et à un degré pathologique supérieur le règne des impulsions qui s'établit. Or Mme Guyon prétend que tout désir est aboli en elle;

1. *Lettres*, V, p. 458.

elle se proclame à tout moment en totale indifférence; et de fait, de par l'ascétisme préalable et la période de purification passive, les objets ordinaires des sens ont perdu chez elle leur puissance d'éveiller le désir, et les goûts personnels, qui conduisent en général les actes, sont devenus insensibles; mais il y a des désirs plus subtils; on pourrait se demander si les actes accomplis par motion divine ne sont pas en réalité des désirs; lorsqu'elle sent un fort mouvement, par exemple d'ecrire ou d'ordonner quelque chose à quelqu'un de ses disciples, admettons que la volonté n'y soit pour rien, qu'il n'y ait pas le dessein délibéré, la préparation intelligente de l'acte sans laquelle il n'est point de volonté; mais ne pourrions-nous donner le nom de désir à des actes de ce genre? Sans doute, mais Mme Guyon proteste que ces actes, elle ne les désire point; elle y est indifférente; elle y est poussée subitement; ils ne s'accomplissent en elle, ni grâce à elle, ni malgré elle, mais sans elle; or, le propre de tout désir, c'est l'intérêt que son objet éveille en nous, sinon dans toute notre personne, au moins dans une partie de nous-mêmes. Il ne pourrait donc s'agir que de désirs inconscients, de combinaisons subconscientes, sans rapport avec le courant supérieur d'idéation, qui, à un moment le traversent et apparaissent à la conscience.

Avons-nous affaire à des impulsions comme il s'en trouve dans divers états de désagrégation et d'aliénation mentales? Mais l'impulsion est : 1° ou bien consciente, obsédante, accompagnée d'angoisse et suivie de satisfaction; le sujet lutte contre elle; il en sent douloureusement l'entraînement; il y a « lutte anxieuse, indécise, entre le pouvoir d'inhibition, plus ou moins affaibli, et la sollicitation anormale vers le réflexe[1] ». C'est l'impulsion, telle qu'on la trouve chez les prédisposés, les dégénérés, les psychasthéniques; conscience lucide, lutte angoissante, irrésistibilité, émotivité, soulagement consécutif à l'accomplissement de l'acte, voilà, sans approfondir la question, des caractères que nous ne trouvons pas, ou du moins que nous ne trouvons pas tous, dans les actes que nous étudions ici; 2° ou bien, l'impulsion est quasi-automatique, c'est un réflexe réduit à sa plus simple expression; « c'est une vraie convulsion, qui ne diffère de la convulsion ordinaire que parce qu'elle consiste en mouvements associés, combinés en vue d'un résultat déterminé, étranger à la vie du malade[2] ». C'est l'impulsion de

1. Pitres et Regis, *Obsessions*, 302.
2. *Ibid.*, 300.

l'idiot, de l'imbécile, de l'épileptique, l'impulsion pure qui sous l'influence d'une sollicitation quelconque déclanche un acte « sans qu'interviennent ni réflexions, ni jugement, ni compréhension, souvent même sans émotion, conscience ni souvenir »[1]. Dans le premier cas, l'élément automatique faisait défaut; dans le second cas c'est l'élément intelligent, car les actes que Mme Guyon groupe sous le nom de motion divine sont des actes intelligents : l'écriture automatique, par exemple, aboutit chez elle à des productions cohérentes et telles que la réflexion aurait pu lui en inspirer; sa conduite, au temps où elle s'abandonne pleinement à la motion divine, est intelligente, sinon toujours sage. Il n'y a qu'une catégorie de cas où elle agit « comme une folle ». C'est lorsqu'elle se laisse déterminer à agir par ce qu'elle appelle les Providences, c'est-à-dire lorsqu'elle croit voir dans un événement extérieur un ordre de faire telle ou telle chose : mais ici il n'y a pas impulsion interne à proprement parler; il y a interprétation symbolique d'une réalité extérieure et subordination de la conduite à une appréciation portée sur cette réalité. D'autre part, il ne faut pas être dupes de ce vide mental, dont notre sujet parle toujours. En réalité les fonctions intellectuelles ne sont pas abolies, pas plus que l'activité pratique; ce qui disparaît c'est le sentiment du moi et les opérations spéciales qui concourent à sa formation.

La motion divine nous paraît présenter trois caractères : 1° elle est consciente; 2° intelligente; 3° involontaire. Elle a, en d'autres termes, tous les caractères de l'automatisme psychologique, si l'on veut parler d'un automatisme dynamique, c'est-à-dire d'un état latent d'activité, d'élaboration, d'incubation; elle présente les produits de l'activité subconciente à la conscience qui ne les reconnaît pas pour son œuvre, parce qu'elle ignore ce travail intérieur d'élaboration. Elle les lui présente tout formés, et sans rapport avec la pensée actuelle. Ainsi s'explique le double caractère, en apparence contradictoire, de ces mouvements : d'une part, ils traversent la conscience comme une impulsion brusque et irrésistible; ils n'ont pas leurs conditions dans la conscience actuelle du sujet;

1. *Ibid.*, 300, « Accomplis brusquement, sans réflexion, sans résistance, sans laisser de traces dans la mémoire normale, ils sont l'expression brutale, instantanée d'une image subsistant seule dans une conscience presque entièrement détruite ». Janet, *Automatisme psychologique*, 420. Cf. Krafft Ebing, *Psychiâtrie*, 106.

d'autre part, ils expriment pourtant une intelligence continue, une pensée semblable à elle-même qui se trahit ainsi par instants et par éclairs, en manifestations explosives. Ces mouvements divins se rattachent comme des épisodes brusquement illuminés, à une obscure systématisation. Ce sont des impulsions intelligentes surgies d'un fond subconscient dans une conscience qui s'est vidée de toute résistance. C'est l'activité subconsciente qui les élabore et qui envahit avec eux une région toute prête à se laisser envahir. Nous l'avons vu, tout le travail du sujet a consisté à supprimer la volonté et la personnalité; on dirait qu'il n'a visé qu'à s'affranchir de la conscience de soi, et par conséquent à supprimer toutes les opérations qui peuvent établir et fortifier le sentiment du moi. Aussi a-t-il aboli l'action volontaire, l'individualité des désirs et de la vie affective, l'intelligence discursive. Mais toute espèce de conscience et d'action n'ont pas disparu du même coup. Les mystiques chrétiens ne procèdent pas comme les Indous qui aspirent à la négation absolue de la conscience; ils recherchent le Dieu absolu, le Dieu ineffable qui ne se donne pas dans un état clair et distinct, rapporté au moi; mais ils savent aussi que ce Dieu est créateur de la nature et de la vie et maître de l'action; il agit par sa grâce toute puissante qui ne ressemble en rien aux actes dont le moi est le principe. Il faut donc se défaire du moi qui connaît et du moi qui agit, de la forme du moi, et cela justement pour permettre à la présence et à l'action divines de se manifester pleinement. Toute la vie de nos mystiques est employée à préparer les voies au subconscient qui afflue au jour; et comme on ne commande pas directement à l'involontaire et qu'on ne combine pas le spontané, leur effort tend à supprimer l'effort même, bien plus qu'à faire naître ce qui se donne sans effort; sans doute leur subconscience bénéficie de leur travail, de l'ascétisme, de l'entraînement religieux; il leur renvoie sous forme impersonnelle une bonne part de leur œuvre; ils cultivent, ils dressent le subconscient. Mais cela n'empêche pas qu'il y a en lui une spontanéité qui échappe à toute culture, un fond impénétrable à l'activité réfléchie, une indétermination primitive. La conscience progressive qu'ils prennent, ou plutôt qui se donne à eux, de cette indétermination qui déborde toutes les déterminations de l'intelligence et de la volonté, conscience qui forme l'essentiel de leur intuition du divin, est à la base de tous leurs états, et ils sentent qu'elle échappe à leur pouvoir. Ils sentent de mieux en mieux, au

terme de l'effort, une force qui le prévenait et qui le suit et qui est incommensurable avec lui, et ils apprennent à s'abandonner à elle; le discours ayant cessé et aussi l'activité multipliée, la propriété, la forme du moi tombe, et ils sont débordés par une intuition confuse qui leur paraît l'infini et sollicités par des mouvements internes qui leur paraissent l'action divine en eux et par eux. C'est ainsi que Mme Guyon, par un long travail et par la richesse foncière de sa subconscience créatrice a substitué au discours une intuition ineffable qui occupe presque tout son esprit, et comme il faut agir pour être selon Dieu, à l'action volontaire et personnelle, l'action involontaire et impersonnelle, ce qu'elle appelle la passivité, et qui lui paraît un infini créateur. Cette passivité, ou encore cette action divine à travers le repos de la volonté humaine, ne s'exprime pas en mouvements confus et incoordonnés; elle est cohérente et intelligente. En effet on y remarque de l'unité et de la finalité. Si nous examinons les actes qu'elle fait rentrer dans cette catégorie motion divine, nous trouvons qu'ils se ressemblent tous, qu'ils concourent à la même fin, qu'ils semblent inspirés des mêmes préoccupations; ils ne seraient pas plus cohérents s'ils étaient volontaires; ils composent une pratique, une vue d'ensemble sur la vie : malgré son apparence de dispersion, c'est une activité bien liée, vraiment organisée et systématisée que cette subsconscience créatrice; ces « forts mouvements » dont il est question sont raisonnables chacun en soi-même et leur suite l'est également.

Le caractère de conscience que nous trouvons à ces actes n'a rien qui doive nous étonner. L'automatisme psychologique est parfois inconscient et parfois conscient, il admet tous les degrés de l'inconscience. A côté du sujet qui parle sans vouloir et sans savoir, il y a le sujet qui parle sans vouloir, mais qui sait qu'il parle et qui a conscience de ce qu'il dit. Le caractère involontaire nous est bien connu. Nous avons vu que tout l'effort de notre sujet a consisté à supprimer la coordination volontaire; la volonté a disparu comme pouvoir d'action et comme pouvoir d'arrêt; les désirs et les émotions ont disparu également ou du moins se sont atténués; il s'est installé un fond d'indifférence et d'aboulie. Mais l'aboulie ne signifie pas nécessairement la suppression de toute action; à côté des abouliques stupides, il y a les abouliques actifs qui agissent par d'autres ressorts que la volonté. Pour la raison que nous avons dite, les mystiques chrétiens sont des abouliques actifs; ils dressent leur

subconscient à agir au lieu et place de leur conscience éveillée; ils passent les actes, qui conscients et volontaires, les embarrassent du sentiment de personnalité dont ils s'accompagnent, à une conscience anonyme. Ce transfert à l'activité inconsciente — les résultats seuls de l'acte et non sa composition étant connus par la conscience — est justement ce qui caractérise l'automatisme.

Il ne reste plus qu'à expliquer le caractère cohérent, le caractère d'intelligence d'ensemble que présentent ces motions. A priori, il n'a rien qui nous doive étonner : Ne voyons-nous pas certains prophètes religieux tenir des discours cohérents, que la volonté ne dirige pas; ne voyons-nous pas l'écriture automatique chez un medium, aboutir à un message cohérent. Ne voyons-nous pas le rêve se développer parfois comme ferait une réalité; la psychologie a bien établi que la subconscience n'est pas nécessairement une activité fragmentaire et momentanée; mais dans l'espèce, nous devons nous demander quels éléments concourent à cette cohérence, car l'expérience a vite montré que tout n'est pas, en général, d'égale valeur dans les produits du subconscient : y-a-t-il ici exception? D'où vient que dans cette conscienee désorganisée, que la volonté et la réflexion ne gouvernent plus, où les fonctions critiques sont abolies, il ne surgisse pas des mouvements absurdes[1], des inspirations incoordonnées et fâcheuses, comme il s'en rencontre parmi les produits de l'imagination hypnoïde.

Mais d'abord il y en a; de moins en moins sans doute à mesure que s'affermit la subconscience, à mesure que le mystique avance dans l'habitude de la passivité; sans que peut-être il puisse s'affranchir jamais du malin génie caché dans l'arbitraire constructeur. Au début de la vie mystique, souvent même dans des états avancés, une grande partie de la passivité se montre absurde, laide, immorale[2], grotesque, bizarre, incohérente; tout ce groupe d'automatismes est rapporté au Démon. Le démoniaque est l'opposé du divin; il est aussi réel que le divin, comme ensemble de faits psychologiques; il montre de façon manifeste que la subconscience abonde en inspirations et en mouvements de caractère différent et de signe contraire. Enfin, parmi ces phénomènes que les mystiques relèguent dans la

1. Ce problème est nettement posé par Saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, l. III, ch. I : il le résout par la théorie de la motion divine, c'est-à-dire que la solution théologique est précisément la position d'une question psychologique.
2. *Sainte-Thérèse*, *Vie*. p. 306 (trad. Peyré).

catégorie des épreuves et des peines, parmi ceux qu'ils expliquent par l'hypothèse désespérée de la division de conscience, dont nous avons parlé, il s'en trouve encore; mais ce sont des faits qu'ils négligent, qu'ils relèguent dans une catégorie inférieure, qu'ils ne rattachent pas à la même source psychologique qui leur fournit l'automatisme jugé divin. Il y a chez eux des phénomènes bizarres, absurdes, indécents même, qui sont des produits du subconscient, aussi bien que les nobles inspirations ou les divines motions; mais lorsqu'ils se produisent, ils les rattachent à un autre principe; ils ne songent pas à les faire rentrer dans un même groupe. Uniquement préoccupés de la différence de contenu et de valeur, ils n'ont pas, l'idée de l'identité psychologique de tous ces faits. Cette réserve admise nous pouvons invoquer pour expliquer le fait en question, les considérations suivantes :

1° L'habitude crée, par l'ascétisme antérieur, une discipline qui s'impose au subconcient. Notre conscience claire façonne jusqu'à un certain point notre subconscience : que sont des habitudes morales par exemple, sinon des déterminations volontaires devenues subconscientes? Les habitudes éthiques et religieuses du sujet, créées par la sévère discipline des années de vie religieuse réfléchie, continuent de servir de lois et de règles à l'activité subconsciente, désormais affranchie du contrôle de la réflexion et de la volonté. Mais que cette explication ne soit pas suffisante, des faits bien nets le prouvent. Après des années d'ascétisme et de discipline, lorsque le sujet est parvenu à l'automatisme, et qu'il s'en repose sur l'automatisme du soin de fournir à son activité religieuse, il arrive bien souvent que l'automatisme lui fournit des actes, en contradiction par leur caractère avec la discipline antérieure. C'est ainsi que des sectes très strictes, qui pratiquent un ascétisme sévère, se laissent aller, au moment où elles se remettent à l'automatisme, à des actes immoraux, tout à fait en contradiction avec la discipline antérieure, et qu'elles divinisent, comme provenant de l'automatisme; on en trouverait des exemples dans notre ouvrage sur le mysticisme allemand du XIVe siècle [1]; c'est ce fait que Bossuet expliquait avec beaucoup de finesse : « l'idée d'une perpétuelle passivité mène bien loin, elle faisait croire aux Béguards qu'il ne fallait que cesser d'agir, et qu'alors en attendant Dieu qui vous remuerait, tout ce qui vous

1. P. 66; 119 et suiv.

viendrait serait de lui. C'est aussi le principe des nouveaux mystiques; je n'en dirai pas davantage. On ne sait que trop comme les désirs sensuels se présentent naturellement »[1].

2° La collaboration de la conscience claire avec la subconscience. Ces mouvements intimes qui naissent ainsi subitement et qui, sur le fond d'indifférence et de vide mental, semblent surgir d'ailleurs, venir de plus loin que la personne, sont des mouvements conscients; ils sont connus du sujet, appréciés par lui, le sujet les contrôle en quelque manière, les prépare peut-être aussi par ses réflexions, par ses pensées. Sans doute Mme Guyon nous dit qu'ils ne sont précédés ni de vues, ni de pensées, ni de rien d'extérieur : et pour que le mouvement soit de Dieu « il faut que ce soit des choses sur lesquelles nous n'ayons point entretenu nos pensées auparavant ». Mais le moyen qu'il en soit ainsi; la plupart des mouvements divins portent à des objets ou à des actes sur lesquels la pensée du sujet a dû souvent se fixer avant que d'être mue de cette manière; et combien ne serait-il pas difficile d'établir que, contrairement à la psychologie ordinaire, rien ne s'est présenté dans la conscience qui ait préparé ces mouvements : car l'esprit de notre mystique n'est point réellement vide, il est plein d'idées qu'il ne s'attribue pas, il est vrai, puisqu'il est désapproprié, mais qui n'en sont pas moins des idées; il évite la réflexion volontaire, les raisonnements, la méditation; mais il ne peut empêcher que ses idées se groupent les unes avec les autres, se combinent spontanément. De sorte que beaucoup de mouvements divins peuvent bien n'être que la traduction motrice, l'exécution de combinaisons antérieures apparues dans la conscience éveillée, et approuvées ou à tout le moins tolérées par elle[2]. Il

1. *Instruction sur les états d'oraison*, p. 608. Cf. la critique que Nicole adresse, *Visionnaires*, p. 306, à la théorie analogue de Desmarets Saint-Sorlin (théorie de l'action directe de Dieu dans l'âme déiflée) : « Il n'y a rien qui nous doive être plus suspect de cupidité que tout ce qui se fait sans réflexion, sans préméditation et sans règle. Car la cupidité est d'ordinaire plus prompte, plus vive, que la charité.... Quel effort peut donc produire toute cette spiritualité, sinon de nous porter à suivre presque toujours les mouvements de notre concupiscence... et à les prendre en les suivant pour des mouvements du pur amour. Ainsi on la peut appeler justement le règne tranquille de l'amour-propre. Car non seulement elle l'établit dans l'âme, mais elle l'y consacre el l'y canonise. Et elle bannit de plus tous les moyens par lesquels on pourrait reconnaître cette illusion. »

2. « Car il se peut faire qu'on ait pensé auparavant les mêmes choses dont on croit avoir les mouvements; et quoiqu'on n'y pense plus alors, une subite et presque imperceptible réminiscence peut nous incliner de côté ou d'autre d'une manière très subtile. » *Lettres*, V, 157.

s'exerce sur elles un contrôle négatif en quelque sorte [1]. On pourrait signaler encore, dans certains cas, le contrôle extérieur des directeurs, l'influence des livres, de la tradition, parfois de la vie claustrale [2].

3° Enfin, il faut bien admettre une nature déterminée, un caractère préformé du subconscient. Les bas-fonds de la conscience varient avec les différents individus et élaborent différemment des matériaux inégalement riches et inégalement nombreux. Quelle différence n'y a-t-il pas entre la subconscience d'un grand artiste et celle d'un homme ordinaire! L'inspiration, les irruptions du subliminal dans la conscience claire, nous montrent à tout moment des subconsciences aussi différentes les unes des autres dans leur façon de procéder et dans les éléments qu'elles mettent en œuvre, que sont chez les divers individus, les grandes fonctions psychologiques. Le subconscient de nos mystiques, nous l'avons déjà marqué, est dans son fond, religieux et moral; il a une sorte d'unité ; il approvisionne la conscience de pensées et de mouvements de qualité à peu près constante.

Nous avons étudié chez sainte Thérèse les paroles intérieures et les visions imaginaires. Nous avons vu que certaines représentations mentales — images auditives et visuelles — particulièrement intenses, nettes, précises, stables, spontanées, incoercibles, subites et brèves, lui donnaient l'impressien d'une parole étrangère ou d'un être étranger. C'est à un phénomène du même genre, mais d'ordre plus spécialement moteur, que nous avons affaire ici [3];

1. Remarquons que la motion divine s'applique aussi, quoique plus discrètement, aux affaires temporelles. « J'avoue que je réussis mal dans les affaires temporelles, ce qui se vérifie assez bien par leur mauvais succès; mais je connais clairement que c'est pour hésiter plus que sur les autres, pour trop demander conseil, trop donner au respect humain et à la condescendance, ne suivant pas un je ne sais quoi dans le fond qui me redresse toujours. » *Lettres*, V, p. 367.

2. Voir Görres, *Mystique divine*, I, 138.

3. Nous ne voulons pas dire que ces mouvements soient dépourvus de tout caractère intellectuel, qu'ils se résolvent totalement en impulsions motrices, en éléments musculaires. Ces mouvements ont toujours une signification ; ils portent à des actes intelligents, sinon raisonnés : ils en contiennent par conséquent le sens général, ils enveloppent des éléments intellectuels; d'autre part, dans certains cas, ces mouvements sont de véritables inspirations qui se traduisent et ne peuvent se traduire qu'en représentations intellectuelles et en images verbales : par exemple l'écriture automatique. Mais ce qui leur donne leur caractère spécial, c'est, croyons-nous, ceci : dans un premier cas le « mouvement », la tendance à l'acte n'est point précédé d'une pensée qui l'ébauche ou d'une forme verbale qui le commande explicitement, comme c'est si souvent le cas chez

certains mouvements intérieurs, certaines impulsions se présentent intenses, nettes, précises, stables, spontanées, incoercibles et contraignantes, subites et brèves, et le sujet les interprète comme motion divine. Il y aura lieu de rechercher d'ensemble comment se forme cette attribution du caractère divin à ces phénomènes psychologiques; alors même que le sujet serait contraint de par leur nature de les estimer étrangers à sa personne, est-il nécessairement contraint du même coup d'interpréter ce dédoublement de sa personnalité comme l'intrusion dans sa personne d'une énergie divine?

L'automatisme moteur, la motion divine, n'est pas étrangère à sainte Thérèse; nous avons vu qu'elle forme la base du troisième état; mais elle est particulièrement marquée, particulièrement bien décrite et particulièrement intéressante à étudier chez Mme Guyon; l'automatisme auditif ou visuel, au contraire, n'est pas chez elle particulièrement développé, et c'est chez sainte Thérèse que nous l'avons étudié de préférence. Nous savons que par une sorte de compensation, à mesure qu'elle pénètre dans ces états confus, dans ce « fond abyssal et suréminent[1] » où flotte le Dieu ineffable, sainte Thérèse projette au dehors en images précises, visions et paroles imaginaires, le Dieu de l'Écriture, qui garantit le Dieu mystique et assure la précision de la vie. Il n'y a pas chez Mme Guyon cette réalisation d'un Dieu extérieur menée de front avec la formation du Dieu intérieur; cette justification des états confus par des états clairs, qui s'assurent eux-mêmes dans les images traditionnelles de l'Église et de l'Écriture, qui prennent leur autorité au dehors. Chez elle, les états confus se justifient par eux-mêmes; la motion divine, confuse elle-même, ne sert qu'à pourvoir à l'action; ses impulsions instantanées sont la seule forme d'action possible à une conscience qui s'est vidée de tout désir, de toute prévoyance et de toute volonté; nous avons vu que leur finalité, leur adaptation aux

sainte Thérèse (paroles intérieures); l'idée est enveloppée dans la tendance, les représentations intellectuelles et verbales dans les éléments moteurs. Dans un second cas, le « mouvement » n'est pas non plus précédé de connaissance : il y a tendance à écrire, impulsion graphique, si l'on peut dire; le sujet ne sait pas ce qu'il écrira. Il écrit et prend connaissance de ce qu'il écrit au fur et à mesure qu'il écrit. L'écriture n'est pas guidée par une idée à exprimer : le subconscient fournit cette idée, qui ne devient consciente qu'une fois exprimée ou en s'exprimant, et en même temps l'impulsion à écrire qui la précède : de sorte qu'ici encore l'idée apparaît enveloppée dans la tendance, les représentations intellectuelles et verbales dans l'impulsion graphique.

1. Abbé d'Estival, *Conférences mystiques*, 1676, p. 17.

circontances, et leur harmonie sont réglées par une intelligence subconsciente. Plus ces mouvements sont instantanés, irréfléchis et comme réflexes, automatiques, dirions-nous, plus ils paraissent divins au sujet; moins la motion ressemble à une parole ou à une lumière intérieure, plus elle est immédiate et naturelle, plus elle est sûre[1]. Les états mystiques ne cherchent plus leur confirmation au dehors; ils se suffisent pleinement à eux-mêmes, et se justifient précisément par leur indistinction et leur obscurité. Dans cette confiance instinctivement et aveuglement donnée à l'obscur, à l'indistinct, à l'ineffable, Mme Guyon a peut-être été fortifiée par la doctrine de saint Jean de la Croix, qui prêche la foi nue et obscure, la défiance de tout ce qui est distinct et aperçu, qui proclame la supériorité du confus et de l'informulé sur la précision et sur la formule; aussi n'attache-t-elle point d'importance ou fort peu aux paroles extérieures, aux visions et aux phénomènes du même genre. Nous avons montré qu'elle les connaît par expérience; les suggestions subconscientes ont pris, pour s'imposer à elle, forme visuelle et forme verbale, aussi bien que forme motrice; mais le peu d'estime qu'elle a pour les « lumières » a peut-être réfréné ces automatismes explicites; peut-être aussi, détournant d'eux son attention, en a-t-elle moins décrit qu'il ne s'en est présenté.

Les mystiques appellent divine la force qu'ils sentent les dépasser et les contraindre; dans l'expérience religieuse en général, le divin est éprouvé comme une puissance interne, supérieure au sujet qui l'éprouve. Mais dans l'état de motion divine, toute résistance, toute conscience d'une volonté propre, et par conséquent tout sentiment d'une puissance étrangère et qui triomphe, ont disparu; la distinction de ces deux forces en conflit ou en accord ayant cessé, d'où vient le caractère divin que s'arrogent ces mouvements? n'ont-ils pas l'apparence de mouvements tout naturels? « Lorsque je parle, je ne songe pas si ce que je dis est divin, je le dis naturellement.... Je vous dis les choses comme il (Dieu) me les donne, sans penser si elles sont divines ou non, sans me mettre en peine de succès[2]. » Car si, au début de la période de motion divine, la motion a été sentie comme une contrainte exercée par une volonté supérieure, par un pouvoir plus fort, ce caractère tombe peu à peu, de sorte que maintenant « il ne paraît plus qu'une volonté seule et unique, qui

1. *Lettres*, I, l. 55, p. 181; 441-449.
2. *Lettres*, I. 54, p. 469, Masson, *Fénelon et Mme Guyon*, p. 297-298.

ne se peut distinguer et qui semble la volonté propre de l'âme[1] ». Il semble que l'un des grands caractères du surnaturel fasse ici défaut, et qu'il devienne très difficile de distinguer ces mouvements divins des mouvements naturels. Fénelon énonce avec finesse cette difficulté : « Que vous n'alliez pas trop vite, que vous ne preniez toutes les saillies de votre vivacité pour un mouvement divin, et que vous ne manquiez aux précautions les plus nécessaires[2] ». Mais le caractère divin de ces mouvements, immédiatement senti dans leur spontanéité et dans leur propulsivité, qui tranchent sur le vide et sur l'inertie de la conscience, est garanti par l'expérience totale de l'état. Chaque moment de l'expérience mystique est soutenu pas l'expérience acquise, par l'habitude de l'expérience; un moment fait partie d'un état et ne prend son caractère et sa valeur que de cet état; et l'état lui-même repose sur un développement qui le justifie. Dans l'état de motion divine, chaque mouvement isolé est coloré de la nuance divine de tout l'état; l'état lui-même est divin, non seulement en soi-même, mais parce

1. *Discours*, II, 249. Le problème est si nettement posé dans ce passage que nous le citerons tout au long.

« Ce qui les arrête encore est, que dans les âmes bien mortes et bien nues, la volonté de Dieu est délicate; et à moins d'expérience, si ce n'est que la résistance ne mette dans un état violent, elle paraît à l'âme une volonté qui lui est propre : en sorte qu'elle se dit souvent, que ce n'est point Dieu qui veut en elle, ou par elle; que c'est elle-même qui veut et se donne cette volonté; et c'est pour elle une matière de souffrance, surtout lorsque cette volonté, qui paraît lui appartenir, combat sa raison.

Cela n'arrive qu'aux âmes très simples, et en qui la volonté de Dieu devient leur volonté propre et naturelle : car ce n'est plus, à ce qu'il paraît, une volonté supérieure qui meut la leur, ce qui supposerait encore une propre volonté, qui, quoique soumise et très pliable, appartiendrait cependant à l'âme; mais ici il n'en est plus de la sorte : on éprouve que cette volonté, qui se délaissait avec tant de souplesse à tous les vouloirs divins pour vouloir ou ne vouloir pas qu'autant qu'elle était mue, se perd; et qu'une volonté autant divine qu'elle est profonde et délicate est substituée en la place de la nôtre: mais volonté si propre et si naturelle à l'âme qu'elle ne voit plus que cette seule et unique volonté, qui lui paraît être la sienne, n'en trouvant plus d'autres.

Vous comprendrez aisément qu'il faut que l'âme soit réduite en unité pour être de la sorte; et que par le baiser ineffable de l'union intime, l'âme soit faite une même chose avec son Dieu pour n'avoir plus d'autre volonté que celle de son Dieu en propre et libre usage. Cependant, dans le commencement que l'on est honoré d'un si grand bien, comme il paraît quelque chose de bien différent de la souplesse à une volonté supérieure à laquelle l'âme s'était toujours laissé conduire très sûrement, quoiqu'aveuglément en apparence; et que maintenant il ne paraît plus qu'une volonté seule et unique, qui ne se peut distinguer et qui semble la volonté propre de l'âme, on a de la peine à se laisser transformer au point qu'il le faut. »

Discours II, 249. Cf. *Abrégé de la Voie*, p. 345.

2. Masson, *Lettres de Fénelon et de Mme Guyon*, 295; *ibid.* 248.

qu'il est le terme de tout le processus antérieur de déification. C'est ainsi que l'expérience brute est accompagnée et soutendue par l'expérience systématisée. Pour Mme Guyon ce n'est que dans une âme déifiée, vidée de tout le naturel, que les premières pensées, les simples penchants, les « instincts des choses » sont de Dieu[1]. Pour subir et pour reconnaître l'inspiration « il faut un cœur vide, résolu de ne se déterminer par aucun choix qui lui soit propre, mais de se laisser déterminer à Dieu[2] ». Autrement, il n'y a qu'impulsion naturelle, erreur, aveuglement et fanatisme. « Il y a un autre inconvénient, qui est que les gens mal conduits s'imaginent que toutes leurs pensées viennent de Dieu, et les voulant suivre comme telles, ils tombent dans un certain fanatisme, que celui qui marche par la foi simple et par l'amour nu évite absolument[3]. » L'âme perdue en Dieu participe seule du mouvement divin; elle suit le flux et le reflux de la vie divine[4]; l'illusion même, en cet état, serait divine[5].

H. Delacroix.

1. *Lettres*, I, p. 333.
2. *Lettres*, I, 187; IV, 142; III, 477 et suiv.
3. *Lettres*, III, 19; cf. *Fénelon à Mme Guyon*, Masson, 213, 248; de même pour ceux qui voudraient étendre la motion divine à des minuties, ou qui voudraient pour toute action particulière, une inspiration. *Lettres*, III, 404.
4. « Celui qui est sans consistance et sans résistance, est entraîné par le tourbillon éternel... tout comme la mer. » *Lettres*, III, 479.
5. *Lettres*, 361; Y, 303; *Règles des associés*, 385.

L'ÉVOLUTION DE L'INTELLIGENCE GÉOMÉTRIQUE

Je voudrais présenter brièvement quelques réflexions qui se rattachent à la fois à mon précédent article [1] et à l'ouvrage récent de M. Bergson, l'*Évolution créatrice* [2]. Bien entendu, je ne prétends pas discuter en quelques pages cette œuvre si importante et si suggestive; je ne parlerai que d'un point particulier : la notion de l'intelligence géométrique. Je voudrais essayer de montrer que l'idée que M. Bergson se fait de l'intelligence géométrique, idée qui paraît jouer un rôle important dans son système, est adéquate à l'intelligence géométrique des Grecs; mais que l'intelligence géométrique a évolué et qu'actuellement elle est beaucoup moins rigide et beaucoup plus vivante.

Remarquons d'abord que si M. Bergson n'a pas découvert cette évolution de l'intelligence géométrique, c'est qu'il ne l'a pas cherché e; il a admis à priori qu'elle n'existait pas. Tandis que, voulant parler de questions biologiques, il n'a pas reculé devant la tâche immense qu'exigeait l'étude des travaux les plus récents, il n'a pas jugé qu'un travail analogue fût nécessaire en géométrie; le dogme de l'unité de la pensée mathématique rendait ce travail inutile : du moment que l'on a saisi le mécanisme de cette pensée sur quelques points, on la connaît entièrement, vu qu'elle est toujours semblable à elle-même dans son essence.

Cependant, lorsqu'il cherche à définir la science moderne par rapport à la science antique, M. Bergson fait quelques remarques très justes sur les débuts de la transformation de la géométrie.

En quoi consiste la première des grandes transformations de la géométrie dans les temps modernes? A introduire, sous une forme voilée, il est vrai, le temps et le mouvement jusque dans la considération des figures. Pour les anciens la géométrie était une science statique. Les figures en étaient

1. L'intuition et la logique en mathématiques. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1907.
2. Paris, Alcan, 1907.

données tout d'un coup à l'état achevé, semblables aux idées platoniciennes. Mais l'essence de la géométrie cartésienne (bien que Descartes ne lui ait pas donné cette forme) fut de considérer toute courbe plane comme décrite par le mouvement d'un point... Substituer une équation à une figure consiste, en somme, à voir où l'on en est du tracé de la courbe à n'importe quel moment, au lieu d'envisager ce tracé tout d'un coup (pp. 361-362).

Seulement, au lieu de développer ces indications en recherchant comment se sont poursuivies, après Descartes, les transformations dont il vient de définir si nettement le principe, M. Bergson passe à une discussion métaphysique de la notion de temps dont nous n'avons rien à dire ici. Mais il ne paraît pas avoir réellement cru à la possibilité d'une évolution de l'intelligence géométrique depuis Euclide; sinon, comment aurait-il écrit un passage tel que le suivant, que je dois citer en entier, car il est caractéristique :

Commençons par la déduction. Le même mouvement par lequel je trace une figure dans l'espace en engendre les propriétés; elles sont visibles et tangibles dans ce mouvement même; je sens, je vis dans l'espace le rapport de la définition à ses conséquences, des prémisses à la conclusion. Tous les autres concepts dont l'expérience me suggère l'idée ne sont qu'en partie reconstituables *a priori*; la définition en sera donc imparfaite, et les déductions où entreront ces concepts, si rigoureusement qu'on enchaîne la conclusion aux prémisses, participeront de cette imperfection. Mais lorsque je trace grossièrement sur le sable la base d'un triangle et que je commence à former les deux angles à la base, je sais d'une manière certaine et je comprends absolument que, si ces deux angles sont égaux les côtés le seront aussi, la figure pouvant alors se retourner sur elle-même sans que rien s'y trouve changé. Je le sais, bien avant d'avoir appris la géométrie. Ainsi, antérieurement à la géométrie savante, il y a une géométrie naturelle dont la clarté et l'évidence dépassent celles des autres déductions (p. 230).

Il y a dans ce passage bien des idées qui mériteraient qu'on s'y arrête; je ne parlerai que de l'emploi du procédé de démonstration par retournement : « la figure pouvant alors se retourner sur elle-même sans que rien s'y trouve changé ». Je m'étonnais tout à l'heure que M. Bergson n'ait pas cru devoir étudier les méthodes nouvelles des géomètres; j'avais tort : il a fait mieux que les étudier, il les a redécouvertes pour son usage personnel. La « démonstration » qu'il donne, en effet, c'est la démonstration moderne, plus simple, plus intuitive que la démonstration euclidienne, et tout aussi « rigoureuse », c'est-à-dire aussi satisfaisante pour l'esprit du géomètre (plus satisfaisante même, parce qu'elle est plus simple).

La géométrie où l'on fait usage de cette démonstration, ou de démonstrations analogues, est aussi « savante » que la géométrie euclidienne; j'ignore si elle lui est psychologiquement antérieure, mais je crois pouvoir affirmer qu'elle lui est historiquement postérieure. Sans doute, avant Euclide, il est probable que des hommes avaient pu, traçant grossièrement des traits sur le sable, avoir l'intuition des propriétés du triangle isoscèle; mais ces remarques étaient restées sporadiques et c'est la méthode euclidienne seule qui a permis pendant plus de vingt siècles les progrès de la géométrie. C'est seulement depuis un siècle ou deux que les mathématiciens, sous l'influence des plus grands d'entre eux, emploient des procédés différents dans leurs recherches sur les parties nouvelles de la science. Et c'est seulement depuis peu d'années[1] que l'on cherche à transporter dans l'enseignement élémentaire les idées et les méthodes qui sont d'un usage courant depuis un siècle dans les mathématiques supérieures. Il est donc naturel que l'intelligence géométrique, pour tous ceux qui ne sont pas mathématiciens de profession, soit aujourd'hui encore la même chose que du temps d'Euclide; mais, de ce que ses progrès sont peu connus, ils n'en existent pas moins. Et si cette évolution la rapproche d'une certaine intuition instinctive que M. Bergson paraît lui opposer, ne vaut-il pas mieux souhaiter que l'intelligence continue ainsi à se perfectionner en évoluant, sans changer de nature, plutôt que de faire son procès, prétendant la remplacer par une chose différente?

*
* *

Je crains de sortir du terrain purement mathématique sur lequel j'aurais voulu rester et de m'égarer sur celui de la psychologie ou de la métaphysique. Il faut cependant que je dise un mot d'une objection que me feront certainement quelques-uns des disciples de M. Bergson. « Tout ce qui précède n'a pas le moindre rapport avec les idées de M. Bergson; que lui importent les détails de l'évolution de l'intelligence, puisqu'il n'est pas intellectualiste; il

1. Il convient toutefois de citer les *Éléments de géométrie* de Clairaut comme une tentative — prématurée — dans le même sens. Parmi les contemporains, on doit citer en première ligne le nom de M. Méray, qui fut un initiateur. Mais, pour diverses raisons qu'il n'y a pas lieu d'indiquer ici, sa géométrie nouvelle ne fut guère utilisée dans l'enseignement; son influence s'exerça surtout sur les mathématiciens.

est psychologue, et vous ne comprenez rien à ses théories en croyant que vous le réconcilierez avec l'intelligence en la modifiant quelque peu; c'est l'intelligence sous toutes ses formes qu'il a condamnée sans appel, par des raisonnements dont la portée dépasse singulièrement ces détails ». Je ne comprends pas, en effet, et je me refuserai toujours à comprendre, qu'un homme qui écrit des livres remplis de pensée soit anti-intellectuel, qu'il oppose l'instinct à l'intelligence. Il y a là une contradiction interne, à laquelle (en tant qu'œuvre négative, car sa valeur positive n'en est pas diminuée) un livre tel que l'*Évolution créatrice* ne saurait échapper. Qu'un Napoléon, un Marat, un saint Vincent de Paul puissent être anti-intellectuels, je l'admets fort bien, et j'admets aussi qu'on les juge « meilleurs » qu'un Montesquieu, un Descartes ou un Pasteur, en ce sens qu'on les regarde comme représentant des forces sociales supérieures. C'est une affaire d'opinion. Mais que l'on prétende aboutir à l'anti-intellectualisme par des raisonnements, ce sera toujours pour moi une absurdité dépourvue de sens. Je conçois qu'un anti-intellectuel fasse un métier quelconque : commerçant, soldat, sœur de charité, homme politique, etc; un seul lui est interdit : c'est d'écrire des livres. Ces idées un peu absolues tiennent sans doute à une conformation de mon esprit qui ne lui permet pas de penser consciemment deux contradictoires simultanés. Mais je ne peux évidemment pas empêcher que d'autres les pensent : cela doit être souvent commode pour eux.

Il est bien entendu que ces observations n'ont point la prétention ridicule d' « exécuter » en quelques lignes une philosophie aussi riche que celle de M. Bergson. Elles ne s'adressent qu'à ceux qui ne voient qu'un côté de cette philosophie, le côté négatif, et l'exagèrent à plaisir. Nul plus que moi n'admire les aperçus positifs et nouveaux de fond ou de forme que M. Bergson a mis à jour. Même à ceux qui ne partagent pas toujours sa manière de voir, il donne à penser, ce qui est le rôle essentiel du philosophe. Les systèmes passent, les idées restent et enrichissent le fonds commun de l'humanité.

*
* *

Je voudrais, en terminant, essayer de préciser sur quelques points et d'éclairer par quelques nouveaux exemples, ce que j'ai dit dans mon

précédent article sur l'intuition en mathématiques[1]. Je me permettrai tout d'abord de citer un témoignage particulièrement précieux, car il vient de Weierstrass et est commenté par un de ses plus illustres élèves, qui fut son ami personnel, M. Mittag-Leffler. Or, l'école de Weierstrass est regardée par tous les mathématiciens comme l'école par excellence de la rigueur et de la déduction, en opposition avec celle de Cauchy et surtout avec celle de Riemann, où l'intuition joue un rôle apparent plus considérable.

Après avoir cité un passage d'une lettre de Weierstrass à Sophie Kowalevski :

Il y a encore chez lui (Jacobi) un défaut, que l'on trouve chez beaucoup d'hommes très intelligents, notamment parmi ceux de race sémitique; ils ne possèdent pas une imagination suffisante (je devrais plutôt dire intuition), et il est certain qu'un mathématicien qui n'est pas quelque peu poète, ne sera jamais un mathématicien complet. Les comparaisons sont instructives : le regard qui embrasse tout, dirigé vers les sommets, vers l'idéal, désigne Abel comme supérieur à Jacobi.., d'une manière éclatante.

M. Mittag-Leffler ajoute les réflexions suivantes :

L'opinion de Weierstrass est à beaucoup d'égards du plus haut intérêt. A côté de l'école de la rigueur mathématique, dont les représentants modernes les plus éminents sont Gauss et Cauchy, Abel et Weierstrass lui-même, une autre école s'est peu à peu développée, qui prétend apercevoir grâce à certaines vues *géométriques* des chemins de traverse vers les vérités mathématiques. On réprésente volontiers dans cette école, la méthode de Weierstrass comme une sorte de logique arithmétique, presque scolastique, et l'on professe que les véritables découvertes ne se font jamais par voie purement déductive, où chaque proposition se lie inflexiblement à la précédente. Ceci est absolument juste, mais l'exemple d'Abel montre que c'est une erreur de regarder les vues géométriques comme la source unique de découvertes nouvelles. Abel ne se livre jamais à des considérations géométriques, et n'a jamais montré le moindre intérêt pour les propositions ou les méthodes géométriques. Pourtant il avait un don d'intuition comme peu d'hommes l'ont eu avant ou après lui. Et c'est

1. A propos de cet article, je tiens à citer une remarque très juste, faite à son sujet dans la *Rivista di Scienza*, t. II, p. 218 : « qu'il nous soit permis d'ajouter aux considérations développées par M. Émile Borel, une observation relative au domaine des « Principes », qu'il laisse de côté, afin de ne pas laisser croire que c'est là un domaine appartenant en propre à la logique pure. Dans les recherches sur les fondements des mathématiques, et surtout de la géométrie, c'est aussi la discrimination et le choix des concepts primitifs qui est la chose la plus importante et par suite les vraies inventions et découvertes doivent, dans ce domaine aussi, être rattachées à la faculté intuitive ».

ce don qui l'a conduit à ses grandes découvertes. Mais en même temps, il était tout à fait opposé à cette prétention qu'affichent les protagonistes des vues géométriques en analyse : faire accepter comme démontrées rigoureusement des théorèmes qu'ils déduisent de vagues considérations spatiales. Abel était trop grand comme penseur pour une telle prétention. Il avait vu trop profondément la connexion intime des choses pour ne pas savoir que même son intuition avait besoin du contrôle d'une déduction rigoureuse.

L'expression de Weierstrass, que le véritable mathématicien est poète, peut paraître au grand public singulièrement étrange. Il en est pourtant ainsi. L'expression n'implique pas seulement qu'il faut au mathématicien, de même qu'au poète, de l'imagination et de l'intuition. Ceci est vrai pour toutes les sciences, nulle part toutefois au même degré que dans les mathématiques. Mais l'expression a aussi une signification d'une portée plus grande. Les meilleurs travaux d'Abel sont de véritables poèmes lyriques d'une beauté sublime, où la perfection de la forme laisse transparaître la profondeur de la pensée, en même temps qu'elle remplit l'imagination de tableaux de rêve tirés d'un monde d'idées écarté, plus élevé au-dessus de la banalité de la vie et plus directement émané de l'âme même que tout ce qu'a pu produire aucun poète au sens ordinaire du mot. Il ne faut pas oublier, en effet, à quel point la langue mathématique, faite pour les besoins de pensée les plus hauts de l'humanité, est supérieure à notre langue ordinaire. Il ne faut pas oublier non plus que la pensée intérieure y est plus complètement et plus clairement exprimée que dans aucun autre domaine humain [1].

J'ai tenu à citer ce passage, comme l'expression la plus autorisée de la pensée de l'école de Weierstrass, c'est-à-dire de l'école mathématique où la logique et la déduction sont le plus en honneur. Je n'insisterai pas davantage sur l'intuition en analyse pure, car je serais vite amené à parler un langage trop spécial.

Je préfère rester sur le domaine géométrique, où l'on est plus aisément suivi. J'ai déjà signalé l'importance de la notion de mouvement dans la géométrie moderne; il n'est pas inutile d'y insister, au point de vue historique, et de remarquer que tous les grands géomètres du XIXe siècle ont fait de la « géométrie du mouvement » ou, plus généralement, « de la transformation », la notion de transformation étant une généralisation de la notion de mouvement. Il suffit de citer les noms de Poncelet, Chasles, Darboux en France, Möbius, Plücker, Klein en Allemagne, Sophus Lie en Norvège, Cremona en Italie, pour que cette remarque apparaisse comme évidente [2].

1. *Revue du Mois*, 10 août 1907; t. IV, pp. 219-221.
2. J'ai déjà développé ces idées, il y a quelques années, dans la préface d'une géométrie élémentaire (A. Colin).

Examinons d'un peu plus près une branche particulière de la géométrie, l'étude des surfaces courbes et des courbes tracées sur ces surfaces. Cette étude a encore aujourd'hui ses fondements dans le célèbre Mémoire de Gauss « *Disquisitiones generales circa superficies curvas* » où se trouve employée systématiquement la représentation paramétrique générale des surfaces. Or, qu'est-ce que cette représentation, sinon la conception de la génération d'une surface par une courbe qui se déplace en se déformant. La conception cinématique de la théorie des surfaces s'est encore précisée par l'emploi du trièdre mobile, d'où Ribaucour a tiré de remarquables résultats et que M. Darboux a porté au plus haut degré de perfection. L'étude de la surface est ramenée à celle du mouvement d'un certain trièdre et ce sont les propriétés de ce mouvement qui définissent les éléments géométriques essentiels.

Le mouvement (au point de vue cinématique pur, auquel nous nous bornons ici) en vient donc à être considéré comme un élément simple, au même titre qu'une circonférence est regardée comme une ligne simple, qui peut être définie et étudiée sans qu'il soit nécessaire de définir préalablement *tous ses points* (dont le nombre est infini). Lorsque l'on s'est habitué à ces formes de pensée, on éprouve devant les sophismes de Zénon d'Élée le même étonnement indulgent que devant un enfant de quatre ans qui demande qu'on lui décroche les étoiles : quelques années plus tard, on pourra lui expliquer pouquoi cela est impossible; mais il ne le demandera plus. Il n'y a pas lieu de s'étonner que l'humanité mûrisse plus lentement qu'un enfant; pendant longtemps encore elle s'amusera aux jeux des sophistes grecs. Les hommes de science sont naturellement portés à s'étonner que les philosophes attachent quelque importance aux idées cosmogoniques (ou métaphysiques) d'hommes aussi nourris d'idées inexactes sur le monde que pouvaient l'être Platon ou Aristote. Lorsque les savants s'indignent de cette attitude des philosophes, il suffit, pour les rendre plus modestes, de leur rappeler combien ils ont de peine à se soustraire eux-mêmes à la force immense de la tradition; il suffit de leur rappeler qu'au seuil du XXe siècle, leurs fils ont appris les commencements de la géométrie en balbutiant la succession des théorèmes d'Euclide, comme si tout l'effort de l'esprit humain depuis lors n'avait pas existé. Il n'est pas douteux que le traditionalisme est moins excusable chez les géomètres que chez les philosophes, car la connaissance de l'univers matériel a autrement

progressé que celle de l'homme moral. Il est donc légitime de lire la « Morale » d'Aristote et l'amour bien connu des bibliophiles pour les « Œuvres complètes » explique dès lors qu'on édite sa « Physique »; mais Euclide n'a pas écrit de « Morale »; rien ne justifie donc, même aux yeux d'un bibliothécaire, la réimpression de ses « Éléments ». Ils ne sont utiles que pour l'histoire des sciences, dont je ne méconnais nullement l'intérêt considérable; mais l'importance historique ne doit pas être confondue avec l'influence actuelle : nous avons des musées d'armures du moyen âge, mais notre ministre de la guerre n'y choisit pas ses modèles pour équiper nos soldats.

ÉMILE BOREL.

LE RÔLE DE L'EXPÉRIENCE

DANS LES RAISONNEMENTS DES JURISCONSULTES

Il fut de mode, dans les traités considérables de droit civil, de citer le mot de Leibniz sur les maîtres romains : *mathématici juris*. C'était faire honneur à la parole du philosophe. Pourtant, les auteurs auraient souri, comme aujourd'hui ils protesteraient, si un lecteur bénévole les avait prié de réduire leurs raisonnements en formules mathématiques. Ils diraient aujourd'hui comme alors que le droit n'est pas la mécanique, mais ils maintiendraient pourtant que leurs déductions se présentent avec une véritable rigueur logique.

Tout formalistes qu'ils s'affirment, il va de soi que les jurisconsultes ne prétendent point donner à leurs arguments la sûreté pesante des mathématiques. Ils convainquent notre sens de la vie, notre cœur, autant, je n'ose dire plus, que notre raison, et s'il en est parmi eux pour le contester, leur voix reste isolée.

Cependant, il s'agit de démêler en quelle mesure l'expérience et le sentiment s'allient aux ressources de la logique pure, appelée à mettre les textes en œuvre.

Parlez de sa science à un vieux jurisconsulte : les solutions qu'il donne aux difficultés de texte lui paraissent tellement bien ressortir de la loi qu'elles présentent pour lui une évidence rationnelle. Interrogez un jeune jurisconsulte : il voit une distance prodigieuse, parfois une opposition, entre les mots et le sens qu'il voudrait leur donner pour satisfaire aux nécessités les plus ordinaires. Lequel d'entre eux apprécie avec le plus d'exactitude le rôle de l'expérience — j'entends l'expérience des affaires ou de la vie affective — dans la compréhension des lois?

Il est permis de croire que les vétérans ont oublié les efforts qu'ils ont dû faire pour se mettre au courant de la jurisprudence et en pressentir les variations : si nous refaisions leur travail? Peut-être

arriverions-nous à savoir ce qu'ils entendent dire quand ils parlent d'évidence rationnelle.

*
* *

Il va de soi tout d'abord que les codes ne nous donnent point des notions positives de tout ce dont ils parlent. Les lois s'occupent des hommes et des animaux, des choses et des actes, des individus et des collectivités. Mais elles nous laissent le soin de reconnaître ce qui sépare l'homme de l'animal, celui-ci de la plante, la nature vivante de la nature inanimée, de distinguer l'enfance et l'âge mûr, l'air, la terre et l'eau, la ville et la campagne, un puits, un mur, un foyer, que sais-je enfin?

Ce sont là des objets auxquels la loi s'applique et qu'elle suppose connus de chacun; mais ce n'est point de leur nature et de leurs caractères que disputent les jurisconsultes. Ils examineront la valeur d'un titre de propriété : il importe peu que l'immeuble soit maison, hôtel ou château, ait cour, parc ou jardin, se trouve à Chamesson ou aux Sables d'Olonne — la discussion n'en sera pas changée. Il suffit au juriste de savoir qu'il ne parle pas d'un meuble, ni d'un homme. Il est entendu que l'homme de loi prend ces mots dans leur acception usuelle, et que, si un doute effleure sa pensée, il recourt à la science d'un expert. A peine a-t-il besoin de savoir ce qu'ils désignent : il en est du moins très souvent ainsi.

Ces mots sont, en un sens, étrangers à la pensée et au raisonnement juridiques. On pourrait presque leur substituer des signes, et c'est pourquoi les préteurs aiment à penser qu'ils disent le droit avec une souveraine certitude. Mais, si leur expérience ne se compromet pas, ils le savent bien, en essayant d'interpréter les mots étrangers à leur science, elle est consultée pour dire ce que les objets représentent de désirs pour les hommes, et c'est là que réside la vraie difficulté et que peut naître l'incertitude du raisonnement.

Avant de nous en assurer, voyons si les données que nous fournit la loi suffisent à préciser les termes du problème juridique.

*
* *

On en a, depuis longtemps, fait la remarque pour le code Napoléon, et elle est vraie, je pense, des autres codes européens, sans

qu'elle soit justifiée par la nature du sujet (la lacune qu'elle signale pourrait être comblée par un législateur) : nombre de termes et de notions juridiques ne reçoivent de la loi aucune définition directe ou indirecte. C'est la tradition, la doctrine, la jurisprudence qui leur donnent une signification.

A ce compte, ils rentrent dans la catégorie de ces mots, empruntés au langage courant, que la loi emploie, sans les définir, dans un sens usuel et supposé connu, mais l'on ne pourrait dire ce que tout à l'heure nous disions de ces derniers : car ils désignent des concepts qui font partie intégrante de la science.

Aucun texte du code Napoléon ne définit la rétroactivité : l'article 2 se borne à déclarer que « la loi ne dispose que pour l'avenir; elle n'a point d'effet rétroactif ». Cela veut dire, d'après... les travaux préparatoires, la tradition, la doctrine..., que les lois nouvelles n'enlèvent point les droits acquis. Et qu'est-ce qu'un droit acquis? Le code se garde de nous l'apprendre.

Des cas faciles se présenteront à l'esprit : j'ai divorcé. Une loi survient qui supprime le divorce : elle ne touchera pas à mon état. J'ai fait mon service militaire et suis libéré. Une loi intervient qui allonge la durée du service. Elle ne me rappellera pas sous les drapeaux. — Mais il se présente des hypothèses difficiles : un testament ayant été fait, une loi modifie les dispositions en vigueur sur la forme que les actes de ce genre doivent revêtir. Le testateur meurt ensuite, sans avoir revu son acte : le testament reste-t-il valable? — Le code ne permet à celui qui a des enfants ou des ascendants de disposer au profit de tiers, entre vif ou pour cause de mort, que d'une partie de ses biens, appelée disponible. Supposons qu'un testateur ait fait une donation à des étrangers. Arrive une loi qui diminue la quotité libre. D'après quelle loi les donataires doivent-ils subir la réduction? Un mineur, émancipé par le mariage, devient veuf avant l'âge de la majorité : reste-il émancipé?

Questions grosses de controverses que l'on trouvera exposées par les spécialistes. Pour résoudre ces difficultés, le code ne nous offre que l'article 2, dont on vient de lire le bref dispositif.

Difficultés bien plus considérables en ce qui concerne les « statuts ». La science, extrêmement compliquée, qui s'appelle droit international privé, repose tout entière sur trois articles du code, dont le principal est l'article 3.

Car il n'est pas toujours possible de juger un procès, en France,

d'après les principes des lois françaises. Les traditions, les nécessités diplomatiques, l'équité, le bon sens, la volonté des parties s'y opposent parfois. Mais dans quelle mesure appliquer chez nous le droit étranger? Le code ne le dit point et c'est toute une science qui remplit des volumes et qui est des plus vivantes dans le droit moderne.

Le code n'explique point, quand il parle des obligations des parents envers les enfants, ce qu'il faut entendre par aliments : le mot a pourtant un sens technique dans la langue du droit. La femme ne peut aliéner ses biens sans le concours du mari dans l'acte : qu'est-ce que ce concours? Aucun texte ne l'apprend au lecteur. Et en cas de dissolution de la communauté, elle a droit à des « récompenses ». Ce qu'il faut entendre par là, le code le tait[1]. Le divorce peut être demandé pour excès : il paraît que ce mot excès a un sens spécial, il signifie ici attentat à la vie. — or, qui s'en douterait à lire le code de 1804?

Nous ne trouvons pas non plus, dans le code, la définition de l'ordre public, des obligations naturelles, ni de bien d'autres notions sur lesquelles on n'acquiert des lueurs qu'en lisant les monuments de la jurisprudence, les commentaires ou les travaux préparatoires.

Aucun texte ne dit que le mariage doit être contracté devant un officier de l'état-civil; mais, c'est de « principe », parce que le mariage est un « contrat solennel » (le code ne définit pas les contrats solennels), et que ces contrats doivent, en vertu d'un principe qui n'est pas contesté, mais qui ne figure pas dans la loi, être constatés par un officier public : or, en l'occurrence, cet officier public « doit » être l'officier de l'état-civil. Personne ne met en doute la conclusion, mais la loi ne définit pas la plupart des notions invoquées au cours du raisonnement.

On trouverait encore vingt fois plus d'expressions que le texte n'élucide pas, dans le code de procédure civile, qu'il est parfaitement impossible de comprendre, même de façon grossière, sans le secours de la tradition. A ce point de vue, la thèse soutenue par ceux qui engagent l'interprète à ajouter à la loi, se trouverait renforcée; elle est bien plus évidente pour le code de procédure que pour la législation civile. Mais l'étude des exploits et des assignations est spéciale et aride, elle prête moins que toute autre, semble-

1. Récompenses ou indemnités, dit le texte. La conjonction « ou » n'indique pas toujours l'équivalence dans la langue du code.

t-il, à des considérations philosophiques : on s'y trompe, à coup sûr, si la remarque qui précède est vraie.

C'est une chose admise qu'une bonne part des notions courantes dans la science juridique n'est point définie par les lois. Il s'ensuit, pensons-nous, que nous complétons les lois par la tradition, où chacun puisera selon sa mesure, et par la théorie, que chacun édifiera avec des matériaux librement choisis. Comme d'ailleurs il existe une certaine harmonie, une certaine corrélation entre toutes les parties d'un code, l'ensemble de la doctrine est affecté par cette introduction d'éléments non écrits, en sorte qu'à ce point de vue général les théoriciens qui engagent l'interprète à s'inspirer de la vie pour comprender et développer les principes déposés dans les textes, ont cause gagnée.

Tous les jurisconsultes, sans exception, doivent le faire : ils ne peuvent s'y prendre autrement; ainsi la question de principe qui divise les écoles perd de son importance, si même elle ne disparaît pas tout à fait : qu'en subsiste-t-il, en effet, si ce n'est une simple question de degré dans l'application?

Ces lacunes ne caractérisent point le code Napoléon, que l'on regarde, au contraire, comme un modèle d'élégance et de clarté. Elles ne caractérisent pas la science des civilistes : les définitions que les algébristes donnent des fonctions sont-elles toujours satisfaisantes? N'oublient-ils jamais rien? Au surplus, que l'algébriste remanie les définititions, les énoncés dont il est l'auteur, la chose surprend d'autant moins qu'il connaît l'objet dont il parle autrement que par ces définitions. Il a traduit, il traduit son idée par des mots, qu'il remplace par d'autres mots si ses déductions lui en font éprouver le besoin. En serait-il autrement des formules juridiques? Dès qu'elles ne renferment pas toute la science des lois, tout ce qui est nécessaire pour les comprendre, elles ne sont que le vêtement étriqué d'une idée qui les dépasse de beaucoup. Prétendra-t-on néanmoins que le juriste s'en tienne au texte qu'il annote? Autant dire qu'il déchiffre un grimoire, le dictionnaire à la main...

En réalité, l'ordre des opérations que fait la pensée est l'inverse de celui que les logiciens du droit croient découvrir : la connaissance de certaines idées juridiques précède celle de la loi et permet seule de la comprendre.

Une des différences les plus marquées entre les définitions algébriques, que nous prenions pour exemple, tout à l'heure, ou celles

des sciences en général, et les définitions légales, c'est que les savants redressent leurs formules lorsqu'il leur convient de le faire, tandis que le juriste ne peut redresser les formules que lui impose le législateur, et doit, même s'il les reconnaît malheureuses, s'arranger de façon à en tirer des conséquences justes par des raisonnements exacts, problème qui paraît contradictoire, — et qui l'est quelque peu si l'on admet que la loi dit tout le droit.

Mais ces remarques dépassent en portée les observations qui en ont été le point de départ.

*
* *

Je suppose que les intransigeants ne se tiendront pas pour battus et plaideront que, la thèse étant vraie pour une série de notions, mal définies par le code, ces notions n'imprègnent pas de leur esprit toutes les théories des civilistes, et que les théories qui ne leur sont point subordonnées s'établissent avec une parfaite rigueur logique. Ils ajouteront que l'interprète n'est pas libre de choisir dans la tradition, ni de construire des systèmes juridiques étrangers à la loi positive. Le problème vaut donc d'être serré de plus près. Voyons par quelle série d'opérations nous en arrivons à comprendre un article d'un code quelconque?

Un philosophe, M. Winter, a récemment tenté une application de l'*algèbre logique* à la controverse judiciaire [1] : le problème était beau et, s'il n'a pas été résolu, malgré la science de l'interprète, c'est qu'il y a bien des chances pour que les deux méthodes soient incompatibles. L'examen de cet essai aura l'avantage de nous donner une idée générale de l'état d'esprit qui inspire aux juristes leurs déductions.

*
* *

Précisément l'exemple qu'a choisi M. Winter se prête le mieux du monde à l'analyse proprement juridique et montre bien en quel sens sont pris, dans l'étude du droit, les termes de la logique.

Il s'agissait de savoir la portée d'un texte, l'article 789 du code. « La faculté d'accepter ou de répudier une succession se prescrit par le laps de temps requis pour la prescription la plus longue des droits immobiliers », soit par un laps de trente ans. Ce temps écoulé,

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, année 1906, vol. XIV, p. 617.

l'héritier ne peut plus, à son gré, accepter, ni répudier une succession, sa situation ne dépend plus de sa volonté : elle est fixée par la prescription de façon définitive. Mais en quel sens? Est-il encore héritier ou ne l'est-il plus? La loi ne le dit pas, et théoriciens et praticiens sont en désaccord pour répondre. Les principaux représentants de la doctrine raisonnent comme suit : on sait que certains héritiers sont mis en possession des biens par le seul fait de la loi; ceux-là, après trente ans de silence, sont considérés comme irrévocablement héritiers : et, en effet, la loi les déclare héritiers et possesseurs des biens dès l'ouverture de la succession, quel que soit le testament : elle leur accordait le droit de renoncer à ces avantages, mais il devaient en faire une déclaration spéciale. Possesseurs dès l'origine, ils n'ont pas voulu cesser de l'être, donc ils sont encore héritiers. Au contraire, une autre catégorie d'héritiers n'entrent en possession des biens hérités qu'après en avoir fait la demande. S'ils ne font pas cette demande, ils restent étrangers à la succession, et après trente ans, ils ne peuvent plus entrer en possession de biens qu'ils ont dédaigné si longtemps.

Quoi de plus sérieux que ces arguments? Et quand les formules de Morgan les complètent, quoi de plus décisif? L'algèbre logique se tromperait-elle aussi?

Opposez à cela l'argumentation de la Cour de Cassation, où contraires et contradictoires sont, paraît-il, confondus : Attendu qu'aux termes de l'art. 789 C. C, la faculté d'accepter ou de répudier une succession se prescrit par trente ans; qu'après ce délai, l'héritier n'est plus recevable à *réclamer* la succession à laquelle il avait été originairement appelé; *qu'il est absolument dans la même position que l'héritier renonçant*, et qu'il est, comme lui, considéré comme n'ayant jamais été héritier... »

Voyez, dira le logicien, la Cour de Cassation suppose que l'héritier ne se peut trouver que dans cette alternative : acceptation ou refus; elle a oublié l'inertie de cet héritier; elle a pris un *contraire* pour un *contradictoire*.

Eh bien, non. Si la Cour s'est trompée, ce qui est bien possible, ce n'est pas de cette manière-là. La Cour affirme que l'héritier indifférent durant trente années a renoncé à faire valoir ses droits. Elle le déclare, elle ne dit pas pourquoi, elle n'y est pas tenue. Reste à savoir si c'est parce qu'elle commet l'erreur que lui attribue M. Winter.

Or, il n'est pas impossible de trouver une autre interprétation de sa pensée, et, en même temps, de l'article 789. La question étant autrement posée, nous verrons si l'algèbre logique nous est d'un réel secours pour en résoudre les difficultés.

L'analyse qui précède a négligé un élément du problème : à lire notre résumé, un profane croirait que, pour modifier la situation du successible, seule importe sa déclaration faite en temps utile. Or, il s'en faut de beaucoup. Pour que le successible reste maître de son choix, il faut non seulement qu'il s'abstienne d'en faire la déclaration officielle, mais en plus qu'il n'ait fait aucun acte impliquant volonté d'accepter. S'il s'est approprié une partie de la succession, s'il a disposé de sa part, s'il l'a cédée, s'il a agi en maître par rapport à la succession, fût-ce pour un intérêt minime, sa qualité est fixée : il est héritier à titre définitif. Les déclarations contraires qu'il pourra faire encore n'y changeront rien.

Le droit de choisir « *implique* » l'absence de toute prise de possession, aussi bien que la non échéance du terme trentenaire. D'autre part, l'indétermination de la situation finale implique que l'héritier ait conservé la faculté de choisir.

Dans le cas dont s'est occupée la Cour suprême, l'héritier avait légalement, de par la mort de son ayant-cause, la possession de ses biens : pour y renoncer et abandonner la succession, il était tenu de faire une déclaration. Trente années durant, il n'a pris aucune attitude. La succession se trouvait entre les mains de tiers. Il n'a tenté aucun acte d'appropriation. Il est resté étranger à ce patrimoine. Il ne s'est pas inquiété des dettes, il a refusé de les payer. Il a évité de toucher les revenus. Il a refusé de prendre parti à titre personnel dans aucune contestation. Il a fait tout le nécessaire pour n'avoir rien de commun avec le patrimoine délaissé. Il a toléré qu'un tiers se conduisît en héritier et disposât des biens. Et soudain, la trentième année étant révolue, voilà sa situation fixée. Dans quel sens? N'a-t-il pas marqué clairement sa volonté? En exprimant par son attitude, plutôt que par des paroles, son désir de renoncer, l'a-t-il exprimé avec moins d'énergie? Pourquoi ne pas dire qu'il y avait pour lui deux façons de renoncer : tacitement, par déclaration? Pourquoi ne pas dire que l'abstention de toute ingérence dans les affaires de la succession, abstention qui, pendant trente ans, a été la condition *nécessaire*, mais non *suffisante* de son pouvoir de renoncer, devient au bout de cette période, condition suffisante de sa renonciation?

L'interprétation des juristes nous paraissait logique tout à l'heure : mais ils ne considéraient qu'une partie du problème. Les jurisconsultes se créeraient-ils, comme les économistes, un fantoche très peu vivant, très peu réel, un *homo juridicus* aussi vain que l'*homo œconomicus*?

Comme l'a fait M. Winter, mettrons-nous la discussion sous les formes de l'algorithmie ?

Nous aurons une formule du genre $a < b\ c$ [1], a implique b et c : c'est-à-dire que la faculté de choisir dans le chef de l'héritier suppose que le laps trentenaire n'est pas écoulé et que l'héritier n'a fait aucun acte d'addition, qu'il n'a pas davantage déclaré renoncer.

Le fait d'être irrévocablement héritier se traduirait par une formule du même genre : il suppose ou bien que l'héritier s'est officiellement prononcé pour, en temps utile, ou bien, *si le* système défendu par M. Winter est vrai, que les trente ans sont écoulés sans manifestation quelconque de l'héritier.

Dans ces termes, le cas soumis à notre examen reste indéterminé, et les formules *ne le présentent* pas sous un jour plus lumineux. La solution dépend immédiatement de l'importance accordée à certains facteurs. Et cette importance est déterminée par des raisons de psychologie.

Quelle moralité convient-il de tirer de ces observations? Celle-ci d'abord, que l'art a été de formuler l'énoncé du problème et que, cet énoncé trouvé, les déductions n'ont été ni bien longues, ni bien laborieuses. Quand nous demandons que penser de l'héritier, discret au point de refuser, durant une vie d'homme, tout contact avec un patrimoine qui lui est dévolu de plein droit, nous répondons que cet héritier a sans doute refusé. C'est vraisemblable. C'est humain. C'est l'expérience journalière qui nous suggère cette réponse comme la mieux appropriée aux probabilités.

Nous avons recouru à l'analyse afin d'énumérer toutes les conditions requises pour que l'héritier reste libre de choisir : pour le reste, nous avons manié des probabilités humaines : une analyse très nette au début, des vraisemblances choisies avec art dans la suite, des déductions assez courtes par après, c'est la logique du droit, telle que nous venons de la voir.

On ne trouve point dans cette science les longues et captivantes

1. Dans le système de notation suivi par M. Winter, $<$ signifie : impliquer supposer.

déductions des mathématiques. Mais on sent partout palpiter la vie, et c'est là aussi une source d'intérêt. Il semble donc que, dans sa forme actuelle, l'algèbre de la logique ne soit pas utilement applicable aux problèmes du droit : ce qui ne veut point dire que son étude, le maniement des formules d'algèbre générale ne donne à la pensée juridique un surcroît de force.

*
* *

Reprenons l'étude d'un texte, non plus avec l'érudition de M. Winter, versé dans deux sciences aussi différentes que l'algèbre et le droit, mais comme pourrait l'entreprendre un étudiant à ses premières leçons.

« Nul ne peut réclamer le titre d'époux et les effets civils du mariage, s'il ne représente un acte de célébration inscrit sur le registre de l'état-civil; sauf les cas prévus par l'article 46, au titre des *Actes de l'État-civil* (a. 194).

L'étudiant qui lit ce texte pour la première fois éprouve bien quelque difficulté à le comprendre. Il cherche à se représenter la situation visée par le législateur, à voir des êtres en chair et en os froissés par les réalités de l'existence. Il voit un homme ou une femme réclamant le titre d'époux ou d'épouse et les effets civils du mariage, et il songe que les effets civils dont il est ici question, doivent être ceux qu'énumère la loi civile dans le groupe d'articles spécifié.

Il n'ira pas supposer, d'autre part, qu'un mari pourrait être obligé, chaque fois qu'il réclamerait l'effet le plus civil du mariage, de représenter l'acte inscrit sur le registre de l'état-civil; pas plus qu'il ne l'y supposera contraint, si la fantaisie prenait à ce dernier de se faire à tout propos appeler « époux ». Ces hypothèses lui paraîtront saugrenues. Il n'ira pas même jusqu'à obliger le mari qui a déposé contre sa femme plainte d'adultère ou la femme qui réclame la séparation de biens, à produire leur acte de mariage, au moment précis où ils réclament cet effet civil de leur union. L'idée le ferait sourire.

Il sourirait encore si, dans une circonstance décisive, on exigeait que l'intéressé représentât le registre même de l'état-civil, et non pas un extrait de l'acte qui y figure inscrit : il ne verrait pas l'époux transportant ces volumineux registres...

Et, en effet, les juriconsultes de toute école seraient d'accord pour rejeter ces interprétations grammaticalement vraies de l'article 194, je doute que les auteurs les aient jamais envisagées.

Pourquoi sont-elles absurdes? En quel sens? Ce n'est pas à un point de vue quelconque. Les philosophes, les historiens, les moralistes admettent que la nature humaine est capable de toutes les folies et des conceptions les plus divergentes. Ne fût-ce que par caprice, nous voulons parfois les pires étrangetés. Souvent ce qui nous paraît singulier ne l'est que de notre point de vue et s'explique à un autre.

Si notre étudiant était métaphysicien à l'heure où il lit cet article 194, s'il cherchait les impossibilités *a priori*, s'il voulait fixer la limite des impossibilités morales ou rationnelles, il n'écarterait pas sans examen les interprétations bizarres que nous venons d'imaginer. Peut-être, en fin de compte, les repousserait-il : mais il leur aurait fait l'honneur d'un examen. Et pourquoi ne se livre-t-il pas à cette étude, sinon à cause de la conception à travers laquelle lui apparaît la loi? Il sait que le code s'applique à la société où il vit : il l'interprète d'après les mœurs contemporaines.

Encore n'apporte-t-il pas à l'étude de ces dernières une méthode bien rigoureuse. Car si vous lui demandez comment il connaît les coutumes de son époque, s'il doit les prendre toutes pour interpréter le code, s'il est préférable qu'il choisisse entre elles, que répondra-t-il? Acceptera-t-il chacune d'elles en son entier? Et quand sera-t-il certain que telle façon d'agir et de comprendre représente, vis à vis d'une autre, l'habitude, la règle, la conception normale? Nous possédons, il est vrai, des statistiques partielles qui nous apprennent le nombre des morts et des naissances, des mariages et des divorces, des grandes et des petites propriétés... Mais nous n'en possédons pas qui nous renseignent sur le nombre des personnes asservies à saluer d'un coup de chapeau, ni sur le nombre des personnes qui estiment convenable de ne pas enlever leurs gants avant de quitter le salon pour se mettre à table, ni sur le nombre de cultivateurs qui concluent encore des marchés en se frappant dans la main, ou sur le nombre des locataires qui acceptent un congé intempestif...

Si les données numériques nous font défaut en ce qui concerne des espèces aussi communes, avec quelle certitude pourrons-nous donc parler de ce qui est général ou exceptionnel en matière sociale?

Il nous arrive d'être frappés par des faits saillants et d'en laisser passer d'autres avec inattention. Exagèrerions-nous en estimant que les connaissances de ce genre sont plutôt empiriques que précises ou certaines?

Ne faut-il pas tenir compte aussi de la tendance que nous donne l'éducation à approuver ou à désapprouver des habitudes, des usages, des modes, des opinions? Si, malgré tout, le mot « empirique » paraît trop sévère, qu'on lui substitue celui de « probable », et l'on portera, sur les premiers résultats de cette analyse juridique une appréciation justifiée.

*
* *

L'étudiant qui s'est livré à ce travail d'exégèse a dû recourir à son expérience de la vie pour se faire une idée de la situation envisagée par le législateur. Il a imaginé des êtres réels et s'est demandé ce qui se passerait normalement entre eux dans l'hypothèse énoncée par le code. Guidé par son professeur, il aura naturellement écarté les interprétations multiples dont nous venons de parler. Supposons même que le bon sens fournisse des lumières sûres et semblables à tous les individus cultivés d'une même génération, Admettrons-nous pour cela que tous les hommes feront de la même manière la reconstitution du drame, dont le législateur a déposé le scénario dans les quatre lignes d'un article?

Cette reconstitution est une œuvre qui demande un artiste. Elle anime une abstraction sèche et brève, elle lui restitue ce qu'une généralisation aride lui avait enlevé. Partie de la vie, la pensée du législateur y retourne; mais y revient-elle aboutir aux mêmes réalités?

M. Bocher raconte dans ses *Mémoires* que Kellermann, général et vainqueur, fut un jour chassé de table par son père, le héros de Valmy, pour avoir pris la parole sans être interrogé. Faites du vieux serviteur de la République un étudiant en droit, et voyez s'il se représentera comme vous le groupe humain évoqué en ces termes par l'article 371 du code civil : « L'enfant, à tout âge, doit honneur et respect à ses père et mère ».

Le législateur s'est inspiré de ce qu'il a vu, il a observé les gens qui s'agitaient autour de lui, et, généralisant ses observations, il en a fait la loi. Notre étudiant, et avec lui, tout jurisconsulte, s'applique à faire le travail inverse : il anime ces généralisations pour retrouver,

dans des situations concrètes, la vie à travers laquelle le législateur a passé. Est-il sûr que, devant lui, se dresseront les mêmes images, que les mêmes impressions, les mêmes motifs de conduite toucheront son cœur et son cerveau? n'est-ce pas le contraire qui est certain? Et si le courant de la vie leur apporte sans fin de nouvelles images, comment les spectateurs qui le veulent interpréter, en feraient-ils des commentaires identiques?

*
* *

Dois-je insister pour dire qu'à propos de cet exemple, nous ne cherchons point à analyser les complexités d'idées et de sentiments évoquées par une simple lecture du code, — justice, morale, idéal —, qu'il ne s'agit pas non plus de soumettre à notre étude le cas d'un justiciable, il n'est question, pour l'instant, que de lire un code et de donner un sens à cette lecture, de jeter les fondements d'une théorie.

Mais suivant le caractère du groupe humain dont le texte éveille l'image dans mes souvenirs, l'interprétation va différer : tout à l'heure, recherchant la portée de l'article 789, à propos de successions, nous nous sommes dit que l'héritier, délaissant une succession durant une vie d'homme, était certainement un renonçant : l'exemple commandait la réponse. Mais si cet héritier n'a pu agir, parce qu'il était absent? Donnerons-nous une autre solution?

Il est oiseux d'objecter que les travaux préparatoires éclairent les lecteurs sur le choix des traductions qu'ils réalisent en projetant sur un fond de réalité le dessin indiqué par le texte. Les travaux préparatoires ne sont pas la loi, et nous demandons ce que la loi nous apprend. Les travaux préparatoires sont parfois muets, et tantôt confus, tantôt contradictoires. Ils peuvent diminuer, ils ne suppriment pas la difficulté qui arrête le commentateur.

Laissons-les donc de côté, puisque leur étude, leur existence sont étrangères à la question. Quant aux exemples à choisir, une indication, cependant, est fournie au juriste par la tradition : il ne doit jamais supposer que le législateur parle d'êtres anormaux, exceptionnels, incompréhensibles. Il doit, comme nous le disions plus haut, se représenter une moyenne d'hommes : sinon, à quoi servirait la loi? Il ne peut y avoir autant de lois que d'individus. La loi suppose, somme toute, une appréciation volontairement erronée des

facultés individuelles, des tendances et des devoirs de chacun, établie en vue du plus grand bien commun. Or, cette remarque permet d'espérer que l'entente s'établira aisément entre les théoriciens. Ils obéissent dans leurs travaux à la suggestion que dégage ce type moyen : ils arrivent à se faire une idée très sèche des réalités, ils imaginent, pour respecter le vœu de la loi, un homme fantoche, sans vie, sans passion, sans spontanéité. Cet homme bénévole permet les déductions strictes, nettes, poussées loin. Il s'accommode de tout, pour l'excellente raison qu'il n'existe pas. Mais que le théoricien ait à se débrouiller de difficultés pratiques, il retrouvera toutes les obscurités que nous avons signalées en premier lieu.

*
* *

Les textes nous présentent les situations qui peuvent affecter un homme normal. Mais ils sont caractéristiques, ce sont des exemples, tout exemple est typique; tout exemple doit pouvoir commencer une série, la série des cas non prévus, qui relient un texte à un autre.

Les textes du code figureraient ainsi les têtes d'autant de séries qui, complétées, formeraient la science du droit; de même les points cotés obtenus par un physicien à la suite de ses expériences lui permettent de tracer la courbe représentative du phénomène. Au sujet de cette dernière, Maxwell et M. Poincaré ont démontré que, si grand que fût le nombre des points, la géométrie pourrait toujours les relier par une infinité de courbes. Si la comparaison est vraie, et elle nous semble l'être, une infinité de théories juridiques seraient toujours possibles sur un code donné. C'est ce que nous avons essayé de faire entendre. Mais la « courbe » du phénomène juridique doit en outre satisfaire à des conditions toutes particulières, dont la principale est qu'elle suive les habitudes moyennes des hommes, qu'elle respecte la tradition morale et juridique d'un peuple, qu'elle soit conforme au « bon sens » national; et ces conditions réunies ne sont pas encore suffisantes pour mettre fin aux controverses, ainsi que le montre la lecture des traités et des jugements.

*
* *

Sans prendre un autre exemple, continuons l'analyse des connaissances extrinsèques, étrangères à la loi écrite, que requiert l'étude

d'un article du code : et que l'on nous pardonne quelques longueurs.

Notre étudiant a fini par comprendre que, d'après l'article 194, celui dont la qualité d'époux est contestée, ne peut prouver son mariage qu'en produisant l'acte de célébration transcrit sur les registres de l'état-civil. L'article 194 nous informe que cette règle fléchit dans les cas indiqués par l'article 46, que voici : « Lorsqu'il n'aura pas existé de registres, ou qu'ils seront perdus, la preuve en sera reçue tant par titres que par témoins; et dans ces cas, les mariages... pourront être prouvés tant par les registres et papiers émanés des pères et mères décédés, que par témoins. »

Ce texte va nous montrer qu'il ne suffit pas d'une analyse grammaticale pour nous élever aux conceptions scientifiques du droit, ni d'une imagination quelconque nous représentant la « tranche de vie » évoquée par le code.

Ainsi donc exception à la règle de l'article 194, lorsqu'il n'y a pas eu de registre au moment du mariage, ou lorsque ce registre a disparu. Or, en mentionnant ces deux cas, l'article 46 énumère-t-il les seules circonstances où il y ait exception, ou n'en cite-t-il deux qu'à titre d'exemples? Ne parle pas de l'hypothèse où, les registres existant, l'officier de l'état-civil aurait transcrit l'acte sur une feuille volante. Pourquoi les intéressés ne pourraient-ils se prévaloir d'un mariage constaté de cette façon, s'ils reproduisaient la feuille volante et les déclarations des témoins? Quelle différence y a-t-il entre la feuille volante qui porte un acte de mariage, rédigé alors qu'il n'y avait pas de registre, et une feuille volante identique, portant juste les mêmes mentions, certifiées exactes par des témoins honorables, mais employée un jour que l'on ne retrouvait pas la clef de l'armoire aux registres? L'acte qui fait partie d'une série d'autres insérés dans un livre manuscrit, possède-t-il une force probante plus décisive que l'acte rédigé par la même personne sur une feuille détachée? La foi au registre n'a-t-elle pas son fondement dans la confiance faite à la personne? Et dès lors pourquoi ne croirions-nous pas cette personne, quand elle écrit, en la même qualité, sur un feuillet détaché? Bien plus, si les registres sont perdus, s'il n'en existait pas, vous admettez la reconstitution même par témoins. Et vous refuseriez de reconnaitre la valeur d'un acte dressé par l'officier compétent, signé par lui! Ne serait-ce pas contradictoire, et n'en faut-il pas conclure que l'article 46 énumère des exemples et se garde de limiter le champ des dérogations?

Ces considérations ont assurément frappé le législateur. Mais il n'y a pas fait droit dans le système du code civil. C'est le code pénal qui les accueille. Si l'officier de l'état-civil, alors que les registres existaient, a néanmoins porté un acte de mariage sur une feuille volante, il n'y aura pas mariage ; les intéressés ne pourront, devant la juridiction civile, établir leur qualité d'époux. Les lois ne leur refusent cependant pas tout moyen de sortir de l'impasse où la faute d'autrui les a engagés. Elles leur accordent le droit, et elles chargent les procureurs, de poursuivre devant les tribunaux répressifs le fonctionnaire négligent. Ayant saisi cette juridiction, ils pourront invoquer devant elle tous les modes de preuve, témoins compris, et s'ils obtiennent condamnation, ils auront le droit de réclamer dans le registre officiel, l'insertion de leur acte de mariage, telle que d'après les débats, sa rédaction aura été constatée : s'ils requièrent cette insertion, ils sont mariés dès la rédaction de l'acte irrégulier; s'ils ne la requièrent pas, ils n'ont jamais été unis.

Tel est le sens admis des articles 46, 52 et 198 du code Napoléon.

Notre étudiant s'en étonne. Il ne voit pas que, par les articles 52 et 198, l'action criminelle soit indiquée comme le moyen exclusif d'arriver à la reconnaissance de son mariage : de ce que le code lui indique, pour atteindre une fin, une voie considérée comme exceptionnelle, il ne résulte en rien que la voie ordinaire ne s'offre pas à lui. Le bon sens et l'équité semblent nous indiquer ici le contraire. Pourquoi nous rallier à l'opinion commune?

L'article 194 exige un acte « inscrit sur le registre ». L'accent ne porte-t-il pas sur « inscrit », plutôt que sur toute l'expression « inscrit sur le registre » ? ou bien, est-ce à raison de l'existence du registre que la preuve est autorisée ou refusée? La recevabilité de la preuve dépendrait alors d'une circonstance extérieure, non plus de la forme, de l'aspect que présente l'acte. Est-ce admissible?

Pourtant, une circonstance caractéristique crée une opposition entre les deux cas. Le fonctionnaire qui ne possède pas de registres, accomplit sa tâche dans un moment défavorable. Il fait de son mieux en transcrivant l'acte sur une feuille volante. L'officier qui n'a qu'à étendre le bras pour ouvrir son livre et qui ne le fait pas, manque à ses obligations, il est déjà suspect, ses déclarations écrites sont celles d'un négligent, les présomptions se retournent contre sa véracité. Est-il vraisemblable, d'autre part, qu'il ait à ce point oublié les devoirs de sa charge?

Cela étant, la loi veut un système de preuves plus rigoureux : le débat sera contradictoire entre l'intéressé et l'officier de l'état-civil. Ils plaideront l'un contre l'autre, et du jugement, dépendra la condamnation personnelle, à l'amende et à la prison, du fonctionnaire lui-même. La lutte sera donc trés vive et il est à espérer que tous les éléments susceptibles de faire preuve seront apportés des deux parts. D'un autre côté, l'intéressé lui-même a le devoir, sitôt connu le vice de son mariage, de porter remède à la situation, soit que les époux se quittent — et pour le passé, leur mariage sortira ses effets civils; soit, s'ils veulent continuer la vie commune, en suivant la voie judiciaire qui vient d'être indiquée, en obtenant jugement correctionnel.

Tel est le système de ces articles; il se comprend. Mais l'autre système se comprenait aussi, et il avait l'avantage apparent de simplifier les choses, en admettant pour deux cas à peu près semblables un même mode de preuve et de procédure, — ce qui semble logique. Quelle a été la marche du raisonnement?

Il n'a pas suffi de faire l'analyse grammaticale des textes et d'imaginer ensuite, d'après l'expérience commune, le groupe vivant dont ils fixaient chacun une attitude : l'article 46, ainsi lu, nous a paru conduire à un résultat peu équitable, pour autant qu'on l'interprêtât suivant l'opinion dominante. Nous avons, alors, quelque peu subtilisé sur le sens des mots, afin d'épargner une injustice au législateur : on avouera que le pour et le contre nous ont laissé dans l'embarras, tant que nous n'avons pas poussé plus loin. Enfin, reconstituant les faits évoqués par chaque texte, les coïncidences fortuites ou voulues auxquelles ils s'appliquent, nous nous sommes représenté leur ensemble avec plus de relief, et c'est alors que nous avons vu une solution se détacher et prendre couleur de vraisemblance. Les diversités des situations réglées par les articles, nous sautent aux yeux, et une autre façon de comprendre nous apparaît naturelle et justifiable; ce qui nous permet de clôre la controverse.

A quel titre, cependant, la solution en question se justifie-t-elle? Exclut-elle de façon absolue la solution contraire? Se présente-t-elle avec un caractère apodictique?

Il serait téméraire ou présomptueux de le soutenir. Aucune des deux opinions n'est absurde, ou foncièrement contredite par les textes. Celle que nous avons adoptée est la plus conforme aux traditions, aux nécessités sociales, et cela nous a suffi. Nous avons dû mettre en œuvre une connaissance des hommes plus sérieuse que

tout à l'heure et notre résultat n'a qu'un degré limité de certitude.

Cette fois encore, nous avons évoqué une moyenne d'individus, des circonstances aussi normales que possible, des faits pris au niveau quotidien du fleuve. En faisant l'étiage moral du courant, nous avons pris garde de ne pas choisir un instant de crue ou de baisse, nous avons laissé les évènements suivre leur cours journalier et avons puisé à même le mouvement ordinaire. Il s'est agi d'évoquer ce que nous donnait la vie de tous les jours, rien de plus, avec les épaves que, journellement, le fleuve emporte. C'est bien à cette source mobile que nous avons puisé pour découvrir les éléments de notre analyse. C'est en elle que nous avons trouvé l'argument décisif. C'est notre connaissance de la réalité, notre expérience de la vie, notre évocation des faits qui ont banni et résolu les subtilités de grammaire. Le problème étant formulé de concilier des textes, la science de vivre a décidé. Dans l'exemple qui précédait, une science élémentaire de la vie était suffisante, et elle nous offrait une conclusion que l'homme d'affaires déclarerait certaine. Cette fois, une observation et une connaissance déjà étendues de la société étaient requises, et la conclusion n'est pas admise par tout le monde.

Il est vrai qu'il n'y a guère d'opinion divergente parmi les juristes sur l'exemple que nous venons de choisir. Mais on sent très bien d'où provient leur accord. Il résulte de ce que chacun s'est inspiré du commun bon sens, des façons de voir habituelles, et non de considérations abstraites sur le possible, le probable et le certain.

En outre, il va de soi que, si l'on se met assez souvent d'accord sur ce terrain pour donner l'illusion de la certitude scientifique, il se rencontre cependant, dans une société donnée, un assez grand nombre de mouvements qui se contrarient. Nous avons eu occasion de parler de la séparation de corps : pendant trente ans, les Cours de cassation de France et de Belgique décident qu'elle n'entraîne pas, contre l'époux condamné, les pénalités pécuniaires prononcées en cas de divorce. Un jour, un scrupule de conscience saisit les juristes, ils estiment que la séparation de corps est le divorce des catholiques, et les Cours de cassation changent de jurisprudence.

Avant qu'il y eût des lois sur les accidents du travail industriel, les ouvriers, blessés au service d'un maître, n'obtenaient une indemnité que si l'accident était résulté d'une faute commise par l'employeur ou ses préposés. Mais est-ce une faute de ne pas munir les ouvriers des derniers engins ou préservatifs imaginés par la science? De

combien le maître aura-t-il le droit d'être en retard sur le dernier effort du génie technique? Chacun appréciera d'après sa conception économique. Un manchestérien n'en jugera pas comme un socialiste, quoi qu'ils fassent l'un et l'autre.

Des religieuses qui ont reçu, en qualité de locataire, un prêtre suspendu, peuvent-elles obtenir contre lui une ordonnance d'expulsion, le jour où elles connaîtront la peine ecclésiastique qui le frappe? Leur consentement de le loger est-il affecté d'un vice essentiel? Les tribunaux répondent oui, mais on concevrait que des gens d'esprit moins pondéré que les magistrats eussent dit peut-être. Il faut donc avoir ce que le vulgaire appelle du « jugement ».

Les civilistes français ont longtemps disputé si un prêtre profès, venant d'un pays où la mort civile atteint ceux qui ont prononcé des vœux, peut se marier en France. Ce n'était pas, comme dans les cas précédents, un problème d'intention que les praticiens avaient à résoudre : ils avaient à se prononcer sur des théories juridiques très ardues; et, suivant leur conception philosophique ou religieuse de la société, ils se prononçaient dans un sens ou dans le sens opposé.

Combien n'est-il pas de ces lois qui, touchant soit aux passions politiques ou religieuses, soit aux questions de race, provoquent les commentaires les plus divergents, et les plus sincères à la fois?

Le sentiment qui s'affirme en pareils cas, n'existe-t-il pas aussi dans les autres circonstances, où il passe inaperçu à cause de la négligence que nous avons de ne pas analyser nos sentiments? N'est-il pas la cause du malaise que souvent on éprouve en présence d'hommes dont les convictions nous sont hostiles, bien que l'on parle « d'autre chose »?

Il se produit, au sujet des lois sociales, politiques, religieuses, et de toutes celles qui touchent à ce genre de questions, ce que nous constatons au sujet des contrats : deux personnes sont-elles en désaccord sur le sens d'une convention, chacune fournira de nombreux arguments, déduits avec soin, pour défendre ses prétentions; à son point de vue, chacune aura raison. Or, quand certains problèmes inquiètent la société, nous sommes tous personnes intéressées à la solution et nous voyons les arguments à travers notre intérêt moral ou politique. Mais n'en est-il pas de même à un moindre degré pour la plupart des lois? L'homme qui s'est retiré du monde et s'est affranchi des passions ne considère-t-il pas les choses de la vie autrement que s'il était jeté en pleine mêlée?

Un exemple encore, s'il est permis, entre mille qui viennent à l'esprit. On sait que l'enfant né moins de 180 jours après la célébration du mariage peut être désavoué par le mari (art. 314); et que, si le mari ne le désavoue pas, cet enfant est légitime. D'autre part, l'enfant né d'un commerce adultérin ne peut être reconnu, ni légitimé (art. 331). Supposons un homme marié qui, sitôt rompu son mariage, convole en secondes noces : un enfant naît moins de 180 jours après. Le « père » pouvait le désavouer : il n'en a rien fait. L'enfant est-il légitime? Oui, si nous ne considérons que ce côté de la question. Non, si, remontant à l'époque de la conception, nous nous arrêtons à l'idée qu'il fut procréé à une date où son père légitime était encore tenu par un premier mariage, car alors il est adultérin. Appliquerons-nous la règle sévère de l'article 331, ou maintiendrons-nous la règle plus clémente de l'article 314, qui favorise la légitimité? Le cas s'est présenté et tandis que la Cour de cassation de France accordait ses préférences à la thèse de l'adultérinité, la Cour de cassation de Belgique octroyait à l'enfant le bénéfice d'une légitimité possible, au gré du père légal : le législateur, ennemi du scandale, a dit cette dernière, désirait sans doute en effacer la trace et faire qu'il n'en restât rien, en autorisant l'entrée de l'enfant dans une famille légitime. Des magistrats moins indulgents pour la faiblesse humaine, ou moins effrayés du « scandale » des naissances adultérines, ont pensé le contraire. Or ce n'est pas le jurisconsulte qui a résolu l'énigme de la loi, c'est l'homme, et si l'on mettait en équations les textes du code, on trouverait sans doute un système où les équations seraient moins nombreuses que les inconnues : pour le résoudre, on donnerait une valeur arbitraire à une des inconnues. Cette valeur arbitraire, c'est le tempérament de chacun ; ou, si l'on veut une expression moins brutale, c'est le cœur, l'esprit, l'imagination, l'expérience, l'idéal du juriste qui sculptent à ses yeux la réalité sur laquelle le code va jeter un souple réseau de textes.

Nous revenons ainsi à l'idée très simple que nous exprimions en commençant à analyser la seconde phase du travail d'exégèse : le tissu grammatical du texte étant bien examiné, et le lecteur s'étant figuré la circonstance mise en raccourci dans la loi, il lui reste, quand il rapproche deux textes, à évoquer à la fois, réunies dans un même évènement, toutes les circonstances que les deux articles mentionnent séparées, et à concilier et à fondre le tout dans un ensemble cohérent.

*
* *

Le juriste renouvelle à tout instant des analyses comme celles que nous venons de choisir en exemple. Quand il se livre à ce travail, est-ce arbitrairement qu'il rapproche deux ou plusieurs articles, ou bien est-il guidé par des raisons, dans son choix? La question se pose à peine à propos de l'exemple que nous avons choisi : l'article 194 s'en référant à l'article 46, il était tout indiqué que nous prissions connaissance de celui-ci. Mais de tels renvois sont rares. D'après quelles règles établirons-nous alors des liens particuliers entre ces cases à idées qui s'alignent, sous des numéros d'ordre, pour former la série code civil? A cette question, une observation élémentaire fournit une réponse partielle. Le code, étant divisé en livres, subdivisés en titres, où le texte se répartit en chapitres et ceux-ci en sections, la matière est déjà classée. Nous admettons que, si le législateur l'a classée de la sorte, il nous a fourni une règle d'interprétation. Les chapitres d'un titre, les articles d'un chapitre, les paragraphes d'un article se complètent mutuellement, se définissent par leur voisinage. Nous devons même supposer que les plus importants précèdent, dans la série, les moins importants, comme il est d'usage de mettre au début d'un exposé, les principes d'où se tirent les conséquences. Nous admettons ces règles, nous voulons même les admettre pour l'instant de façon absolue, encore qu'elles subissent de fréquentes exceptions. Nous ne tenons donc pas compte de cette greffe qui se produit, d'un principe secondaire emprunté à un titre, sur un principe majeur inscrit dans un autre titre, ni des points d'intersection des mille idées que le code civil offre à l'analyse. Supposons le problème de beaucoup simplifié, écartons les cas difficiles et voyons, dans une hypothèse qui ne renferme rien de particulier, l'étendue du rôle attribué à la logique formelle, et la part dévolue à l'esprit d'observation.

J'emprunte un exemple, le premier exemple venu, à deux auteurs d'une science juridique consommée, et d'une impeccable sûreté de méthode, chez qui l'imagination semble soumise au contrôle incessant du raisonnement, MM. Aubry et Rau. Ils étudient la disposition de l'article 384, qui donne au « père, durant le mariage, et, après la dissolution du mariage, au survivant des père et mère, la jouissance des biens de leurs enfants jusqu'à l'âge de dix-huit ans accomplis, ou jusqu'à l'émancipation qui pourrait avoir lieu avant l'âge de dix-

huit ans ». Ainsi, une maison, des titres de rente, échoient par succession à votre fils, mineur de dix-huit ans : vous aurez la jouissance de ces valeurs, vous pourrez habiter la maison, en percevoir les loyers, toucher les coupons de la rente, à titre personnel jusqu'à ce que votre fils ait atteint l'âge de dix-huit ans, et, si vous avez à rendre un compte de tutelle, vous n'aurez aucune explication à donner sur la façon dont vous avez mis à profit l'usufruit légal que vous accorde l'article 384.

Les tribunaux français devront-ils encore attribuer au père cet u sufruit, si le bien propre à l'enfant est un immeuble situé en France, mais que le père, ou l'enfant, ou tous deux, soient de nationalité étrangère? Et, à supposer inversement que le père et le fils soient français, si l'immeuble est situé à l'étranger?

On sait que les lois applicables à l'état des personnes — minorité, tutelle, puissance paternelle... — sont toujours celles du pays d'origine. On sait d'autre part que des lois applicables aux immeubles sont toujours celles de la situation des biens.

La réponse à la question que nous venons de formuler sera différente suivant que nous verrons dans l'avantage fait au père un attribut de la puissance paternelle ou une faveur octroyée pour d'autres raisons. Dans le premier cas : conflit entre deux règles juridiques; dans le second, réponse donnée sans difficulté par les textes. Il importe donc de savoir comment se définit et par quels attributs se précise la puissance paternelle, et nous le saurons par la lecture des textes qut forment le titre de la Puissance Paternelle. Nous exposerons la thèse d'Aubry et Rau et chercherons le principe de leurs arguments.

La disposition, écrivent-ils, n'est ni de statut réel, ni de statut personnel : elle ne tient ni à l'état des personnes, ni au régime des immeubles. Et, en effet, il est d'évidence que l'article 384 n'a pas pour objet de *régler* un statut personnel, ni non plus un statut réel. Ce qu'ils démontrent ainsi : quand l'enfant possède des biens personnels, cela ne change rien aux rapports de sujétion entre le père et lui, il ne peut faire ni un acte de plus, ni un acte de moins. La disposition ne règle pas non plus la situation juridique des biens (statut réel) : après comme avant l'établissement de l'usufruit, les biens peuvent être aliénés de la même façon et suivant les mêmes lois. « C'est en considération de la puissance dont le père est investi et à titre d'indemnité ou de rémunération des charges morales et

pécuniaires qui pèsent sur lui, que la loi lui accorde l'usufruit des biens de ses enfants. »

Paiement d'un service, indemnité due en compensation d'une charge, cet avantage ne se rattache pas à la capacité statutaire de la personne, et ne peut dépendre non plus de la situation des biens.

Il y aurait beaucoup à dire sur ce raisonnement qui réunit tous les caractères du raisonnement juridique. Nous nous bornerons à l'essentiel pour arriver à ce qui doit faire l'objet du présent examen : la hiérarchie à établir entre les textes d'un chapitre, la formation de définitions.

Aubry et Rau ont démontré d'abord que le texte ne concerne ni l'état des personnes, ni l'état des biens; ils l'ont expliqué ensuite par une autre raison.

La première partie du raisonnement est plutôt laborieuse; passe encore pour ce qui est du statut réel; mais pour le statut personnel, la chose n'est pas claire : en le définissant quelques pages plus haut, Aubry et Rau citaient parmi les dispositions qui en relèvent : « les dispositions qui règlent la jouissance, l'exercice et la privation des droits civils, la majorité et la minorité... » Pourquoi pas alors l'usufruit légal? Mais n'essayons pas de faire la critique de cette définition qui, du reste, est le fruit pur de la science, puisque la notion qu'elle évoque ne figure pas dans le code. Quoi qu'il en soit, dans leur définition et dans l'énumération des textes qui en établissent le commentaire, Aubry et Rau ne mentionnent pas l'usufruit légal. Or la question se pose de savoir si, précisément, l'article 384 ne complète pas la définition de la puissance paternelle, où celle de la minorité, s'il n'achève pas l'énumération des incapacités, des charges, des obligations de la minorité et de la puissance paternelle. Ce sont les articles du titre de la Minorité et du titre de la Puissance Paternelle qui nous fourniront la réponse.

Notons en passant que l'explication même donnée du texte par Aubry et Rau permet d'incorporer très bien cet article dans la théorie du statut personnel. Car, si l'avantage fait par l'article 384 est une rémunération, cette rémunération n'est attribuée au père qu'à raison de l'exercice, avec ses charges, de son autorité familiale : elle participe donc de son caractère, elle en est une suite et une prérogative. Aubry et Rau n'osent pas faire la déduction : elle se présente avec une apparence trop mathématique, et nous aurons à examiner ailleurs les aspects des « déductions tempérées ».

Y a-t-il donc faute de raisonnement chez Aubry et Rau? Selon eux, l'état et la capacité du père et de l'enfant ne sont pas modifiés dans le cas de l'article 384. Ils considèrent que cet état et cette capacité ont été complètement définis ailleurs, ils en concluent que ce texte n'ajoute rien à la définition : d'une part, le titre de la minorité, d'autre part, les premiers textes consacrés à la puissance paternelle, semblent tout définir. Pourquoi les restreindre ou les compléter ici? Aucune nécessité grammaticale ne commande cette juxtaposition. Logiquement, ils semblent se suffire. Donc, l'article 384 ne se rapporte point à la question. Et dès lors, le reste s'ensuit.

Mais, si on part de l'idée que les textes généraux ne se suffisent pas, que peut-être l'article 384 les complète, on aboutira à la solution opposée. Qu'est-ce qui nous indiquera le choix à faire?

Le titre IX, où nous nous sommes arrêtés, comprend dix-sept articles, qui se succèdent sans subdivision typographique. Voyons donc l'argument naître à leur contact, et faisons-en la critique.

Le père, nous dit-on, peut ne pas avoir d'usufruit sur les biens de ses enfants (art. 387); il en est ainsi notamment lorsque les biens ont été acquis par le travail personnel des enfants. Cet usufruit de l'article 384 n'est donc pas une conséquence nécessaire de la puissance paternelle; de plus, il entraîne des charges, mentionnées par le texte suivant (385); donc, il est étranger à la puissance paternelle dont les charges résultent du lien de filiation [1].

L'article 384 s'explique ainsi par l'article 385 (obligation d'entretenir, etc.) et par l'article 387 : l'obligation d'entretenir les enfants justifie l'usufruit paternel; le fait que les biens peuvent échapper à cet usufruit montre qu'il n'est pas une conséquence de l'autorité familiale.

L'article 385 exprime la raison; les articles 384 et 387 en tirent des conséquences.

Ces quatre textes, 384 à 387, forment une série consacrée à l'élaboration d'une idée, ils se complètent, s'expliquent et se commentent l'un par l'autre, nous venons de voir de quelle façon.

Au contraire, les articles 371 à 383, qui s'occupent du droit de correction, règlementent l'exercice de tous autres droits et forment une série distincte.

1. Cette argumentation soulève des difficultés juridiques. Nous passons sous silence les objections justifiées, selon nous, qu'on peut lui adresser.

Dans chacune de ces séries, le lien qui rattache les développements de l'idée est plus resserré qu'entre deux idées prises dans chacun des groupes : 384 est plus près de 385 que de 376, qui autorise le père à faire détenir son enfant.

MM. Aubry et Rau ont ainsi réparti les textes : ils ont vu, d'une part, un père irrité contre un fils, dont la conduite révèle trop de légèreté, s'en aller chez le magistrat à la suite d'une escapade impardonnable, et lui demander une leçon sévère. Ils ont vu, d'autre part, un père de famille besogneux, dont les enfants héritent une somme rondelette. Voilà des tableaux bien distincts ; les couleurs qui servent au premier ne valent pas pour le second : aussi ils évitent de mêler les idées de la première catégorie à celles de la seconde. Ne perdons pas de vue que le sens d'un texte est toujours indéterminé : il ne devient précis que délimité par d'autres. Le sens d'un texte mis dans le premier groupe sera fixé par les textes de ce groupe et non par ceux du second. Et il en sera de même pour les articles classés dans la deuxième série.

*
* *

Tel est le procédé suivi. Il consiste à grouper les textes en séries, d'après les analogies de situations et de circonstances qu'ils règlementent, à les expliquer dans chaque série l'un par l'autre. Rien qui nous écarte beaucoup, semble-t-il, de ce qui se pratique dans d'autres sciences. Et c'est un procédé qui rend d'inappréciables services. En veut-on un exemple? Des civilistes ont contesté que l'étranger pût avoir un domicile en France. Ils invoquaient, entre autres, l'article 102 qui ne parle du domicile que des Français. Or, ce texte figure au titre du Domicile ; il ne concerne pas la question de savoir quels sont les droits reconnus aux étrangers, car le titre du Domicile n'est pas consacré à élucider cette question, traitée ailleurs. Réponse qui s'est imposée à la doctrine.

Il semble donc que le numérotage et la distribution typographique des textes nous fournisse un critère pour délimiter l'étendue réciproque des dispositions et que ce critère laisse peu de jeu aux écarts d'imagination. Quelle en est la valeur?

Il faut bien rappeler que ces groupements ne sont pas tous établis par le législateur : nous en créons une bonne partie. Si le numérotage nous est une indication, il est loin de nous fournir toutes les

lumières requises. Nous suppléons à son insuffisance : et par quel procédé, si ce n'est en groupant les textes d'après leur sens général?

De sorte que pour obtenir un critère, il nous faut en posséder un autre, équivalent. Ce qui revient à dire que les arguments étayés sur un classement de textes fait par nous, reposent sur une pétition de principe. Il n'était pas difficile de le prévoir, mais l'intérêt est de fixer la mesure dans laquelle cette pétition de principe peut se justifier.

Nous avons choisi un exemple dans le titre IX du premier livre, qui n'est subdivisé ni en chapitres, ni en sections. Ce sont dix-sept formules législatives qui se succèdent sous une même rubrique. Les premières parlent du respect et de l'attachement familial; les suivantes définissent les pouvoirs de correction attribués aux parents; les dernières s'occupent d'un usufruit.

Nous y distinguons trois séries distinctes d'idées. Mais il n'en résulte pas que la puissance paternelle soit complètement ou suffisamment définie par l'une d'elles.

Pour répondre oui, il faut que MM. Aubry et Rau, considèrent avant tout, dans la puissance paternelle, le pouvoir d'un être humain sur un autre. Idée que leur suggère le mot *puissance* rapproché du mot *paternelle*. Notion conforme aux idées courantes : le texte ne l'exprime pas, si on l'interroge en pur grammairien; elle est prise à la vie journalière et semble toute naturelle; et elle dicte à ces deux savants l'interprétation finale du texte. Pourquoi faire de l'usufruit légal, dont s'occupe aussi cette loi, un attribut de la puissance paternelle, alors qu'il s'exerce, non pas sur un homme, mais sur des choses [1]? Il est vrai qu'un doute subsiste pour le logicien : car, si le père jouit de cet avantage, c'est que le bien appartient à son fils, dont il exerce, à son profit, le droit de jouissance. Mais il paraît si naturel au commentateur de ne pas s'astreindre à une logique trop rigoureuse! Il estime bien plus expédient de se raccrocher à une idée plus tangible, qui ne lui vienne pas d'une déduction difficile : n'est-ce pas à celle-là plutôt, que le législateur aura songé? quand nous faisons une dépense pour autrui, n'est-il pas juste que nous en soyons indemnisés? Et si cette considération justifie notre article,

1. A parler correctement il n'y a pas de droits sur des choses : un droit s'exerce toujours envers des hommes. Ce qui fortifie notre argumentation : mais cette considération n'a certainement pas frappé ici les auteurs du code civil, et elle n'a guère fixé l'attention des commentateurs.

n'est-il pas inutile d'en chercher une autre? Ces réflexions faites, le juriste trace avant le numéro 384, la ligne de séparation entre les articles, et, dans chacune des séries il déploiera une ingéniosité inépuisable à grouper les textes autour d'un principe commun. Il argumentera comme si ce groupement préexistait à son raisonnement, et du fait que 384 est dans la série où il n'est pas question de définir la puissance paternelle, il conclura que le droit accordé par cet article ne ressort pas au statut familial. La pétition de principe est indéniable. Le seul argument qui reste est celui qui a servi à établir le classement. Et il n'est dans aucun texte.

Il suffira d'évoquer d'autres considérations, tout aussi sérieuses, également étrangères au texte, pour grouper d'autre manière ces dix-sept articles.

On fera valoir que le père a le devoir d'élever et d'éduquer ses enfants, et qu'il n'a droit de ce chef à aucune indemnité. Il est inconvenant de supposer que la loi lui attribue un payement partiel en lui octroyant l'usufruit des biens possédés par eux. Il est au contraire naturel d'admettre que les revenus du père et des enfants se confondent en partie, tant que les enfants n'ont pas de personnalité marquée, à raison de l'affection mutuelle qui fait la cohésion du groupe familial. Plusieurs iraient même jusqu'à dire que c'est une institution de droit naturel, de simple justice. Mais comme ce n'est pas le droit naturel qui nous régit, notre tâche se borne à interpréter un droit positif. Il n'est pas difficile de voir comment ces considérations se relient au statut personnel, et il serait fastidieux d'en déduire les raisons particulières pour lesquelles l'usufruit légal s'y rattache avec le droit du père de vendre, d'acheter et d'hypothéquer. Il nous sera dès lors permis de ramener les textes à un seul principe, sans les détacher les uns des autres, comme ont fait Aubry et Rau.

Les deux solutions respectent également la loi.

*
* *

Ce n'est donc pas le contenu du texte qui nous permet de choisir l'interprétation. Nous opinerons d'après les considérations morales, sociales, philosophiques qui nous aurons frappées en dehors des formules inscrites dans le code. Et il en est ainsi dans la plupart des controverses, chaque fois qu'indépendamment d'une référence

directe de la loi, nous avons à grouper des textes d'après l'inspiration qui en fait un tout.

S'il arrive qu'un argument de textes soit convaincant, c'est que les interprètes sont d'accord entre eux sur l'imagination évoquée par le mot souligné, qu'ils s'en réfèrent à la même expérience des choses sous-entendue par l'article décisif, c'est parce qu'il existe dans nos traditions juridiques des règles séculaires contre lesquelles personne ne s'élève. Ce n'est point le texte même qui triomphe, c'est l'idée que notre temps et notre milieu nous obligent à y mettre. J'entends bien que l'on va m'opposer de nombreuses citations où il semble impossible que l'interprète, même féru des idées les plus modernes, voie autre chose que le commun des exégètes. « S'il y a lieu à licitation, elle ne peut être faite qu'en justice... » (839). Mais que l'on y prenne garde! La plupart de ces textes, incompréhensibles pour les profanes, font allusion à des actes de procédure, à des scènes de la vie judiciaire dont le rite est connu de longtemps et maintenu par la tradition, et de l'image uniforme desquels nous nous souvenons à la lecture de ces formules énigmatiques.

Nous pouvons répéter, comme on l'a dit en une acception plus large, que les lois sont le reflet des mœurs, qu'elles sont dictées par les convenances sociales, que les réformes morales précèdent et commandent les réformes du droit. La loi n'est point une formule magique; ce n'est pas le verbe secret qni confère le pouvoir. L'expérience scientifique ne connaît pas davantage la vertu de mots qui détourneraient les phénomènes, elle abandonne aux théosophes l'espérance de les découvrir. La nature humaine serait-elle à un si haut degré plus docile que la nature inerte, qu'elle seule obéit à un mot d'ordre contraire à ses tendances? Rien ne permet de l'imaginer. Ne supposons donc pas qu'une loi en contrariété avec les aspirations d'un peuple s'impose, qu'elle soit comprise, qu'elle résiste et que les justiciables lui donnent un sens conforme à l'inspiration de ses auteurs.

Comment y arriveraient-ils? Les mots ne gardent un sens fixe que dans le dictionnaire, la vie agit constamment sur eux, et nos expériences personnelles accumulées leur donnent une signification si particulière que chacun nous parlons pour ainsi dire notre langue. Les roches corrodées par l'atmosphère ne gardent sans doute pas deux jours de suite exactement la même composition. Il en est de

même des mots subtils qui nous désignent les idées, les sentiments. On pourrait comparer le sens des mots à des points géométriques que détermineraient des milliers de coordonnées; ces coordonnées se calculeraient en fonction des expériences, de l'éducation, des lectures, des affections, des rencontres de toute espèce qui nous sont advenues, par ce que nous avons vu, éprouvé et pensé.

Le sens des lois nous est fourni bon gré, mal gré par notre temps, nos traditions, notre sens moral et notre sens des réalités, par l'instinct d'imitation, comme aurait dit Tarde.

Nous voici un peu loin de la démonstration que le dernier exemple choisi nous a permis d'entreprendre. On est facilement entraîné, dans un travail de ce genre, à conclure trop vite. Les idées auxquelles on doit faire allusion à tout instant, sens commun, esprit du temps, etc, sont et restent bien vagues et ce n'est pas sur elles que l'on peut bâtir : nous ne franchissons ici qu'une phase préliminaire à la philosophie générale du droit, et nous ne voulons point dépasser les résultats d'une analyse préparatoire. Bornons-nous donc à dire que les rapprochements établis entre les textes pour les éclairer d'une lumière réciproque, nous sont eux-mêmes dictés par le sens de ces textes et ne se présenteraient pas à nous, si des idées préexistantes ne nous les suggéraient. Ce ne sont donc pas ces rapprochements qui ont valeur démonstrative, mais les doctrines qui les ont provoqués.

Nous n'en faisons point grief à la science des juristes : des idées et des opinions antérieures à la loi justifient le procédé. Mais il ne faut plus, dès que cette justification est reçue, considérer les codes comme d'immenses systèmes d'équations que l'exégète manie en algébriste.

Cela revient à lire le code d'après les données de l'expérience, plutôt que d'étriquer les données de l'expérience en les plaçant de force sous les rubriques de la loi. C'est très simple, mais il paraît qu'il est difficile d'avouer la méthode : on n'oserait plus, peut-être, faire par après de beaux raisonnements.

Pourquoi, puisqu'au fond tout le monde le reconnaît, attribuer au texte seul vertu démonstrative et croire à la sécurité des échafaudages scolastiques? Et pourquoi blâmer les téméraires qui semblent s'écarter de la loi écrite? Car la loi écrite n'offrirait aucun sens précis, aucun sens acceptable, si le praticien ne s'inspirait de ce que la pratique même de son art lui a enseigné.

Il est superflu que nous fassions la même analyse sur d'autres passages du code : ce serait aisé, et il suffira à ceux qui l'entreprendront de se dégager des habitudes professionnelles pour mettre en évidence les mille significations possibles d'un texte — justifiées ou condamnées par le bon sens. — Mais on ne se résigne pas à traiter ces textes comme des énoncés de géométrie, on a honte de penser en homme peu pratique, et il se fait qu'en combattant le fond de notre thèse, les juristes classiques en pratiquent les conséquences, faute d'avoir fait l'analyse minutieuse de leurs raisonnements. Nous en conclurons qu'ils n'ont pas déterminé où commençait l'arbitraire des interprètes et qu'ils n'ont pas vu la nature de la méthode juridique : si cette étude présente quelque intérêt, c'est de montrer dans quelle mesure les connaissances antérieures à celle des lois s'infiltrent dans les commentaires et en détournent les conclusions.

*
* *

Peut-être quelqu'un se sera-t-il dit, au cours du raisonnement d'Aubry et Rau, que leurs arguments étaient laborieux et qu'une déduction plus simple conduisait au but. N'est-ce pas au père seul, dirait-il, qu'est dévolu cet usufruit légal, et en considération de ses charges de famille? Que faut-il de plus pour admettre que sa qualité de père est la condition nécessaire et suffisante de son bénéfice? Le logicien demande-t-il autre chose pour conclure que ce droit fait partie de la puissance paternelle, et que, par suite, il se rattache au statut de la personne?

Sans doute la déduction serait-elle juste s'il s'agissait d'enchaîner les principes avec l'étroite rigueur que nous réclamons des sciences exactes. Mais les jurisconsultes se sont toujours défiés des déductions trop précises; elles semblent déplacées dans une science où tout s'emmêle et s'enchevêtre.

Il n'est guère question, dans l'exégèse, que de mettre en œuvre une « déduction tempérée », comme l'a dit M. Appleton. Et si infirmes que puissent paraître en conséquence, leurs raisonnements, c'est à bon droit que les praticiens ne poussent pas à l'extrême les conséquences d'un principe. Il est, sans doute, bien des degrés dans ces atténuations apportées aux idées générales. Mais il n'est pas un seul juriste chez qui ce refus de franchir une certaine limite ne se manifeste à un moment donné.

Ils le savent, et ne sont pas loin d'en faire une des difficultés caractéristiques de leur science dont leur plus grande gloire est de triompher : l'art est de s'arrêter juste à point, ni en-deçà, ni au-delà, dans l'enchaînement des analyses développées par la stricte logique.

La raison principale en a été dégagée par la discussion qui précède : les principes que l'interprète peut formuler ont une portée mal définie, ils ne sont vrais que dans d'étroites limites; nous n'avons pas le texte précis des formules et des règles qui dominent le code : le texte que nous en rédigeons est approximatif; — à peu près, comme les mesures qu'un expérimentateur obtiendrait avec des instruments grossiers : elles ne lui permettraient pas de soutenir qu'une loi se vérifie pour des écarts minimes de température ou de résistance. Il en va de même des règles édictées par le pouvoir souverain. Elles renferment trop d'approximatif pour qu'elles s'imposent à travers une longue suite de déductions où l'évidence diminue rapidement. Du reste, le législateur ne voit que les conséquences directes de son œuvre, et il les voit pratiquement plutôt qu'en compulseur de documents juridiques.

C'est ensuite parce que les principes se combinent et qu'il faut tenir compte d'intérêts opposés dont l'importance varie suivant les cas. Un individu, pourvu d'un conseil judiciaire, emprunte sans l'assistance de son conseil : l'emprunt est nul, le protecteur du prodigue l'attaque, mais il pourra se faire que la jurisprudence n'annule pas ces emprunts, si elle considère l'usage utile que le prodigue en a fait, la bonne foi du prêteur, l'autorisation probable ou supposée du conseil...

Nous retrouvons ici une idée sur laquelle nous avons trop insisté pour qu'il soit nécessaire de nous y arrêter encore : c'est que la solution du problème juridique dépend presqu'entièrement de l'évocation suggérée par le texte. La lecture de la loi fait surgir en nous un tableau vivant; le jeu de notre imagination nous suggère des réflexions juridiques.

C'est, du reste, proprement le fait que des règles d'égale importance, représentant des intérêts de même valeur sociale, coexistent dans le code, qui a amené M. Appleton à parler de déduction tempérée, ce n'est pas la nature des règles juridiques qui sont générales et non pas universelles, ou, suivant le langage de l'école, qui ne mentionnent la plupart du temps que le cas ordinaire, le *quod*

plerumque fit. Les règles de la loi ne sont point faites pour les exceptions, dit-on parfois en d'autres termes, pour exprimer cette même pensée qu'elles visent le cas général, et rien de plus.

On en cite un exemple fameux : pour qu'il y ait mariage, il faut que les époux soient de sexe différent. Le contraire serait inadmissible : nos mœurs ne tolèrent pas la supposition. Mais le législateur n'en dit mot, et il était inutile qu'il y songeât, car il ne dispose « qu'au point de vue de l'utilité générale, c'est-à-dire dans un intérêt pratique ».

« Un Français pourra être traduit devant un tribunal de France pour des obligations par lui contractées en pays étranger, même avec un étranger » (art. 17, c. c.). Oui, mais à la condition qu'il ait un domicile en France, ce qui est le cas ordinaire, à la condition qu'une convention internationale n'en dispose pas autrement... Et quand l'article 1760 parle de l'indemnité due par le locataire qui oblige son propriétaire à l'expulser, il oublie de dire qu'elle pourra être modifiée par transaction. L'article 1582, en définissant la vente, dit qu'elle peut être faite par acte authentique ou sous seing privé : elle peut aussi être faite sans écrit, mais le texte ne le dit pas. L'article 1319 dispose que « l'acte authentique fait pleine foi de la convention qu'il renferme entre les parties contractantes et leurs héritiers et ayants-cause ». Il semblerait que l'acte authentique ne fit pas pleine foi vis à vis des tiers : or, rien n'est plus faux. Le législateur n'a pas parlé des tiers : mais il n'a pas entendu effacer pour eux la force probante de l'acte authentique, il n'a songé qu'à un cas très fréquent, peu caractéristique il est vrai : on n'en a pas moins compris que sa pensée demandait à être complétée, et qu'il ne faut pas tirer argument du silence de la loi : « Les inductions tirées du silence de la loi sont toujours dangereuses; mais elles doivent être sévèrement rejetées quand elles conduisent à lui prêter des solutions contraires, non seulement au bon sens, mais encore à la tradition historique et à son esprit tel qu'il résulte évidemment des travaux préparatoires » (Baudry-Lacantinerie, *Précis*). Le bon sens, la tradition historique, les travaux préparatoires : nous sommes loin du texte de la loi. Sans compter que pour donner à ces matériaux un sens juridique, il faut déjà faire appel à bien des notions qui ne sont pas définies par la loi. Exemple significatif des correctifs que la tradition et les besoins de la vie ajoutent aux formules des codes. Avant comme après Portalis, on invoquait tous les jours

contre des tiers la force probante d'un titre de servitude, d'un titre de propriété, d'un acte de mariage... la jurisprudence était ferme, elle répondait aux désirs de tous, et personne ne s'avisa de tirer parti d'une formule incomplète, sinon inexacte. On se dit que le législateur avait parlé d'un cas possible, sans exclure les autres.

Dans le même chapitre, l'article 1315 oblige « celui qui réclame l'exécution d'une *obligation*, à la prouver ». Or, le principe est général, que celui qui se prévaut d'un droit, doit en prouver l'existence en sa faveur, ce droit ne fût-il pas, au sens technique, un droit d'obligation, mais un droit réel, ou un droit de famille. Seulement, le rédacteur de la formule n'a songé qu'à une espèce de procès, les plus nombreux, et c'est de ceux-là qu'il a parlé : le bon sens, secourable aux plaideurs, a permis de rendre à la règle la portée générale qu'elle devait avoir.

On ne méconnaît pas qu'en de pareils cas, l'interprète complète le code. Plusieurs dissimulent ces additions à la loi écrite en affirmant qu'ils s'inspirent des principes. On voit mal, si ces principes ne figurent pas dans le texte, en quoi on reste dans les textes en les invoquant. C'est au contraire reconnaître l'existence d'une science juridique étrangère et supérieure à la loi. D'autres trouvent le procédé trop naturel pour retenir leur attention, trop simple pour enlever la moindre certitude à leurs raisonnements.

Nous admettons sans peine que, si une tradition est suivie par tout le monde et de la même façon, ses commentateurs ne manifesteront qu'une faible tendance à s'originaliser. Nous aurons, une fois de plus, constaté que la force du raisonnement ne provient pas du texte et nous devrons enfin nous enquérir si les déductions tirées d'un usage observé seront d'une vérité durable, seront disciplinées comme les déductions tirées d'un texte : elles valent aujourd'hui, vaudront-elles demain? S'imposent-elles à ceux qui protestent contre l'usage?

Le texte est une tentative de cristalliser une habitude sociale : il offre une prise aisée à l'esprit, et il ne change pas. L'usage glisse vers l'avenir, reflétant au passage des milieux qui se modifient constamment. Il s'adapte toujours à la nature des terrains qu'il traverse, à la volonté des hommes qui lui semblent le plus soumis. Le texte dresse une sorte de rempart contre la fantaisie des interprètes; figé sur place, il paraîtra, avec l'éloignement du temps, incommode et diminué : on ne saura plus par quelles combinaisons de pensées en tirer tout ce qu'il renferme, tout ce qu'il *doit* renfermer.

*
* *

Ce désir de retrouver un principe consacré par la tradition est si vif, qu'il pousse parfois les juristes à faire les raisonnements les plus compliqués. Mais en de telles occurrences, ce n'est pas à la force de la logique, à la judiciaire des interprètes qu'il faut applaudir, ce n'est pas le syllogisme qui triomphe, mais un usage séculaire exprimé fragmentairement par le code. Ces prétendues merveilles de la dialectique ne sont que la défaite du jurisconsulte.

En veut-on un exemple? Il suffira de citer la théorie des actes inexistants qui figure dans tous les traités et qui n'est induite du code qu'au prix des plus rares hardiesses, ou encore, le système de l'article 1138 dont une exégèse subtile a tiré la conclusion générale que le seul consentement des parties transfère la propriété.

Il est d'une importance réelle pour la pratique de savoir si un acte est inexistant ou annulable. Dans le premier cas, il est censé n'avoir jamais produit d'effet; dans le second, malgré son annulation, il aura produit certains résultats. D'un mariage inexistant, les époux ont toujours été concubins : d'un mariage nul ou annulable, le passé peut être sauvé. D'une vente inexistante, rien ne subsiste; d'une vente annulable, les droits concédés à des tiers par l'acheteur restent debout. Eh bien, toute cette théorie est échafaudée sur deux textes qui y font à peine allusion : l'article 146 se borne à dire qu'il n'y a pas mariage sans consentement, l'article 1131 déclare uniquement que les obligations sans cause ne peuvent avoir aucun effet. Il n'est pas difficile de montrer que ces propositions se prêteraient aussi bien à la défense d'une autre thèse, sans qu'il fallût faire violence à la langue, ni à la logique pure, voire au bon sens. Mais on supprimerait du coup et sans aucune nécessité, une institution juridique séculaire, et puisqu'il n'est besoin pour en maintenir l'effet utile, que de suppléer à la loi et que d'un effort d'analyse, le savant dirige la discussion vers ce but.

Le principe général inscrit dans l'article 1138, en vertu duquel la propriété des choses est transmise par la simple convention des parties, sans que soit nécessaire une tradition réelle ou fictive, est si bien caché dans ce texte que toute l'ingéniosité des interprètes a été requise pour mettre en évidence sa portée générale. C'était, a-t-on dit, une grande innovation que n'eurent pas l'air de soupçonner les rédacteurs du code, et l'on se demanderait d'où vint aux commenta-

teurs cette hardiesse, si l'on ne connaissait la tradition que ces quatre lignes consacrèrent. Le droit ancien de la France ordonnait pour le transfert de la propriété la remise réelle ou fictive (remise des clés par exemple) de la chose vendue. Mais il était de style, dans les contrats, de déroger à ce principe général. Les parties introduisaient dans la convention une clause dite dessaisine, par laquelle le vendeur se dépouillait de sa propriété et l'attribuait à l'acheteur, indépendamment de toute tradition. Le code ne fit que constater et donner toute sa valeur à cet usage. Mais la théorie avait conservé des idées plus anciennes : elle réclamait la nécessité d'une tradition. Les collaborateurs de Napoléon n'innovèrent qu'en dépit des théoriciens et pour maintenir une pratique déjà très longue. Et c'est l'idée originale d'un notaire ingénieux, bientôt connue et imitée, devenue clause de style, qui permit à nos commentateurs de découvrir, à l'aide de copieux polysyllogismes, une théorie générale dans l'article 1138, un des plus mal rédigés du code.

Ce furent aussi de grandes réformes que la création de l'état-civil et l'institution du mariage civil : mais le travail du XVIIIe siècle et de la Révolution les avait préparées, l'œuvre du législateur était en germe dans l'esprit des contemporains. Et les textes ne disent pas clairement que la loi ne reconnaît qu'une espèce de mariage...

Jusqu'à présent, à quelque procédé que nous nous soyions arrêtés, nous avons vu que la loi était incomplète et indéterminée, et qu'il existait en dehors d'elle une atmosphère qui la nourrit et l'éclaire. La loi positive ne constitue qu'une faible partie d'une science juridique dont les règles s'imposent à nous avec une force obligatoire.

*
* *

Il nous reste à signaler une des plus sérieuses difficultés de l'interprétation. Elle se rencontre dans tous les codes du monde. Deux textes semblent dicter des solutions contradictoires : que doit faire l'interprète? Nous savons qu'il ne peut s'abstenir, tout problème juridique comporte une solution, la loi ne reconnaît pas de problème juridique indéterminé : « Le juge qui refusera de juger sous prétexte du silence, de l'obscurité ou de l'insuffisance de la loi, pourra être poursuivi comme coupable du déni de justice » (a. 4, c. c.)

C'est, en son genre, un postulat; le postulat de l'action, procla-

mant la nécessité d'agir, même sans motif, quand on n'en trouve pas. Dans un langage imagé, on dirait que la nature évolue sans fin parce qu'elle accepte ce postulat, au lieu que la créature raisonneuse du mythe attribué à Buridan meurt de chercher une justification à ses efforts.

Evidemment, les hommes de 1804 n'ont pas voulu remonter à ces principes, trop éloignés du droit positif pour lui être facilement applicables; ils se sont prémunis contre la faiblesse de l'homme. N'empêche qu'il faut justifier le mieux possible la solution proposée, et qu'il faut d'abord en trouver une. Il ne s'agit pas de biffer un instant de la loi, en vue du procès en suspens, un texte qui nous embarrasse : il faut le concilier avec ceux qui semblent dire le contraire, les limiter l'un par l'autre, en éliminer les contradictions. Lequel va devenir principe et lequel dérogation? ou bien, les deux règles n'étant liées que par leur subordination à un principe, comment définir la première par rapport à la seconde? Nous savons que les matières du code ne se suivent pas de la plus générale à la plus spéciale : c'est donc l'interprète qui va hiérarchiser les principes.

Par quels procédés? En recourant à une science juridique étrangère au code, à la tradition du droit, en évaluant les intérêts en jeu : l'article 206 dispose que l'obligation alimentaire existe entre parents et alliés en ligne directe : et tandis qu'il l'impose à tous les degrés, entre parents, de l'arrière-petit-fils au bisaïeul, par exemple, entre alliés, il n'en parle que pour le premier degré : ainsi de gendre à beau-père. Tout porte à croire que le législateur n'a pas envisagé d'autre cas et que son silence n'indique rien de plus qu'un oubli. Des motifs, tirés de l'analogie des situations, permettent de conclure que le devoir alimentaire va jusqu'aux aïeux par alliance. Mais des textes nombreux et formels disent, au titre des obligations, que nul n'est obligé contre son gré, à moins que la loi n'en dispose autrement. La première partie du raisonnement consiste à dire que le silence du législateur n'est pas décisif : s'il l'était, tout serait dit, mais alors plus un commentaire ne subsisterait. A cette faculté générale d'étendre l'application d'un texte, se joignent ici des considérations d'humanité, de famille... ; mais d'autre part, se dresse un principe juridique : pas d'obligation légale sans loi, et ce principe, qui sauvegarde l'indépendance économique des citoyens, est très respectable. Lequel cèdera devant l'autre? Les praticiens ont estimé que les intérêts privés des citoyens ne subiraient guère d'atteinte si,

de l'article 206, on induisait une solution favorable aux vieillards.

L'analyse juridique et l'étude du fait se sont ici prêté un mutuel appui pour éclaircir la question : et encore, il semble que la réponse nous ait été suggérée par la vue des choses et nos conceptions sociales. Ne devient-il pas manifeste de plus en plus, que les règles du code nous servent de simples guide-mains, alors que le chemin où nous avançons nous est fourni par la réalité, par nos idées morales, par une science traditionnelle, *quelle que soit d'ailleurs l'école d'exégèse?* Car, si nous avions mis fin en sens opposé à la controverse, ne serait-ce pas pour le motif que le législateur ne peut avoir laissé un mot dans la plume? motif psychologique; ou encore pour cette raison que la société a plus d'intérêt à ce qu'il n'y ait pas d'obligation légale sans loi qu'à l'entretien des ancêtres d'un époux par l'autre époux? motif économique; ou bien parce que il n'y a de loi que la loi écrite? motif juridique, motif qui n'est pas plus inscrit dans la loi que les deux motifs précédents.

L'article 908 dispose que l'enfant naturel ne pourra, par donation entre vifs ou par testament, rien recevoir au-delà de ce qui lui est accordé au titre des successions (art. 757), c'est-à-dire sensiblement moins qu'un étranger. Mais une personne adoptée peut recevoir tout autant que n'importe quel étranger : si le testateur a *adopté* son enfant naturel reconnu, pourra-t-il lui léguer plus que ne le permet le restrictif article 908? La qualité d'adopté efface-t-elle la qualité d'enfant naturel? En vertu de quel principe? L'exemple montre bien l'enchevêtrement des problèmes que la ruse des plaideurs propose aux magistrats. Sans qu'il soit besoin de développements, chacun entrevoit les multiples raisons que des adversaires peuvent s'opposer : elles se ramènent à dire que l'article 908 pose un principe absolu, ou, au contraire, que le principe exprimé au titre de l'adoption est vrai sans réserve, ce qui nous fournira le revêtement juridique de la solution, dès que nous aurons des motifs de fait à introduire sous ce revêtement. Et ce seront des revendications inspirées par deux états d'esprit que tout le monde connaît, qui nous achemineront vers la réponse.

De tels conflits exercent sans fin la sagacité des commentateurs et remplissent de volumineux traités. Que d'efforts laborieux et subtils! Quel jugement délié, quelle connaissance approfondie des hommes et quel sentiment de l'intérêt social et de l'intérêt individuel exigent de telles recherches! Comment accorder à tous également cette

garantie que la volonté de chacun, la volonté moyenne de tous sera respectée, et que la somme des droits et privilèges individuels est déterminée sans vain caprice?

Il est inutile de multiplier les exemples pour y montrer, mille fois répété, le même mécanisme du raisonnement, l'aide apportée à la pensée juridique par des connaissances qui ne sont pas exprimées dans les codes, l'insuffisance de la loi, considérée seule, à résoudre les problèmes de l'exègèse.

*
* *

Ces conflits de lois, apparents ou réels, se présentent sous les formes les plus variées : de façon générale, c'est un classement d'idées que l'on demande, et d'idées qui n'ont pas reçu du législateur le degré de précision voulu pour que l'interprétation grammaticale fît connaître leur portée. On s'applique à découvrir leurs éléments essentiels, à les caractériser, à trouver des principes d'où elles découlent, à hiérarchiser ces principes et ces notions, — entreprise souvent vouée à un échec. Car, comment opérer la déduction quand il s'agit d'intérêts de nature différente, également protégés par la loi? Déduit-on les qualités de qualités opposées?

Si c'est la vérité morale, les besoins sociaux, la tradition juridique qui répondent pour le code et que l'interprète doit consulter, néanmoins, il ne le fait avec fruit qu'après avoir mis à découvert toutes les données juridiques ou impliquées dans les textes dont il veut pénétrer le sens, qu'après les avoir combinées entre elles pour préparer une solution. L'expérience prononce ensuite.

*
* *

Ces observations n'épuisent pas, de loin, le champ des investigations juridiques.

Il nous faudrait signaler tout particulièrement l'influence exercée par les « fictions » sur la logique judiciaire, par ces décrets du législateur qui supposent établi, sans en admettre la preuve contraire, un ordre de choses différent de l'ordre naturel. On devine que le juge n'a plus guère alors à s'incliner devant une nécessité morale, un désir de son temps, puisque la réalité est, par hypothèse, bannie du domaine légal et que le pouvoir souverain nous impose une réalité artificielle.

Nous n'avons pas davantage examiné comment le légiste étudie le fait pour le soumettre à la loi, comment il l'assouplit, comment il en vide des parties pour façonner en relief certains de ses caractères.

Nous ne nous sommes pas demandé non plus suivant quels principes les preuves étaient reçues et en quoi ces principes s'écartent de ceux reconnus par d'autres disciplines.

Mais nous avons examiné les difficultés principales que peuvent faire naître la lecture et la confrontation des articles d'un code, et nous nous sommes proposé, au cours de ces recherches, d'établir que les formules de nos codes, fruits de la vie, n'acquéraient une portée que par un appel à l'expérience, au bon sens, à la conscience morale, et à la science des sociétés.

*
* *

Sur le conflit qui sépare les écoles de Laurent et de Gény, nous possédons déjà assez d'éléments pour émettre une appréciation. Il est impossible d'interpréter la loi en se bornant à son texte.

Il ne suffit pas de dire que nous devons lire la loi en apportant à cette lecture un esprit compréhensif, en homme de notre époque, que la science et la coutume judiciaires s'incorporent au droit positif: il faut ajouter que l'interprète le plus féru de logique est tenu, par la nature du sujet, de faire appel à des connaissances extérieures. Dès lors, ce n'est pas le respect méticuleux et l'emploi exclusif de la loi écrite qui différencient les écoles : au texte imposé, les uns ajoutent plus, les autres ajoutent moins; aucun principe n'est en cause.

Les formules qui expriment ces divergences exagèrent l'écart des doctrines.

Sans le lourd et vulgaire « bon sens », les textes se prêtent aux commentaires les plus fantaisistes. Or, le bon sens, succédané des impressions et des réflexions semi-conscientes de tous les jours, varie avec les usages, les modes, les idées régnantes et les milieux; il n'a pas accès dans les sciences les plus précises; et la loi ne le définit pas!

Sans la conscience morale, sans la perception vive des besoins sociaux, il n'est pas de ressource pour l'interprète. Quand la lettre d'une loi lui offre le choix entre dix solutions différentes, s'il en écarte neuf, c'est que, d'instinct, guidé par des aspirations morales, il a choisi. Et c'est précisément parce qu'il est entendu que la loi

s'interprète dans le sens du juste, c'est parce que, sans effort, le praticien lui donne toujours l'interprétation la plus conforme à ses idées de justice, que cet élément de son appréciation lui paraît faire corps avec la loi, et n'avoir nul besoin d'un juriste pour s'y trouver. C'est là, en réalité, une cause de variation, puisqu'il est indéniable que les hommes ne se rendent pas toujours un compte pareil de l'idéal moral.

Sans la tradition juridique, le code est incompréhensible au meilleur grammairien; il le serait tout autant au jurisconsulte : la tradition supprimée, des lacunes formidables s'y accuseraient. Voyez la peine que l'on éprouve à énumérer tous les postulats de la logique ou de la géométrie, bien mieux systématisées, sans doute, que les branches du droit, et dites s'il y a apparence que les savants soient parvenus à réaliser ici ce que là ils n'ont su faire.

La coïncidence de ces causes explique les orientations multiples de la jurisprudence au cours d'une époque, ou dans un pays à une époque choisie : oscillations inévitables parce que résultant de facteurs qui varient.

*
* *

Examinant de plus près les objections des adversaires, nous serons amenés à conclure que les logiciens, s'il est permis de les désigner par ce mot, tels Blondeau, Laurent, Baudry, défendent *une tradition* juridique, morale et sociale, dont ils veulent le maintien, tandis que Saleilles, Esmein, Gény défendent *une autre tradition en voie de se former*, composée du reste des mêmes éléments que la précédente, mais adaptée à notre temps : s'ils doivent mettre plus de hardiesse dans leurs inductions, c'est que le code a vieilli et se prête moins à nos idées. Encore leur hardiesse est-elle plus apparente que réelle. Ils établissent les soubassements de la loi, les notions qu'elle présuppose ou sous-entend, d'autre façon que Laurent; pour mieux dire, la loi n'implique pas pour eux les mêmes idées préalables : est-ce là jouer avec les textes? ou n'est-ce que se préparer à leur étude ? Ils nous paraissent hardis à raison de ce qu'ils contredisent, non pas tant le texte, que la vieille tradition, étrangère à ce texte.

*
* *

Retraçant l'histoire de l'exégèse depuis 1804, M. Gény montre que les plus anciens commentateurs s'attribuaient la liberté d'une inter-

prétation large de la loi; que vers 1845, se constitua une école de formalistes, attachés à la lettre, et que la réaction contre leur tendance, naissant aujourd'hui seulement, n'a fait que reprendre la tradition antérieure.

Cette évolution est instructive pour nous : il nous suffira de changer quelques mots à cet historique pour illustrer notre thèse. Et, en effet, il se conçoit que les contemporains du premier consul éprouvassent un certain embarras à comprendre un code aussi nouveau que le code civil. Ils sentaient la nécessité de chercher en dehors de cette loi, qui nous semble si complète aujourd'hui, les raisons d'interpréter dans un sens satisfaisant pour leur esprit, formé sous l'ancien régime, des textes partie anciens, partie nouveaux, réunis dans un système dont l'épreuve n'était pas faite.

Leur labeur fut immense; il créa une tradition nouvelle, il pénétra l'enseignement et les cours de justice; et les étudiants qui abordèrent, quelque trente ans après, l'étude du droit civil, apprirent des notions tout élaborées et qui semblaient sortir des entrailles du code. A cette loi, qui s'épanouissait en pensées si nombreuses et si diverses, ils se firent gloire de tout rattacher, et, parce qu'ils vivaient dans l'atmosphère correspondante, ils crurent qu'elle émanait du code, qu'elle était le code.

Il en fut ainsi jusqu'à nos jours où la réaction qui nous est connue a été amenée par de grands changements sociaux. Elle se réduit à vouloir faire ce qui, toujours, se fit pour notre droit civil et les législations de forme semblable : s'inspirer largement du monde où la loi est appelée à manifester ses effets. Les défenseurs de Laurent s'en veulent tenir à la tradition qui inspira les rédacteurs du code qui fut fixée une fois pour toutes, qui forma leur vieil esprit juridique, et qu'ils confondent avec la loi. Ils furent, sans doute, en le faisant, mûs par un très haut et très noble idéal : celui de donner au droit le maximum de certitude auquel il peut atteindre, et de garantir contre l'arbitraire l'honneur et la fortune des citoyens.

Mais on ne change pas la nature d'une science. Toute tradition évolue, se transforme, le cercle de l'équité réalisable, et par suite juridique, s'élargit ou se restreint, et il ne reste des efforts de Laurent que la nécessité d'élever les fonctions du juge très haut afin que la justice soit égale pour tous.

L'interprétation du droit doit évoluer : elle n'en sera pas moins précise, si elle se rattache à la science traditionnelle et progressive,

à des raisonnements admis par le bon sens actuel, aux notions répandues sur la somme possible de justice et de bien-être précise, dans la mesure où elle *peut* l'être.

*
* *

Le moment difficile est celui où l'atmosphère qui enveloppe une loi commence à s'altérer : les pilotes ne savent où prendre le vent. Et c'est pourquoi on dit parfois que le juge ne peut se permettre les hardiesses du théoricien : le savant, le polémiste provoqueront les changements de direction, le juge les suivra lorsque leurs idées auront eu de l'écho, lorsque les hommes, dont il sauvegarde les intérêts, auront manifesté qu'ils inclinent vers de nouvelles façons de sentir.

Deux passions très nobles, rendons-leur cette justice, animaient Laurent et ses adeptes : la haine de tout arbitraire, à raison de laquelle ils ne donnent au juge que des pouvoirs aussi bien circonscrits que possible : et l'amour de la logique dont les jurisconsultes dédaignent trop les sévères ordonnances et les rigoureuses formules.

Il importe, pour l'honneur de la science, de conserver ces deux mobiles de recherches : si je ne fais erreur, les réflexions qui précèdent font voir avec une clarté suffisante que toute règle juridique est subordonnée à un certain état de mœurs : c'est dire que ce sont les vertus civiques, plus que n'importe quelles lois, qui nous préserveront des arbitraires injustifiés. Et quant à la logique, elle peut, ce semble, s'introduire partout, et il est à désirer que les jurisconsultes en favorisent les progrès.

F. Mallieux.

ÉTUDES CRITIQUES

ESSAI SUR
LES ÉLÉMENTS PRINCIPAUX DE LA REPRÉSENTATION
PAR O. HAMELIN

« Le processus par lequel nous nous sommes élevés de la relation à la finalité n'est pas autre chose que les premières articulations d'une preuve ontologique[1] ». Ainsi parle notre auteur, lorsqu'approchant du terme, il jette un regard sur le chemin déjà parcouru. Cette remarque éclaire, semble-t-il, justement comme il faut, la marche dialectique que nous avons d'abord à présenter en raccourci. On sait que la preuve ontologique a pour objet de nous conduire de l'essence à l'existence; et il n'est personne qui n'ait senti quelque force dans cet argument tant de fois ruiné. Pourtant, et même sans s'arrêter à des subtilités de dialectique, il est difficile de ne pas faire à ce sujet deux remarques, qui prépareront certainement le lecteur à mieux saisir le sens du livre assez obscur que nous avons à lui présenter. La première est que ce passage du suprême abstrait au suprême concret est trop brusque, et qu'on y voudrait des degrés. Car ce qui est, de quelque façon qu'on le conçoive, enferme certainement toute la variété et toute la richesse possibles, et notre entendement ne supporte pas ce miracle, qui transforme comme d'un coup de baguette la notion la plus pauvre et la plus nue en la plus compliquée des notions, et l'être dont on nie tout en l'être dont il faut affirmer tout. La seconde est que l'être concret, c'est-à-dire réel, auquel on arrive, n'est concret qu'en paroles, et reste à déterminer; et il semble bien que cette détermination devrait

1. P. 400.

résulter de la preuve même, de façon que deux vérités apparaissent en même temps, ce que c'est positivement que perfection, et que l'être parfait existe; faute de quoi on sera condamné à enrichir après coup et par des méthodes détournées la notion pourtant la plus pleine de toutes, puisqu'il n'y doit rien manquer.

Il s'agit donc, pour notre auteur, de passer de l'essence à l'existence, mais en allant au détail, depuis l'essence la plus simple et la plus abstraite de toutes, jusqu'à l'être même, et en cherchant, à chaque degré, ce qui manque à notre essence, ce en quoi elle est imparfaite, ce dont elle a besoin pour être conçue. « Conférer la primauté ontologique à l'abstrait, et par conséquent commencer par lui attribuer, au lieu de son caractère de fragment et d'élément, le caractère de se suffire à soi-même; le représenter comme attendant avec patience que la réalité s'ajoute à lui du dehors absolu et après coup, comme un supplément dont il n'aurait pas en lui le besoin, c'est renverser la raison [1] ». Ainsi n'oublions pas qu'abstrait veut dire exactement séparé; que l'abstrait ne peut être pensé sans autre chose; et que ce qui ne peut être pensé en soi ne peut être dit exister en soi. Chercher donc ce qui manque à l'abstrait, et enrichir peu à peu la notion la plus abstraite, en y ajoutant ce dont elle a besoin pour être conçue, c'est un moyen infaillible d'arriver comme par degrés au concret, c'est-à-dire au réel, tout en définissant au passage les abstraits principaux qui sont les éléments de toute pensée réelle.

Pensons donc l'être parfaitement pur et vide; pouvons-nous le penser seul? Non, pas plus que nous ne pouvons penser le néant seul : « l'être exclut le néant et le néant exclut l'être, mais il est impossible de trouver aucun sens à l'un ou à l'autre en dehors de cette fonction d'exclure son opposé ». Et puisque les deux opposés n'ont de sens que l'un par l'autre, il faut qu'ils soient pensés ensemble. Cette pensée des deux opposés ensemble, c'est la Relation. Ainsi l'Être n'est pas pensé en soi, mais dans la Relation ou le Rapport.

Le Rapport peut-il être pensé en soi? Non. Il n'a de sens, lui aussi, qu'avec son opposé. Qu'est-ce que Rapport? C'est impuissance d'être l'un sans l'autre; l'opposé du Rapport, c'est la nécessité d'être, en quelque façon, l'un sans l'autre. Ce nouveau Rapport, car c'est encore un Rapport que d'être l'un sans l'autre, c'est le Nombre. Mais la Relation et le Nombre sont des opposés qui s'appellent et

1. P. 401.

qui n'ont de sens que s'ils sont pensés ensemble de quelque façon. Il y a donc nécessairement un Rapport qui est à la fois et invinciblement liaison et dispersion ; liaison, c'est-à-dire continuité ; dispersion, c'est-à-dire négation de toutes les parties par celle qui se pose ; et ce Rapport mouvant, où chaque terme repousse tous les autres dans le néant, n'est autre que la série successive, unique et irréversible qu'on appelle Temps. Ces caractères peuvent-ils être pensés en soi? Non. Ils ne se comprennent, à leur tour, que par leur opposition à des contraires; il faut donc que nous pensions aussi le contraire du continu temporel, c'est-à-dire des séries simultanées, multiples et réversibles; et voilà l'Espace. Observons bien comment notre être abstrait s'enrichit peu à peu. Le ressort de notre dialectique, c'est qu'une notion en suppose une autre avec laquelle il faut la penser, si on la pense; ainsi nous pensons nécessairement l'Être, le Rapport, le Nombre, le Temps et l'Espace, tout cela ensemble. L'Être est donc déjà moins abstrait, plus plein, plus près du réel, qu'il n'était tout à l'heure.

Il faut maintenant voir comment nous penserons ensemble les deux opposés Temps et Espace; car aucun d'eux ne pouvant être pensé sans l'autre, il faut bien quelque rapport dont ils soient les éléments inséparables; ce rapport, c'est le Mouvement; c'est dans la pensée du mouvement que le Temps et l'Espace sont réellement noués; le mouvement est donc un abstrait moins abstrait, qui nous conduit vers le réel, ou plus exactement qui, en s'ajoutant au Nombre, au Temps et à l'Espace pour déterminer l'Être, y ajoute un élément nécessaire, et nous rapproche de l'Être complet ou parfait.

Le mouvement est, par excellence, la chose composée, puisqu'il « multiplie l'une par l'autre la composition temporelle et la composition spatiale ». Composé est corrélatif de simple; si donc nous voulons penser le composé il faut que nous pensions en même temps le simple, mais le vrai simple, « ce qui est indifférent à la juxtaposition sous toutes ses formes, Temps, Espace ou Mouvement ». Il faut donc que le simple, une fois donné, se retrouve tout entier dans toute partie aussi petite que l'on voudra; et telle est la qualité, car un bleu n'est pas moins bleu sur une petite surface que sur une grande, et un bleu qui dure peu n'est pas moins bleu qu'un bleu qui dure longtemps. Le simple ainsi défini, à sa place, et comme le corrélatif du composé, s'ajoute donc nécessairement au composé, le complète et l'enrichit. Et, comme le composé c'est le Mouvement, il

nous faut maintenant une synthèse du mouvement et de la qualité; il faut donc quelque variation de la qualité qui recouvre, sans perdre le caractère qualitatif, la variation du mouvement; et l'union de ces deux variations, c'est l'Altération. Comme l'Altération consiste dans la transformation d'une qualité en son contraire, nous devons, par opposition, concevoir du même coup « un processus dont l'essence soit précisément de conserver l'état qualitatif pris pour point de départ ». Ce changement qui est alors addition ou enrichissement nécessaire d'une qualité d'abord posée, c'est la Spécification : le genre appelle la différence, qui fera du genre une espèce.

Il importe de considérer avec attention la Spécification, moment remarquable de cette dialectique, si l'on veut comprendre comment et en quel sens l'Être réel va naître quand nous l'aurons construit. Jusqu'ici la dialectique disperse au lieu de réunir et de concentrer, errant à travers les Nombres, le long du Temps, et au delà de toute limite dans l'Espace; suivant le Mouvement, afin de ne pas s'évanouir dans le néant de l'instant et du point. La dialectique assigne des places pour l'être qui existera, trace des trajectoires pour l'être qui agira; mais rien ne se cristallise, rien ne se pose; l'instant et le point sont tout nus; la qualité est poussière; et le changement, parce qu'il n'est que changement, est à peine changement. « La spécification nous apporte un lien pour les qualités qui, sans cela, se dissolvent et se mêlent au hasard. Grâce à elle les étendues qualifiées vont s'intégrer en assemblages définis, et un grand pas sera fait vers la constitution du monde »[1]. Il suffit donc de penser avec application des notions nécessaires, et pourtant impossibles à penser en elles-mêmes, pour en voir naître une autre, l'inhérence de la différence au genre, et déjà se former des astres dans cette nébuleuse.

L'Altération et la Spécification s'opposent, donc se supposent; il faut que nous les pensions ensemble dans quelque notion synthétique dont elles soient les éléments. Mais comment réunir le changement et la stabilité, sinon en concevant la composition de tout ce qui change, autrement dit la liaison réciproque de toutes les parties de l'étendue qualifiée, liaison quant à leurs changements, d'où la nécessité, pour chaque partie, « d'être, par le fait de ce qui est hors d'elle, autre qu'elle ne serait si elle était seule »[2]; et telle est la

1. P. 171.
2. P. 206.

causalité, dont le mécanisme, fondé sur cette relation que l'on appelle force, est l'expression la plus claire.

Au point de vue de la causalité, les phénomènes sont présentés comme des résultats; ils sont ce qu'ils peuvent être et ce qu'ils se trouvent être, « à l'exclusion de toute considération d'ordre et de bonté quelconque[1] ». Résultat et but sont deux opposés, qui, eux aussi, ne peuvent avoir de sens que l'un par l'autre. Ainsi l'on ne peut penser réellement la cause sans penser en même temps la fin. C'est seulement par la Finalité qu'achève de se constituer le déterminisme des phénomènes. Un système de causes peut être conçu et construit sans aucune idée de fin, au moyen d'une abstraction légitime; mais un système de causes n'est qu'une abstraction; il ne peut pas être en soi; car il faut une raison qui fasse que tel système de causes existe; les causes n'agissent qu'une fois données; elles peuvent toutes être également données; et la raison d'être tirée d'une cause de ces causes est extrinsèque au système, et réclame à son tour une cause. Il faut que ce qui est soit déterminé autrement et par raison intrinsèque, et les vues profondes de Leibniz sont d'accord avec notre dialectique. Toutefois il faut se garder ici d'aller trop vite, et comme dit notre auteur, de monter « d'un degré de trop dans l'échelle dialectique[2] »; car la finalité touche de si près à la conscience que l'on est tenté de ne pas l'en séparer, et d'aller tout de suite aux dernières conditions de l'existence. Mais le jeu même de la dialectique nous met en garde contre ces intuitions précipitées qui confondent les notions; il faut conserver aux abstraits, à tous leurs degrés, le genre d'existence qui leur convient. Or, la finalité se pose comme faisant antithèse au mécanisme. Les idées, elles-mêmes corrélatives, de fin, de moyen et de système, ne sont donc pas moins nécessaires que leurs opposées, cause, effet, action; la pensée de celles-ci n'est donc pas complète sans la pensée de celles-là. Et c'est en partant de là qu'il faut définir la finalité, non comme une cause, ou comme un résultat à venir agissant à la manière d'une cause, mais comme une détermination d'un genre original, qui est la détermination, dans un concept, des parties par le tout; à cette condition seulement il y a des essences, c'est-à-dire réellement des possibles; car le mécanisme, par l'indéterminisme qu'il enferme, n'est même

1. P. 263.
2. P. 321.

pas complètement possible[1]. Ce que nous pensons, c'est toujours un mécanisme déterminé et limité, c'est-à-dire un système; et il n'y a point système si le tout ne détermine en quelque façon ses parties. La causalité, réduite à elle-même, n'était donc pas apte recevoir l'existence; il y manquait plus d'une condition. En la déterminant par la définition de la finalité, nous sommes, en quelque sorte, sur le bord du possible et tout près de l'existence; nous ne pouvons pas faire la synthèse de ces opposés sans produire par là une dernière raison d'être. Unir la causalité et la finalité, cela n'est pas possible dans l'abstrait; la liberté seule peut contenir ces deux opposés, et elle se définit par leur union. Il faut que le possible soit fait être, et, « ce qui fait réellement, c'est la synthèse de la cause et de la fin, la volonté[2] ».

Mais construisons avec un peu plus de précautions cette notion synthétique, où toutes les raisons d'être sont enfin réunies. L'union de la causalité et de la finalité se définit aisément comme système agissant[3], mais système agissant formant un tout complet, c'est-à-dire concret, qui existe sans avoir son existence dans autre chose, corrélation pourtant et rapport, comme tout ce qui est pensé, mais rapport qui ne nous renvoie pas à autre chose, rapport, donc, de soi avec soi. Mais aussi le système agissant ne doit être défini par aucun caractère extrinsèque; il doit « manifester son indépendance et sa suffisance par un caractère interne ». Or cela, c'est se faire, c'est-à-dire posséder la Liberté; non une ombre de Liberté définie par des causes ou des fins, mais une Liberté qui dépasse le système des causes et des fins; car ce qui n'est que par causes et fins n'est pas réellement; exister, c'est quelque chose de plus, qui définit la Liberté autant qu'elle peut être définie. Et comme cet être libre consiste dans un rapport de soi avec soi, l'être libre sera pour soi. La conscience, ou existence pour soi, telle est la pensée complète, ou, ce qui est la même chose, l'être parfait, qui existe par soi. On pourrait dire « exister, c'est être voulu[4] », être consciemment voulu. Seulement il faut amener cette notion à son rang, après les autres, et comme complétant les autres; sans quoi l'on ne comprendrait pas que l'être ainsi construit ait quelque solidité, si l'on

1. P. 324.
2. P. 321.
3. P. 326.
4. P. 396.

peut ainsi dire, enferme en lui le déterminisme en face de la contingence, et soit réellement la synthèse du moi et du non-moi.

Que notre marche dialectique soit maintenant achevée, c'est ce qui apparaît clairement si nous cherchons quelque opposé à l'être concret; l'opposé c'est maintenant ce qui n'est pas du tout; nous passons de la corrélation à la contradiction; aucune synthèse n'est plus possible entre ce qui contient tout et ce qui n'est que la négation de tout. Notre preuve ontologique s'arrête donc ici. Ce qui est par soi, c'est l'Esprit conscient. Nous ne pouvons plus faire, après cela, que des conjectures sur Dieu, la multiplicité des consciences et la communication des consciences [1].

Tel est le squelette de cette œuvre. Si dénudée que soit cette dialectique, lorsqu'on la sépare, et il le fallait bien, des développements riches et pleins qui l'éclairent à chacun de ses moments, le lecteur pressent peut-être que cette méthode de définir est de nature à rendre aux problèmes leur vrai sens et leur vraie place aux spéculations trop dispersées des rationalistes de notre temps. Si le lecteur a une telle idée, qu'il laisse là notre étude et qu'il coure au livre. Mais si, comme on peut le craindre, il pense que cette dialectique est inutilement aride, et aboutit, en somme, comme toute dialectique, là où elle voulait aller, qu'il lise encore ce qui suit.

*
* *

Il n'est sans doute pas utile de faire voir qu'il y a intérêt à enchaîner les idées fondamentales selon un ordre nécessaire. Tout le monde avouera qu'il faut le faire, si c'est possible; seulement peu de philosophes croiront que c'est possible; et presque tous jugeront qu'ils ont fait, une fois pour toutes, son procès à la dialectique. C'est donc la dialectique qu'il faudrait réhabiliter. Beaucoup sont disposés à n'y voir qu'un jeu de paroles, et cette apparence suffit à détourner de Platon beaucoup de jeunes lecteurs, au grand dommage de la philosophie : peu d'hommes ont lu sérieusement le Parménide jusqu'au bout. Il nous arrive pourtant quelquefois de soupçonner dans ce jeu quelque chose qui vaut mieux qu'un jeu; parfois nous rencontrons de ces articulations solides qui rendent nécessaire une affirmation après une autre, et nous nous sentons mieux pris, à ce qu'il nous

1. P. 453-468.

semble, que nous ne le serions par un discours imprudent. Quand les Éléates posent l'Être, il faut bien dire avec eux qu'il est unique, indivisible et immuable. Lorsque Leibniz raisonne ainsi : puisqu'il y a des composés il existe des simples, sans quoi il n'y aurait rien, que pourrait-on bien répondre à cela? De même, lorsqu'il argumente comme on sait : si Dieu est possible, Dieu est, or Dieu est possible; et l'argument ontologique lui-même n'est pas sans force; en vérité il est plus facile de le réfuter convenablement pour les autres, que de se prouver à soi-même qu'il n'est qu'un sophisme grossier. Toutefois, il est assez clair que des raisonnements de cette espèce ne sont point de ceux qui donnent communément bonne opinion de la philosophie. Trop de jeunes sophistes les imitent et entendent dépasser de bien loin leurs maîtres dans l'art de construire des tours dans les airs. Et surtout, si peu que l'on ait goûté à la Critique de Kant, on se croit en mesure d'expliquer le mécanisme de cette prétendue nécessité dialectique, en faisant voir que la conclusion était déjà cachée dans les prémisses, si du moins elle n'y est pas ajoutée subrepticement grâce à l'ambiguité des termes. De toute façon les meilleurs esprits, dès qu'ils ont usé le feu de la première jeunesse, n'aspirent plus qu'à ne pas s'élever, et, bien plus, à descendre sur la terre, et à se perdre dans les détails de l'expérience, en méprisant désormais ouvertement toute définition et tout principe. Aussi voyons-nous qu'ils ressemblent assez à cet Héraclite, selon Platon, qui ne pouvait ni rien dire, ni même rien penser, et qui devait littéralement s'endormir dans l'instant; car, si rien n'est construit, il n'y a même plus de durée, ni, par suite, de conscience.

Mais pour retomber si bas, il n'est pas nécessaire que l'on se soit livré, pour son compte ou à la suite des maîtres, à des pensées d'aventure. On peut voir, par le mouvement des esprits en ce temps, que la pratique de la Mathématique suffit souvent à détourner un homme de la Raison et des Idées. Car, dans la Mathématique, l'autorité des auteurs et l'autorité de l'expérience, tout s'accorde pour nous donner confiance dans l'enchaînement rigoureux de notions qui nous est présenté, tout, excepté cet enchaînement lui-même. Il suffit d'avoir lu Kant en bon écolier pour savoir distinguer deux choses dans une déduction mathématique, un raisonnement de forme syllogistique, et une expérience d'une certaine espèce, que nous pouvons appeler intuition, et qui est le véritable ressort de cette dialectique. Dès lors il faut, ou bien que nous reconnaissions

à cette intuition le caractère d'une nécessité invincible, quoique inexplicable, ce qui revient à poser la Raison comme un fait humain, ou bien que, nous mettant à l'école de Hume, nous rattachions cette perception simplifiée à des expériences concordantes suggérées par les plus pressants besoins et unifiées par l'industrie humaine, l'invention des sciences suivant alors l'invention des outils. De toute façon nous sommes ramenés à l'empirisme; il n'y a plus ni nécessité ni Raison; et la dialectique, dans la Mathématique comme ailleurs, n'est plus qu'un langage. Telle est la pente où sont entraînés les esprits en ce temps, même ceux qui, dans la pratique des mathématiques, restent rationalistes et usent avec confiance de ce mécanisme, qu'ils disent purement verbal, comme si nécessité était vérité. Aussi voyons-nous que les plus puissants esprits luttent perpétuellement contre eux-mêmes, et tantôt sont empiristes contre les rationalistes, tantôt au contraire, pensant par bonds; tantôt dans les airs comme des génies, tantôt par terre et jouant avec des cailloux, comme de tout petits enfants; tantôt revenant aux théories comme à leur patrie préférée, tantôt se condamnant à ne rien apprendre que de l'expérience; mais, pour finir, retombant toujours dans le ciel.

Il fallait pourtant chercher où est le ressort caché de cette dialectique si justement et si inutilement décriée; il fallait voir, en d'autres termes, si la géométrie sans figures est condamnée à n'être qu'un langage, et si les concepts ne peuvent décidément être reliés les uns aux autres que par des faits et dans l'expérience. Or, la dialectique de notre auteur a cela de nouveau, comme on a pu déjà l'entrevoir, qu'elle échappe à la critique de Kant, puisqu'elle prétend être à la fois purement logique et réellement synthétique. Par dialectique, nous voulons toujours entendre déduction, c'est-à-dire analyse [1]; au contraire par dialectique il faut entendre construction, c'est-à-dire progrès véritable, passage véritable d'une notion à une autre notion. D'une marche dialectique de ce genre, la géométrie devait nous donner quelque idée, car il y a dans la géométrie deux dialectiques très différentes, et qui sont continuellement mêlées l'une à l'autre. L'une n'est qu'analyse des notions, et, par conséquent, discours cohérent, sans rien de plus; lorsque le parallélogramme est posé, toutes les propriétés du parallélogramme sont

1. P. 19-24.

posées implicitement[1], et il n'y a plus, en concédant à la dialectique toute la rigueur que l'on voudra, qu'à les mettre en évidence, et comme le mot le dit si bien, à les expliquer. Mais il y a dans la géométrie une autre dialectique, vraiment constructive, vraiment progressive; à chaque instant le géomètre passe d'une idée à une autre idée, qui contient comme éléments les précédentes, mais est pourtant quelque chose de nouveau. Seulement, ici, le secours de l'intuition, c'est-à-dire au fond de l'expérience, peut cacher le véritable ressort logique qui nous conduit peu à peu à des notions d'une extrême richesse, et qui ressemblent assez aux formes réelles pour exprimer correctement les résultats des mesures les plus précises. Or un tel ressort peut être aperçu, et M. Hamelin en donne quelque idée lorsqu'il construit le concept d'espace[2] : c'est toujours par la corrélation nécessaire des opposés que nos idées s'enrichissent et se construisent; seulement, avant de l'apercevoir dans la géométrie, où l'intuition dispense du raisonnement, il fallait essayer cette méthode sur des concepts purs. Le principe en est que toute notion suppose son opposée, et doit être pensée avec son opposée. Cette liaison invincible conduit à construire une troisième notion avec les deux autres, et de proche en proche toutes les notions fondamentales, jusqu'à la finalité et à la conscience. Il faut reconnaître que le penseur qui s'est avisé d'appliquer cette méthode nouvelle, en la poussant aussi loin qu'il le pourrait, s'est lancé dans une belle aventure; il faut avouer aussi qu'à mesure qu'il reconnaissait et apprenait à nommer la notion qu'il venait de construire, il a dû éprouver la plus haute joie humaine en voyant le Mouvement, la Cause, la Fin, se présenter à leur rang, et la Conscience ou Liberté se définir elle-même par les autres, et achever l'œuvre en lui donnant l'être. Il faut encore montrer, et on peut montrer, que cette Mathématique des concepts, si l'on peut ainsi dire, n'est pas moins utile que la Mathématique des formes, attendu qu'elle permet de concevoir et de nommer des notions qui resteraient, autrement, sans forme et presque sans nom.

Informes et presque sans nom, ce n'est pas trop dire, si l'on parle des notions auxquelles on arrive, lorsque, dominé par ce préjugé que toute déduction est analytique, on remonte de notion en notion, en purifiant toujours le concept, mais sans précaution,

1. P. 349.
2. P. 74.

ramenant peu à peu le plus riche au plus pauvre, pour se perdre enfin en des identités sans portée. Tous ceux qui se refusent à admettre comme un pis-aller l'histoire imaginaire des empiristes, attendu qu'elle ne peut faire un pas sans supposer ce qui est en question, tous ceux-là connaissent bien les pièges de la dialectique. Ce n'est certes pas trop demander à soi-même que de vouloir savoir ce que l'on pense exactement lorsque l'on dit : ce bateau à vapeur est cause que le chaland qu'il remorque se meut en divisant l'eau; et ce chaland à son tour est cause que l'eau est soulevée en vagues et vient battre la rive. Or, si l'on se demande en quoi consiste cette relation, que nous retirons d'abord des circonstances de la perception pour l'y remettre ensuite peu à peu, il arrive, presque toujours, au cours de cette recherche philosophique qui veut purifier le concept, que le rapport causal, bien distinct justement et du rapport avant après, et du rapport de réciprocité simultanée, se perd pourtant soit dans l'un soit dans l'autre, et plus souvent dans la réciprocité; car on n'a pas de peine à prouver que la cause ne peut pas être, si elle est cause suffisante, antérieure à son effet. D'où il suit que la cause vient se confondre avec l'effet et se définir par l'effet; par exemple une force se trouve définie par une accélération et n'est plus autre chose qu'une accélération. Quelque maniable que soit un concept ainsi purifié, il est assez clair qu'il ne répond pas à ce que nous cherchions, puisque le rapport causal se trouve alors affranchi du temps, si l'on peut dire, et réduit à la nécessité géométrique qui fait dépendre de la définition les propriétés du défini. On pourrait dire que l'analyse a trop bien réussi, et que nous arrivons à une notion trop pauvre et trop abstraite pour que nous puissions jamais l'appliquer au bateau et au fleuve.

La dialectique de notre auteur ne laisse pas ainsi les notions se perdre en l'air; son principal avantage est qu'elle laisse les notions distinctes, et, en les présentant à leur rang, leur conserve leur caractère original, et ainsi les rapproche peu à peu de la conscience et de la vie. C'est dans l'exposition du concept de temps qu'apparaît pour la première fois nettement la vertu propre de cette dialectique en mouvement. Le temps est un de ces concepts qui se perdent à l'analyse; car dans le temps, rien n'existe, ni le passé, ni l'avenir, ni le présent. Mais si on le construit comme la synthèse de la relation et du nombre, alors il s'étale, on oserait dire qu'il foisonne sous notre regard; car l'instant repousse sous les autres instants; mais cette

fonction de repousser est un rapport qui ne peut être pensé sans tous ses termes, et ainsi « les parties du temps, précisément parce qu'elles s'excluent, sont solidaires[1] » ; ce qui s'exclut dans la pensée est ensemble dans la pensée ; dans le temps se retrouve la nature du Rapport, qui est corrélation d'opposés, c'est-à-dire à la fois répulsion et union. Tel est le temps; le passé, le présent et l'avenir sont, puisqu'ils s'excluent, pensés tout de même ensemble; et c'est cette manière d'être qui définit l'être pensé, si du moins on ne se repose pas dans une pensée abstraite et quasi verbale.

Même remarque à faire au sujet du mouvement. Le mouvement, lui non plus, ne se laisse pas analyser; si on le réduit en parties, il disparaît; et c'est ce qui a fait croire à Kant que le mouvement n'est pas un concept, pas plus que le temps et l'espace. Cette méprise vient de ce que l'on n'a pas assez considéré la nature du concept abstrait par excellence, le Rapport; on y aurait vu une multiplicité d'éléments qui s'excluent et en même temps se supposent; le pur Rapport est aussi bien indivisible déjà que le temps et le mouvement : « le Rapport est précisément ce quelque chose de défini et de subtil à la fois qui ne se laisse pas emprisonner comme une pierre dans les limites d'une surface rigide[2] ». Ainsi le plus simple des concepts, si abstrait qu'il fût, était déjà capable de tout contenir, sans rien déformer ni emprisonner; et le mouvement apparaissait, justement comme concept, avec ce caractère d'enfermer comme tout concept deux opposés pensés ensemble; c'est en ce sens que notre auteur peut écrire : « prenant la notion pour ce qu'elle est, il faut avouer que tout mouvement est continu par essence[3] »; et, plus clairement encore : « le quelque chose d'intermédiaire qui est enveloppé dans la notion du mouvement est intermédiaire à titre définitif[4] ». Un peu plus loin nous trouvons à dire quelque chose d'analogue au sujet de l'altération, ou changement de la qualité; la substance n'explique rien, car elle ne change point; et c'est en vain que l'on veut composer le changement avec des concepts rigides; au contraire, « par sa nature mobile et comme fluide, le Rapport fournit de lui-même le moyen de rendre, sans contradiction, au

1. P. 230.
2. P. 266.
3. P. 115.
4. P. 114.

devenir de la qualité, la liaison indispensable de son commencement et de sa fin[1] ».

On comprend peut-être maintenant comment la causalité risque cette fois d'être construite comme elle est, avec le rapport de temps qui lui est essentiel, et même avec cette idée de progrès véritable et de production que le sens commun y attache, et qu'il fallait seulement purifier, non supprimer, sous peine de mutiler le concept. Notre dialectique nous fournit des matériaux et une définition; elle nous donne même par surcroît un avertissement; car elle a été jusqu'ici essentiellement progressive, et nous savons maintenant qu'on peut être conduit nécessairement d'une notion à une autre, sans que la première soit pourtant à la seconde comme le contenant est au contenu.

Considérons donc de près nos matériaux et notre définition. La causalité est pour nous la synthèse de l'altération et de la spécification; avant la causalité, on peut concevoir telle altération ou telle spécification, mais abstraitement; la causalité exprime de plus ceci, que toutes les altérations et spécifications doivent former un monde lié. Que fait alors la cause? Elle prononce simplement que telle altération ou telle spécification ne se fera pas comme elle se ferait si elle était seule; l'effet est quelque chose de plus; l'effet c'est cette même altération ou spécification, telle qu'elle se fait réellement; ainsi l'effet est quelque chose de nouveau par rapport à la cause quoiqu'il suppose la cause, et ne soit intelligible qu'après la cause. Et ce rapport d'antériorité ne suppose pas une succession de fait; car il exprime une dépendance rationnelle, et, même quand la cause et l'effet sont contemporains, comme par exemple s'il y a équilibre, il y a encore lieu de dire que la cause est antérieure à l'effet. On saisit peut-être en quel sens l'auteur peut écrire : « la réalité, au sens conceptuel, de ce qui fait que la cause est cause et qu'il y a passage à l'effet, constitue précisément à nos yeux et qu'il faut affirmer avant tout, quand on prétend admettre et reconnaître la notion causale »[2].

Ce qui fait qu'on laisse trop souvent échapper l'essentiel de la notion de cause, c'est qu'on ne la pense point à son rang. Elle vient, comme on a pu voir, après l'altération et la spécification; donc, si l'on veut concevoir la cause comme il faut, il est nécessaire que l'on pose d'abord quelque changement défini et explicable par des rai-

1. P. 166.
2. P. 222.

sons; car la notion de raison précède la notion de cause. Qu'une essence définie enferme des propriétés nécessaires, cela n'est vrai que dans l'abstrait; une telle relation est trop loin de l'existence pour qu'on puisse dire qu'elle représente un possible au sens plein du mot; elle ne contient rien qui ressemble à un événement; rien n'y est accident; rien n'y succède à rien; tout y est en même temps; tout y a sa raison, mais rien n'y dépend d'une cause. Pour que quelque chose arrive à l'essence, comme parle Aristote, il faut quelque action extrinsèque, quelque relation non essentielle qui pose un problème nouveau; une telle relation peut seule réellement remplir le temps, et permettre à la cause et à l'effet de s'unir en s'opposant; pour donner quelque réalité au mouvement et au changement, il faut affirmer que tous les mouvements et changements forment un univers plein; en d'autres termes, ils ne peuvent être pensés comme réels que dans un univers plein. Il faut donc dépasser la notion de changement essentiel, parce que le changement essentiel, comme par exemple les vicissitudes d'une masse soumise à une force, ne peut pas être un changement réel; mais, pour dépasser cette notion, il faut d'abord la poser. Une fois que l'on connaît bien ce que serait le changement s'il était seul, on joint à ses conditions une ou plusieurs autres conditions, elles-mêmes définies, sous l'idée de cause, c'est-à-dire sous l'idée que notre changement est lié réciproquement à ces autres, comme à tout autre, et n'est réel avec les autres qu'à cette condition. Dès lors, et ces précautions une fois prises, on distingue très bien la pensée de la cause de la pensée de l'effet; car la cause est ce qui joint un changement à l'autre, et l'effet est ce qui résulte de cette union ; d'où l'on pourrait tirer une règle pour la recherche des causes, quelque définition et quelque tracé simplifié de la causalité devant toujours précéder l'expérience. Au reste, c'est bien ainsi, c'est bien en joignant réciproquement ensemble des notions spécifiées, que les mathématiciens construisent la mécanique; et l'on parlerait bien en disant qu'ils procèdent par supposition de systèmes clos, qu'ils composent ensuite les uns avec les autres; par exemple il faudra considérer quelque bateau simplifié, dans un fluide simplifié, si l'on veut approcher peu à peu du problème réel que nous posions tout à l'heure; et ce système clos était fait déjà de systèmes clos, chacun étant alors modifié du dehors par les autres, et l'accident résultant, en quelque sorte, du heurt des essences. Seulement notre dialectique nous fait penser

que les essences elles-mêmes, hors de cette relation qui les fait se heurter les unes aux autres, sont à peine des essences; instruits par la méthode même que nous avons suivie, nous savons que la causalité ne se pose pas à côté des notions qui la précèdent, mais au contraire va les pénétrer toutes, au point qu'on la retrouvera, si l'on cherche bien, dans les systèmes clos les plus simplifiés, et jusque dans les premières définitions, en sorte qu'après les avoir confrontées à d'autres, ou s'apercevra, par un retour de réflexion inévitable, que chacune d'elles enfermait déjà une relation extrinsèque, sans quoi les raisons tirées de l'essence n'auraient même pas pu être exposées. Telle est la marche nécessaire de l'esprit : avant de saisir l'action et la réaction entre toutes choses dans un Univers plein, il faut qu'il construise des essences séparées; mais il arrive ensuite que l'on retrouve le jeu de la causalité jusque dans les essences séparées. Qu'est-ce que découvrir des postulats, sinon apercevoir jusque dans l'essence les rapports extrinsèques qu'on y avait d'abord négligés? C'est ainsi que chacune des sciences réagit sur la précédente, qu'elle suppose pourtant avant elle, tant il est vrai que l'abstrait, tout en gardant son rang, ne peut pourtant me suffire [1]. C'est ainsi que la dialectique nous conduit au centre même des problèmes réels. Comment s'étonner, alors, si notre auteur, pour illustrer sa définition de la causalité, nous trace l'esquisse d'une mécanique? Il est impossible de résumer ici les vues profondes de M. Hamelin sur la force, « rapport posé entre deux termes » et qui « n'émane pas de l'intérieur de l'un d'eux, mais est entre eux [2]; » on voit, par cette formule, que le « Rapport » se retrouve dans les notions fondamentales de la Mécanique. Ne décidons pas si la dialectique apporte, ici encore, quelque lumière; il suffit qu'elle puisse aborder, qu'elle aborde comme de plain-pied un tel problème, pour que son rapport à la pensée réelle apparaisse comme aussi étroit qu'ait jamais pu être le rapport d'une idée à un fait.

Nous en avons assez dit, puisque notre tâche n'est pas de transcrire ici l'ouvrage lui-même, nous en avons assez dit, sans doute, pour dissiper encore un autre préjugé contre la dialectique, et qui conduirait à condamner d'avance tout essai de construction du

1. Si l'on veut saisir, par exemple, en quel sens l'astronomie peut réagir sur la mécanique, et donner un sens plus plein à ses premières définitions, que l'on consulte le beau mémoire communiqué à la *Société de philosophie* par M. Painlevé. (*Les axiomes de la mécanique et le principe de finalité*, 1905, n° 2.)
2. P. 229.

genre de celui que nous résumons ici. On a assez montré en ce temps, et avec une rigueur peu commune, que la dialectique la plus ingénieuse est à la pensée ce que la mécanique est au mouvement. Comme la mécanique n'étudie que des mouvements faits et, pourrait-on dire, des trajectoires immobiles du mouvement, ainsi la dialectique ne peut exposer que la pensée faite, et comme décrire la trajectoire du jugement, autrement dit le jugement dans les idées. Or, il faudrait, si l'on voulait présenter quelque image de la pensée telle qu'elle se fait, saisir les idées au moment où elles naissent, et dans le jugement même qui les fait; et, si la dialectique semble impuissante quelque part, c'est bien ici. Car la dialectique définit des essences; mais il faut pourtant que le jugement crée; il faut que le jugement force, pour ainsi parler, au delà de l'essence; cela se devine dès que l'on analyse la connaissance, et jusque dans l'arithmétique, où l'on voit bien que les éléments d'un nombre ne donnent point le nombre; comme Kant l'a fortement montré, nulle nécessité de pure dialectique, au moins de la dialectique comme on la prend communément, ne nous fera passer de $7+5$ à 12, ni de $7+1$ à 8, ni même de 7 à $7+1$. Il faut ici quelque création que l'expérience révèle, mais que la dialectique ne peut expliquer. C'est pourquoi la déduction analytique échoue plus visiblement que partout ailleurs dans l'explication du changement. Qu'il s'agisse de mouvement d'altération ou de causalité, inévitablement elle sera amenée à poser qu'une chose est elle-même, c'est-à-dire qu'il n'y a au fond ni causalité, ni changement, ni même mouvement; et nous sommes rejetés au monde des Éléates par la force invincible de leurs arguments, ou par d'autres que l'on calquera sur ceux-là. Or, M. Hamelin connait bien ces difficultés, insurmontables d'apparence; on pourrait même dire que sa dialectique tout entière est comme une réponse à Zénon d'Élée, car toujours il pose le tout abstrait avant son contenu; et, par le jeu de la corrélation des opposés, il maintient l'idée comme distendue, mais ce n'est pas assez dire, comme se distendant tout en restant une, par la vertu de sa loi essentielle. Ce qui est original dans cette construction de la conscience ce n'est pas tant ce passage d'une notion à une notion nouvelle, ni même cet enrichissement graduel des notions qui vient de ce que chacune d'elles est conservée dans les autres, l'abstrait étant matière et élément par rapport au concret; ce qui est surtout nouveau c'est l'allure de cette dialectique, qui, par la corrélation des opposés, unis essentiellement en même

temps qu'ils se distinguent essentiellement, donne justement cette continuité, cette fluidité, cette action, pour tout dire, de la pensée que le psychologue démêle mal, mais qu'il sent très bien. La dialectique, en ce sens, s'accorde avec l'observation. Si l'on veut bien réfléchir à ce qu'est cette dialectique du jugement, — ainsi pourrait-on la caractériser par opposition à la dialectique des idées — on jugera peut-être que cette tentative de reconstruire les notions, des plus abstraites aux plus concrètes, jusqu'à la conscience même, est moins téméraire qu'on n'aurait voulu le croire.

*
* *

On peut ne rien dire de la conscience. Être au monde, percevoir soi et le monde, ce n'est assurément pas peu de chose. Ce fait, qui est sans doute le seul fait où s'unissent en s'opposant l'univers entier et le moi en même temps que le connaître et le sentir, ce fait, aucun discours ne l'égalera, aucun discours ne l'exprimera comme il faudrait. Mais si pourtant l'on veut en dire quelque chose, il faudra bien, car elle est composée en un sens, nommer ses parties ou éléments, et les ajuster ensemble; de toute façon il faudra reconstruire la conscience; et, quand cette reconstruction ne serait qu'une manière de dire, encore faut-il bien reconnaître qu'il y a des manières de dire qui sont plus satisfaisantes que d'autres. Ainsi former la conscience de sensations juxtaposées et comme d'un chaos d'éléments indivisibles, qui ne sont au fond même pas des faits, mais seulement des abstractions, c'est une tentative qui a été bien des fois recommencée, mais que la critique n'a point respectée, et non sans raison; car, outre que la sensation pure est un abstrait, il fallait encore supposer d'autres abstractions où les sensations pussent être rangées, et c'est d'une telle reconstruction que l'on pouvait dire à juste titre que c'était une « philosophie pipée ». Encore bien moins était-il permis de rétrécir le problème en faisant de la conscience une partie seulement de l'univers représenté, une partie qui, d'ailleurs, doublait le tout, et correspondait au tout élément pour élément, événement pour événement : c'est là une conception dont la critique de ce temps a fait bonne justice; mais notre auteur avait certainement, dès les premières démarches de sa dialectique, et même avant, posé correctement le problème, et il était sans doute le seul, parmi nos philosophes, auquel le célèbre

mémoire de M. Bergson sur le parallélisme ne pouvait rien apprendre[1].

Mais après avoir remarqué que la conscience enferme tout l'être et tout le possible, se borner à dire que les idées abstraites ne peuvent la représenter, parce que, en ce sens encore, la partie ne peut représenter le tout, c'est sans doute trop peu dire. D'autant qu'alors cette Liberté, dont il faut bien rendre compte, se trouve en quelque façon trop prouvée, on dirait presque trop libre, et réellement sans appui. Si peu que l'on considère la conscience, on voit assez que la Liberté n'y est pas seule en jeu et que l'action s'y prend à des conditions dont on ne peut pourtant pas, maintenant, aller chercher la source hors de tout connaître, et, pour tout dire, hors de l'Univers. La conscience est certainement à ce point de vue une union d'opposés, et le déterminisme ne lui est pas moins essentiel que la liberté; mais c'est encore trop simplifier que d'opposer ainsi deux termes, dont l'un au moins est évidemment fait de plusieurs notions opposés encore les unes aux autres. Et si l'on voulait commencer par une analyse sommaire qui fût capable de donner une idée satisfaisante du problème à résoudre, on ne parlerait pas mal en disant que la conscience a pour fonction d'unir en opposant. La conscience, en fait, consiste à faire tenir beaucoup de choses ensemble, toutes choses ensemble, en les laissant distinctes. Et, sans doute, il y a dans la conscience un total de faits et un fleuve d'impressions; mais ce n'est pas tout dire. Il y a dans ce mouvement qui emporte tout, un autre mouvement qui retient tout, une activité d'un genre inimitable, qni est proprement activité ou pensée. Le cours des saisons, voilà un changement; mais quand je passe de l'axe incliné de la terre au cours des saisons, voilà un autre genre de changement que le premier suppose; car le cours des saisons lui-même n'est saisi que s'il est construit; en fait il n'existe à la fois qu'une saison, ou plutôt un instant de saison ; il faut, pour que je perçoive le cours des saisons, qu'il y ait dans la conscience à la fois souvenir et prévision; il faut que le passé et l'avenir soient en un sens dans le présent et en même temps soient, d'une certaine façon, rejetés hors du présent. Qu'est-ce que percevoir un mouvement, sinon le faire bien des fois en pensée pendant qu'il se fait, allant sans cesse en avant et en arrière, comme le bon chien de

1. Voir Hamelin, p. 344 et note.

berger, et posant en un sens le tout du mouvement comme présent, pour nier aussitôt le tout comme présent. A ce point de vue la conscience suppose une espèce de lutte de soi avec soi et comme une oscillation perpétuelle entre des incompatibles qui sont néanmoins inséparables. Toutes les notions supposent un jeu d'oppositions de ce genre, et non pas seulement des notions abstraites comme être et néant, unité et nombre, cause et effet, point et espace, ligne et surface, surface et volume, mais encore des notions concrètes, dont on peut presque dire qu'on les voit et qu'on les touche, comme droite et gauche, loin et près, grand et petit, chaud et froid. Supposons chaque chose à part, et non unie à son opposé; supposons la conscience fixée, en quelque sorte, et, autant que nous pourrions concevoir cela, nous irions alors à un sommeil plus profond que le sommeil, chaque lieu n'étant alors qu'en lui et pour lui, chaque instant n'ayant que sa durée; ce serait le pur néant; ou plutôt, car c'est comme une magie, ce néant même s'anime, ces mondes sans conscience se heurtent, tourbillonnent, se repoussent et s'attirent, forment enfin un monde; monde sans soleil, monde baigné dans une lueur crépusculaire et sans ombres, monde qui, semble-t-il, n'est plus pour personne, parce qu'il n'intéresse plus personne, mais qui est pourtant dans la conscience encore, et opposé en elle au monde présent, si vivement éclairé par nos désirs. Ainsi la conscience ne peut pas se nier sans s'affirmer; elle contient et dépasse toute conception d'elle-même. Il faut, comme disait Kant, qu'originairement elle soit unité synthétique absolue, plus vaste à son premier moment supposé que tout ce que l'on voudra y mettre. Des remarques de ce genre, quoique faites sans ordre et sans fil conducteur devaient pourtant conduire à cette idée que le ressort de toute construction possible était ici cette union et séparation des opposés, et il était naturel après cela de chercher le cas le plus simple de l'union des opposés, et de partir de là pour y joindre peu à peu les autres. On pouvait même sans doute prévoir que cette construction s'arrêterait à la conscience, et apercevoir que le jeu des opposés laisserait une place à des concepts comme finalité et liberté, en même temps qu'il fournirait un moyen de les définir. Sans doute notre philosophe, après des méditations de ce genre, aperçut-il dans un éclair la route à suivre, du commencement à la fin[1].

1. Au sujet de la conscience, nous n'insistons que sur l'idée principale, qui est aussi, semble-t-il, la plus difficile à saisir. Pour donner une idée de la

Il faut insister sur les raisons spéciales qu'il pouvait avoir d'attendre que la liberté vint se définir en son rang et à sa place. Il n'en fallait pas moins pour donner l'être à un tissu d'abstraction. Joignons la cause et la fin, mettons ensemble toutes les raisons d'être; il reste que tout cela est encore abstrait et simplement possible; aucune théorie ne peut faire être un individu déterminé, et ce n'est point l'Humanité qui fait être tel homme, ni l'idée d'un système de forces qui fait agir tel système de forces. Dira-t-on que tout être existe par raisons extrinsèques, et, que, par exemple, dans un mécanisme, toutes les parties font exister chaque partie. Cela n'est qu'abstrait. Ce n'est vrai que d'un mécanisme donné ; il faut que tel mécanisme soit donné. A vrai dire nous sommes renvoyés d'un problème à d'autres problèmes, et d'un non-être à un non-être. Je conçois bien que des êtres une fois donnés se conservent les uns les autres dans l'existence ou se chassent les uns les autres de l'existence, mais il faut d'abord que ces êtres existent. L'essence, qui n'est qu'un possible, ne se suffit pas à elle-même; il faut que l'existence s'y ajoute, mais non du dehors; de sorte qu'il faut qu'en un sens l'existence soit inexplicable, sans quoi elle serait seulement possible, et ce n'est pas être du tout qu'être seulement possible; mais il faut aussi qu'en un sens l'existence soit explicable; et comment peut-elle l'être, sinon en ce sens qu'elle s'ajoute enfin au système des autres notions en vertu d'une nécessité dialectique, quoiqu'en gardant toujours son caractère propre. Or, dans notre méthode de construire les essences, nous voyons qu'à chaque degré l'essence s'enrichit réellement. On ne peut pas dire qu'elle développe peu à peu ses replis; bien plutôt disons qu'elle se complète, parce qu'elle ne peut se définir elle-même sans définir quelque chose qui lui manque encore. « Partir de soi, restant en soi, et partir de Dieu », cette formule d'un interprète de Descartes, citée par notre auteur[1] donne, si on l'entend, la clef de toute sa dialectique. Car, bien loin que cette construction de l'Univers représenté soit, pour parler comme Aristote, une succession d'épisodes, tout au contraire; et s'il y a quelque condition qui puisse être dite interne, c'est par dessus tout

richesse de cet ouvrage, disons que l'auteur expose en cent pages (344-444) une théorie du connaître. (Représentation théorique : objective, subjective, logique. — Représentation pratique : technique, esthétique, morale), à laquelle il faudrait consacrer un long article. Il était sans doute plus utile d'étudier le système comme tel.

1. Hamelin, p. 455.

la dernière, qui pénètre et vivifie les autres. Si l'on ne comprend pas cette manière de définir, c'est que l'on veut construire avec les idées comme si c'étaient des choses; tout est alors extérieur à tout, en sorte que rien ne peut impliquer rien ni même exclure rien si un tout des choses n'est pas d'abord absolument posé. Mais, dans la pensée, tout est ensemble; toute pensée est à la fois distinction et union, raisonnement et intuition[1]. Ce qui est défini par rapports extrinsèques ne peut être qu'un point, et le matérialisme veut faire de l'être avec du non-être; ce qui est défini par rapports intrinsèques ne peut être que tout pour quelqu'un. Mais ce tout pour quelqu'un ne peut être par raisons tirées de quelque chose hors de lui; car le hors de lui est encore en lui; il faut donc quelque chose d'arbitraire dans cette existence, et qui se joigne coûte que coûte au tissu des rapports nécessaires, nombre, temps, espace, genres, causes et fins, qui font qu'un monde est représenté. Voilà ce que la réflexion errante devait au moins pressentir, qu'il doit y avoir quelque contingence au cœur même de l'existence, et quelque liberté qui fasse être la nécessité. Le difficile était d'expliquer en quel sens, et la dialectique synthétique devait, mieux que toute autre méthode, y conduire. A vrai dire, et bien avant qu'on puisse lui donner son nom, l'action fait sentir sa présence dans tout ce travail de construction; on y voit, si l'on regarde bien, la Liberté à l'œuvre, la Liberté créant la Nécessité, et non pas en paroles, puisqu'elle va d'un opposé à l'autre, séparant et unissant les contraires, tissant les idées en quelque sorte en une trame serrée, dans laquelle pourtant l'ouvrière n'est jamais prise. Tous ceux qui ont analysé la pensée sont arrivés à défaire et à recomposer sous nos yeux un tissu de rapports nécessaires; mais il restait toujours à dire que la pensée actuelle n'était plus dans ces rapports immobiles; ils représentaient bien plutôt pour elle un poids à traîner, un objet hors d'elle; car la connaissance de la nécessité était alors la vraie pensée, et celle-là, bien loin de pouvoir être reconnue et nommée parmi ces formes entrelacées, au contraire s'opposait comme sujet à cet objet; ou bien, alors, cette pensée elle-même, considérée comme terme du rapport sujet-objet, devenait objet à son tour, la vraie pensée, la pensée en acte, consistant à penser ce rapport, en s'opposant à lui. Ainsi il fallait bien admettre que la conscience n'est possible que si,

1. P. 368.

à la nécessité, quelque chose s'oppose en acte, qui n'est pas encore nécessité, et cela sans fin. Cette construction de la conscience, entendez qu'elle se poursuit d'instant en instant, et que, par sa nature, elle n'est jamais et ne peut jamais être faite une fois pour toutes. Tout acte libre refait cette construction tout entière, édifie des possibles dans l'abstrait, et fait exister quelques-uns d'entre eux. Voilà ce que signifie cette théorie de la liberté. La conscience se fait sans cesse; la Liberté continuellement s'enchaîne et se délivre, jetant ses chaînes sur ses chaînes. Lorsqu'un penseur, en poursuivant patiemment sa marche dialectique, fait sortir à son rang chaque conception du monde, et est amené à poser enfin, en la liant étroitement à tout le reste, la condition dernière que la réflexion errante avait pressentie, ne peut-il pas dire qu'il a tiré de la Raison tout ce qu'elle peut donner? Oui, jusqu'à cette action inexprimable qu'elle suppose et sent en quelque sorte derrière elle, et qui après avoir mis en ordre et comme nourri toutes les idées, se montre à la fin. Voilà un beau poème.

Mais comment donc se pose et en même temps s'explique cette Liberté et cette conscience? Ici il faut résumer, si l'on ne veut citer. Une étude du genre de celle-ci aura assez fait si elle dispose le lecteur à prendre en main le livre lui-même, où l'on peut dire qu'il n'y a pas un mot de trop. Disons seulement en gros comment se présentent ces concepts derniers. Causalité et Finalité, jointes à tout ce qui précède, nombre, temps, espace, mouvement, qualité, altération, spécification, définissent un système, c'est-à-dire la nécessité. Mais la nécessité n'a de sens que par son opposé, la contingence. Or, la contingence, c'est toujours l'égale possibilité d'être et de n'être pas; la contingence implique des futurs ambigus, dont chacun sera, s'il est, à l'exclusion de l'autre. Voilà une opposition qui ne ressemble point à celles que nous avons maniées jusqu'ici; considérons le couple de tels opposés et cherchons le support qu'il lui faut. Une chose est évidente, c'est que les possibles ambigus ne peuvent s'expliquer adéquatement par le déterminisme. « Et pourtant à leur manière, ils sont[1] ». Ainsi « un suprême mode d'existence paraît, qui correspond à la liberté. Ce mode d'existence suprême, c'est précisément l'existence pour soi ou conscience, la synthèse de l'objet et du sujet »[2]. Ceux qui, analy-

1. P. 394.
2. P. 393.

sant et pesant après coup les motifs, croient pouvoir accabler la pensée sous le poids de la nécessité ne devraient point oublier que l'existence est la synthèse de la nécessité et de la contingence, synthèse qui définit, justement, la Liberté. Vous pesez des motifs, vous construisez un système agissant sous les idées de cause et de fin; mais vous oubliez qu'un tel système n'est encore qu'un possible, et que ce qui n'est que possible ne peut peser à la manière de ce qui existe. C'est justement parce que la synthèse de la cause et de la fin ne donne pas un être qui existe par soi, c'est justement pour cela qu'il faut poser la Liberté. Une action motivée réalise toute la marche dialectique qui vient d'être exposée; la même raison, qui fait que même un système de causes et de fins n'est pas encore un être, fait qu'aucun motif n'est déterminant; le motif ne devient réel que dans l'action motivée. « Le motif n'est ni cause ni fin, ou plutôt il est l'un et l'autre avec quelque chose de plus. Il est la cause et la fin ramenées à l'unité dans la notion de système agissant, mais en même temps revêtues de l'aspect conscient et rapportées à un sujet; et, dans cette relation, la nécessité expire; ce qui restait de fatal dans la cause et même dans la fin est surmonté[1] ».

En somme, dire qu'un être est libre, c'est dire quoi? c'est dire que, des innombrables possibles, quelques-uns arrivent à la réalité; ce passage du possible à l'être, c'est la liberté telle qu'elle s'offre à l'observation. Si d'un autre côté le passage du possible à l'être n'est pas concevable sans quelque arbitraire, et si, avec cela, la dialectique exige, pour que le déterminisme soit pensé, la pensée de son opposé la contingence; si, enfin la synthèse des deux nous donne la définition de la Liberté telle justement que nous la sentions, il faut avouer que voilà un imposant concours de preuves. C'est pourquoi on peut penser que ces vues profondes ajoutent quelque chose au patrimoine déjà riche légué par les penseurs. On oserait dire que pour la première fois la Liberté entre dans la philosophie par la grande porte, sans coup d'état, avec tous les honneurs dus au souverain.

Peut-être le lecteur soupçonne-t-il, d'après ce tracé trop simplifié, de quels riches commentaires l'auteur a pu l'éclairer, et comment il a ainsi déterminé la part du fait dans toute existence. « Exister, c'est être voulu ». Il n'y a point d'autre élément empirique

1. P. 384.

que l'acte libre dans la conscience de l'agent; et, si l'on pose une pluralité de consciences, il faut y joindre, pour une conscience, l'acte libre qui s'est accompli dans une autre[1]. Mais nous en venons alors aux conjectures. La dialectique nous laisse à la conscience. Nous pouvons nous élever jusqu'à Dieu et jusqu'à la cité des consciences en considérant le possible et le probable; tout au plus peut-on dire, et nous venons d'en donner un exemple, que nos conjectures sont limitées par ce que nous savons. Le lecteur se retrouvera sans peine dans ce système monadologique que notre auteur propose seulement comme vraisemblable[2]. Aussi bien nous n'exigeons plus ici de preuve à la rigueur. Le monde s'affirme assez pour que nous n'allions pas nous croire seuls; et nous sentons assez vivement deux choses, une loi sans exceptions dans le monde, et des actions et réactions d'êtres pensants autour de nous, pour que nous n'éprouvions pas le besoin de pousser encore plus loin notre preuve ontologique. Un besoin plus pressant, c'était de savoir ce que l'on pense lorsqu'on pense; si ardue que soit la tâche, on ne peut la remettre, et, comparée à la réflexion, la religion es une espèce de luxe. Encore faut-il dire qu'il est beau, à l'exemple de Platon, de se reposer d'arides recherches sur les concepts par quelques conjectures poétiques, qui sont comme le sourire de la pensée après un long enfantement. Et ici encore notre auteur, sans se méprendre sur la portée des arguments qu'il propose, renouvelle en quelques lignes la Théodicée, qu'il appelle bien Noodicée. « Si mauvais que soit le monde, au moins tel que l'humanité le connaît, un fait éclatant y domine tous les autres, c'est qu'il n'y a pas d'intervention étrangère au déterminisme qui vienne briser le résultat de nos efforts.... de sorte que le succès final de l'entreprise à laquelle travaille l'humanité est assuré, c'est-à-dire que le plein et entier épanouissement de la personne humaine sera obtenu ». Ce serait beau, disait Socrate, si c'était vrai. M. Hamelin n'est inférieur à personne, lorsqu'il refait, avec d'autres mots, la même prière : « l'existence par soi, lorsqu'on la prend au sens absolu, l'univers avec son organisation si éperdûment vaste et profonde, ce sont là de prodigieux fardeaux. Ce n'est pas trop de Dieu pour les porter ».

E. Chartier.

1. P. 373.
2. P. 450-468.

QUESTIONS PRATIQUES

RÉFORME ÉLECTORALE

Il n'est pas impossible qu'un député propose un jour la loi suivante :

ART. 1er. — Tout citoyen délégue son droit de souveraineté à un *représentant* de son choix.

ART. 2. — Est élu *représentant* tout citoyen qui a obtenu *mille voix* au moins dans le département où a été posée sa candidature.

ART. 3. — Les *représentants* constituent le *conseil général* du département où ils sont élus. Ils disposent, dans cette assemblée, d'autant de suffrages qu'ils ont obtenu de milliers de voix.

ART. 4. — Dans un délai de dix jours après leur élection, les *représentants* se réunissent à Paris pour choisir les *cent* membres de la *Chambre des députés*.

ART. 5. — Pour élire les *députés*, les *représentants* se répartissent entre autant de *Congrès* qu'ils forment de partis. Un représentant ne peut appartenir qu'à un *Congrès de parti*.

ART. 6. — Une commission, composée des présidents des *Congrès de partis*, calcule, d'après le nombre total des suffrages exprimés et d'après le nombre des voix recueillies par les membres de chaque Congrès, la proportion de sièges qui revient à chaque parti. Elle soumet au Président de la République les difficultés qu'elle ne peut résoudre.

ART. 7. — Chaque *Congrès de parti* choisit parmi ses membres les *députés* dont le nombre a été fixé par le calcul précédent. Il élit un nombre égal de députés suppléants.

ART. 8. — Les *députés*, titulaires et suppléants, sont élus pour quatre ans; toutefois, ils peuvent être destitués et remplacés par le Congrès annuel des *réprésentants* de leur parti.

Etc.

*
* *

Le texte, on la voit, n'est ni complet ni définitif. Et l'exposé des motifs n'est pas rédigé. Mais on devine quel est son but : doter la France d'un gouvernement représentatif, et remettre ce gouvernement entre les mains d'une élite.

Nous croyons posséder un gouvernement représentatif. Quelle erreur est la nôtre! Un gouvernement représentatif, c'est un gouvernement démocratique dans lequel les citoyens, ne pouvant exercer en personne leur souveraineté, délèguent leurs pouvoirs à des représentants. Un représentant, c'est un citoyen qui a reçu de plusieurs autres le mandat d'exercer en leur nom leur souveraineté. Inversement, un citoyen est représenté quand son mandataire peut exercer à sa place son droit souverain. Un gouvernement représentatif, c'est donc un gouvernement composé des représentants de tous les citoyens, ou tout au moins de la grande majorité d'entre eux ; c'est un gouvernement où tous, ou presque tous, sont effectivement représentés.

Ces définitions, si simples qu'elles puissent paraître, fixent des conditions qui sont rarement réalisées. Combien d'entre nous sont effectivement représentés? Un tiers au plus, un quart peut-être. Les abstentionnistes et les vaincus sont, en général, dans la proportion de 53 à 57 p. 0/0. Mais les autres, les vainqueurs, possèdent-ils tous le député de leurs rêves? Les candidats, dans la plupart des circonscriptions, sont trop peu nombreux pour qu'on puisse choisir en toute liberté [1]. Tel radical, par exemple doit voter, faute de candidats radicaux, tantôt pour un progressiste et contre un réactionnaire, tantôt pour un socialiste et contre un progressiste; mais toute son existence civique s'écoulera sans qu'il donne sa voix à un candidat selon son cœur. Que de fois il nous arrive, non seulement au scrutin de ballottage, mais dès le premier tour, de voter pour un candidat qui ne nous plaît pas, mais qui nous déplaît moins que ses rivaux! Deux fois sur trois, sinon trois fois sur quatre, notre député n'est pas notre représentant.

1. En mai 1906, dans 365 circonscriptions, les électeurs de gauche non socialistes ont dû tous confondre leurs voix en faveur d'un unique candidat. (P. G. La Chesnais, Statistique électorale, dans la *Revue de Paris* du 15 juin 1906, p. 883).

Faut-il s'en étonner? La méthode que nous suivons pour élire nos députés peut-elle nous donner un gouvernement représentatif? Si, ne pouvant m'occuper de mes intérêts privés, j'en confie le soin à un mandataire, vais-je me battre avec mes voisins pour leur imposer le même gérant? Quelle folie! Nous ne sommes pas moins fous quand, voulant confier nos droits souverains à un tiers, nous exigeons que nos concitoyens, eux aussi, le choisissent pour député. Un homme a la confiance de 5,000 électeurs; peu importe qu'un second ait la confiance de 5,010 autres : il n'en est pas moins le mandataire des premiers. Si je suis notaire et qu'un de mes confréres ait dix clients de plus que moi, je n'en suis pas moins le notaire de mes clients. Mais il suffit que M. X... récolte dix voix de plus que M. Y... pour que celui-ci cesse d'être considéré comme le mandataire de ses 5,000 électeurs, et pour qu'il soit mis dans l'impossibilité d'exercer en leur nom leur droit de souveraineté. Les théoriciens du droit constitutionnel ont légitimé ces absurdités en déclarant qu'un député ne représente pas les individus, mais le « corps électoral » de sa circonscription. Nous avouons ne pas comprendre en quoi consiste ce corps électoral quand on fait abstraction des individus qui le composent. A un millième, à un dix millième près, deux candidats représentent également le « corps électoral » de leur circonscription, quand ils ont obtenu un nombre presque égal de suffrages. Et pourtant l'un d'eux seul est élu! La vérité, c'est que le but d'une élection n'est pas de désigner le représentant du peuple, mais de faire triompher le parti le plus fort. Une élection, c'est une guerre civile. Aussi toutes les pratiques que la morale proscrit, mais que la guerre autorise, sont-elles de mise en pareil moment : injures et violences, calomnie, fraude et corruption, ruses perfides et coalitions malpropres, tout paraît légitime. Ainsi menée, une campagne électorale peut mettre en lumière les qualités d'un chef de bande, mais peut-elle nous servir à choisir nos représentants?

Au contraire, dans le système projeté, la Chambre représenterait la grande majorité des citoyens. L'élection ne serait plus un combat, mais un dénombrement. Il ne s'agirait plus de faire triompher M. X... et de faire mordre la poussière à son adversaire; il s'agirait de compter les citoyens qui veulent confier leurs droits à M. X... et ceux qui préfèrent son concurrent. Pourvu qu'ils obtiennent tous deux un nombre suffisant de suffrages, ils seront tous deux déclarés « représentants » de leurs concitoyens. Dès lors, à quoi serviraient la

corruption et la violence? Que j'aie 5,000 ou 5,010 voix, mes prérogatives ne seront pas différentes: j'apporterai au Congrès de mon parti la même influence; je disposerai au conseil général de mon département, d'un nombre égal de suffrages. Est-ce donc la peine, pour quelques voix inutiles, de s'injurier et de se calomnier, de faire voter les morts et de soudoyer les vivants? Les mœurs barbares de nos politiciens s'adouciraient si l'élection se bornait à être une opération de recensement.

Mais, en dépouillant la vie politique de son impureté, ne risquons-nous pas de lui enlever tout son attrait? Si le scrutin n'est plus un combat, qui viendra voter? A quoi bon se déranger si l'intérêt du parti ne l'exige pas, et s'il s'agit simplement de collaborer à un travail de statistique? L'abstention, devenue légitime, sera la règle, et notre gouvernement représentatif ne représentera qu'une minorité. — Ces craintes seraient excessives. Les partis politiques auront le plus grand intérêt à conduire aux urnes tous leurs adhérents, puisque du nombre des suffrages qu'ils auront recueillis dépendra le nombre de leurs députés. D'autre part, l'éducation des citoyens est en progrès. S'ils vont voter, ce n'est pas seulement pour « faire front contre l'ennemi »; ils ont conscience de l'importance de leur acte et de la dignité qu'il leur confère. Aussi les abstentionnistes sont-ils moins nombreux que ne le font croire les statistiques, où figurent parmi les électeurs inscrits beaucoup de morts et de disparus. Enfin, combien d'électeurs s'abstiennent parce qu'aucun candidat n'est de leur goût? Or, dans le système projeté, tout parti, si infime qu'il soit, présenterait un candidat dans chaque circonscription. Tout électeur, s'il n'est pas un « sauvage », pourrait voter selon sa conscience. L'abstention serait sans excuse. Les citoyens prendront part au vote avec d'autant plus d'empressement qu'ils seront plus certains d'être effectivement représentés.

En seront-ils certains? Ce suffrage à deux degrés ne supprimera-t-il pas toute représentation effective? — Mais est-ce bien un suffrage à deux degrés qu'instituerait notre projet de loi? En obligeant à choisir les députés parmi les « représentants », il confère le pouvoir législatif à des hommes qu'a désignés immédiatement le suffrage universel. Ce mode de suffrage serait moins indirect que le mode actuel, qui nous oblige à voter pour des candidats désignés par des « comités » sans mandat; il ruinerait le pouvoir tyrannique des coteries qui s'interposent, de leur seule autorité, entre l'électeur

et le député. Au surplus, peu importent les mots. Ne serai-je pas plus exactement représenté si mon député, désigné par un tiers, partage mes opinions, que si, choisi par moi-même, il ne les partage pas? Si A est égal à B qui est égal à C, A est égal à C quand bien même la relation A = C ne serait pas immédiatement donnée. Mais si A est plus grand que B, cette relation a beau être immédiate, elle n'en est pas moins une inégalité. J'ai voté pour M. X... dont le programme n'est pas identique au mien, parce que c'est le candidat qui s'éloigne le moins de mes idées; mais, bien que j'aie contribué directement à son élection, je ne puis pas le considérer comme mon représentant : à la Chambre, il n'agira pas comme j'agirais moi-même; j'ai perdu ma part de souveraineté. Au contraire, s'il m'était permis de voter pour M. Y... qui est de mes amis politiques, et si M. Y... à son tour choisissait pour député M. Z... qui est de ses amis politiques, tout indirect que soit ce mode d'élection, je n'en serais pas moins sûr que M. Z... est de mes amis politiques, et je pourrais le considérer comme mon représentant : à la Chambre, il agira comme j'agirais moi-même; j'exercerai par son intermédiaire ma souveraineté. Mieux vaut une bonne traduction d'une bonne traduction qu'une mauvaise traduction du texte original. Mieux vaut une représentation indirecte mais exacte, qu'une représentation directe mais infidèle.

*
* *

Pour être exacte, la représentation doit être proportionnelle. L'institution si désirable de la représentation proportionnelle n'est pas sans présenter de graves difficultés. N'exige-t-elle pas des pratiques et des calculs compliqués? Voyez ce qui se passe en Belgique. Chaque parti dresse sa liste, que cent électeurs doivent présenter à l'autorité compétente de la circonscription. Quinze jours avant le scrutin, l'autorité compétente fait imprimer sur un même bulletin de vote toutes les listes concurentes. Il n'est pas simple, le bulletin de vote, d'autant plus qu'au-dessus de chaque liste il porte un petit carré noir agrémenté d'un petit rond blanc. L'électeur, armé de ce bulletin et d'un crayon, pénètre dans la cabine d'isolement, cherche des yeux la liste de son choix et dans le carré noir qui l'avoisine oblitère le cercle blanc. Au dépouillement, tous ces bulletins sont classés et comptés : opération délicate, car, sauf la couleur de certains petits cercles, ils sont tous identiques. Le bureau central de la

circonscription, dont il est difficile de contrôler les opérations, calcule, suivant les formules de M. d'Hondt, le *quotient électoral* qui permettra d'attribuer à chaque parti un nombre de sièges proportionnel à son importance. Telles sont les opérations nécessaires avant la proclamation du résultat. Cette méthode compliquée est-elle du moins parfaite? Nullement. Elle n'assure approximativement la représentation proportionnelle qu'à l'intérieur des circonscriptions, mais elle ne remédie pas à leur disproportion[1]. Elle favorise légèrement, dans chacune d'elles, le parti le plus fort, si bien qu'il est, au total, très sensiblement privilégié. Soit, en effet, une circonscription où six sièges sont à pourvoir : les trois partis A, B, C obtiennent 10,000, 8,000 et 6,000 voix. En appliquant la loi belge, on fera le calcul suivant :

Divisons par 1 :	10 000	8 000	6 000
— par 2 :	5 000	4 000	3 000
— par 3 :	3 333	2 666	2 000

Prenons les six nombres les plus élevés : 10,000, 8,000, 6,000, 5,000, 4,000, 3,333. Le dernier représente le quotient électoral. Comme il est contenu trois fois dans 10,000, deux fois dans 8,000, une fois dans 6,000, le parti A aura trois siéges, B deux sièges, C un seulement. Mathématiquement, le premier n'aurait pourtant droit qu'à deux sièges et demi. Que le parti A soit également favorisé partout : il aura beaucoup plus de députés qu'il n'en mérite. En fait, on a calculé qu'aux élections de 1900, le parti catholique avait obtenu, en Belgique, grâce au systéme d'Hondt, neuf sièges de trop : chiffre qui dans une Chambre de 150 membres n'est pas sans importance. La représentation proportionnelle ainsi comprise a les mêmes défauts que le système majoritaire.

Au contraire, dans le système projeté, rien de plus simple, de plus limpide et de plus exact que le principe et la pratique de l'opération. Le pays est divisé en circonscriptions assez étendues — les départements — pour que tout parti puisse espérer y recueillir le millier de voix suffisant pour avoir un représentant. Seuls les groupements qui n'obtiendraient pas un ou deux pour cent des suffrages seraient traités en quantités négligeables. Aucun système n'accor-

1. Le projet de loi actuellement soumis à la Chambre n'y remédie pas davantage. Si bien qu'il n'y aurait, une fois ce projet adopté, de représentation proportionnelle que dans les départements très peuplés Comment répartir les élus entre six partis proportionnellement à leur force respective quand on ne dispose que de trois sièges? et même quand on dispose de six sièges?

derait une représentation à des fractions aussi menues de l'opinion. Dès lors, les compromissions et les coalitions deviennent inutiles et le scrutin présente toute la clarté, toute la sincérité désirables.

Dans chaque circonscription le vote est uninominal. La plupart des systèmes qui tendent à instituer la représentation proportionnelle rétablissent le scrutin de liste. Mais le scrutin de liste, si l'on se réfère aux principes du gouvernement représentatif, présente, avec des avantages apparents, des inconvénients très graves. Il paraît se conformer plus que le scrutin uninominal au principe de la souveraineté du peuple. L'idéal ne serait-il pas, à cet égard, que le peuple tout entier votât pour une liste unique comprenant autant de noms qu'il y a de sièges à la Chambre? Mais nous nous rapprochons de cet idéal, par notre système, beaucoup plus que les partisans du scrutin de liste, puisque les députés seraient élus par des représentants venus de tous les coins de la France. Et nous évitons la grave objection qu'on peut adresser au scrutin de liste : de quel droit, sous ce régime, un électeur de la Seine contribue-t-il à l'élection de quarante députés tandis qu'un électeur de la Haute-Marne n'en peut désigner que trois? Pourquoi le fait accidentel d'habiter un département peuplé décuple-t-il la puissance civique? Comment concilier ce privilège avec l'égalité des citoyens? Ne pouvant exercer moi-même ma part de souveraineté, je la délègue à l'un de mes concitoyens. Rien de plus juste. Mais pourquoi la déléguer à deux ou à trois? Et pourquoi tantôt à trois, tantôt à quarante? Quand j'ai choisi mon représentant, j'ai épuisé pour quatre ans mon pouvoir. Mon vote ne peut être multiple que par une violation du principe d'égalité.

Chaque citoyen ayant déposé son bulletin dans l'urne, le dépouillement s'effectue sans passion. Sans doute les partis, animés d'une saine émulation, sont jaloux d'obtenir, dans chaque collège, un rang honorable; mais, assurés en tout cas d'être représentés, ils ne troublent pas de leurs querelles l'opération. Les résultats en sont publiés, de manière à éviter toute fraude ultérieure. Et la commission de recensement délivre à tout citoyen qui a recueilli plus de mille suffrages un certificat qui en constate le nombre. Muni de ce document authentique, le nouveau « représentant » se rend à Paris. Il s'agrège au groupe formé par ceux de ses collègues qui ont défendu le même programme. Sous la présidence de l'un d'eux, on fait le compte des voix obtenues par le parti. Puis, les présidents des « congrès de partis » se réunissent, et une simple règle de trois leur

indique combien de sièges reviennent à chaque groupe. Une discussion s'élève-t-elle sur le nombre d'électeurs que chacun d'eux représente? Les certificats des commissions de recensement leur permettent de refaire les additions. Et s'ils ne peuvent s'accorder sur les résultats de la règle de trois, qu'ils fassent appeler le secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences ou qu'ils aient recours à l'arbitrage du chef de l'État!

Supposons que les dernières élections législatives aient été faites sous le régime de cette loi. Nous aurions vu, le 1er juin 1906, arriver à Paris des « représentants » réactionnaires, progressistes, républicains « de gauche », radicaux, radicaux socialistes, socialistes indépendants, socialistes unifiés[1]. Ils formeraient sept congrès représentant respectivement, suivant des calculs approximatifs : 2,572,000; 1,238,000; 704,000; 692,000; 2,514,000; 205,000 et 877,000 suffrages. Les sept présidents de ces assemblées se réunissent, vérifient et, au besoin, discutent ces chiffres. L'accord établi, il suffirait de faire le total général (8,802,000) et de remarquer que le nombre de députés qui revient à chaque parti est à 100 ce que le nombre des voix obtenues par ce parti est au nombre total des suffrages exprimés.

Pour les réactionnaires :

$$\frac{x}{100} = \frac{2\,572\,000}{8\,802\,000} \text{ ou } x = \frac{2\,572\,000 \times 100}{8\,802\,000} = 29$$

Par le même calcul, les progressistes obtiendraient 14 sièges;
Les républicains de gauche, 18;
Les radicaux, 8;
Les radicaux socialistes, 28;
Les socialistes indépendants, 2;
Et les unifiés, 10.

Quelques-uns de ces chiffres sont obtenus en forçant le quotient. Mais jamais cette opération n'accorde à un parti, pour toute la France, plus d'un demi-siège de trop. Le résultat est donc presque exact. Chaque député représente à peu près exactement quatre-vingt-dix mille électeurs. Il est vrai qu'au total nous n'avons disposé que de 99 sièges. Mais qu'importe? Le nombre 100 n'est pas doué d'une vertu magique. L'essentiel n'est pas de nommer cent

1. Nous reproduisons la classification et les chiffres de M. La Chesnais (art. cité).

députés, coûte que coûte; l'essentiel est de faire en sorte que les partis aient à la Chambre les mêmes forces relatives que dans le pays. Que si l'on tient à remplir le dernier siège, ou si d'autres difficultés surgissent dans l'interprétation du calcul, serait-ce accorder au président de la République un pouvoir exorbitant que de l'inviter à les trancher et à favoriser d'un siège supplémentaire le parti qu'il en jugerait digne?

Ainsi la représentation proportionnelle serait instituée sans qu'il fût nécessaire de changer les habitudes des électeurs ou de compliquer les formalités du scrutin. Elle serait instituée, par la même réforme, dans les conseils généraux des départements, puisque les « représentants » seraient membres de ces assemblées et qu'ils y disposeraient d'autant de voix qu'ils auraient obtenu de milliers de suffrages. Dans le département de la Marne, le 6 mai 1906, seize candidats, dont un « libéral », six progressistes, cinq radicaux, un radical socialiste, trois socialistes unifiés, ont obtenu plus de mille voix. Le conseil général de la Marne serait donc composé de seize membres. Le libéral, avec ses 2,000 voix, disposerait de deux suffrages; les six progressistes, avec leurs 11,000, 7,000, 6,000, 2,000, 5,000 et 6,000 voix, disposeraient de 37 suffrages; les cinq radicaux (9,000, 11,000, 7,000, 6,000 et 5,000 voix) en auraient 38; le radical socialiste sept, et sept également les socialistes unifiés (1,000, 2,000, 4,000 voix). Pourquoi le vote plural, employé dans divers congrès, ne serait-il pas adopté dans les assemblées politiques où il permettrait de faire aisément de la représentation proportionnelle une réalité? En pareil cas, il ne porte pas atteinte à l'égalité des citoyens. Au contraire, il permet à chaque citoyen d'exercer sa part d'influence sur la destinée politique de son pays. Dans le département comme dans l'État, le système proposé s'approche donc aussi près que possible de l'idéal du gouvernement démocratique.

*
* *

Ne s'en éloigne-t-il pas quand il propose la réduction du nombre des députés? Cette proposition — ô surprise! — nous l'avons lue dans certains programmes électoraux. Mais c'étaient des programmes de candidats réactionnaires et opulents. Depuis que les députés ont porté leur indemnité à 15,000 francs, l'idée de réduire leur nombre a fait quelques progrès, mais surtout dans les milieux réaction-

naires. C'est que, sous la loi qui nous régit, la diminution du nombre des députés serait favorable aux candidats les plus riches. Les frais d'une élection, même dans les limites étroites d'un arrondissement, ne sont pas à la portée de toutes les bourses. Si la réduction du nombre des députés avait pour effet d'élargir les circonscriptions et d'augmenter les frais électoraux, elle éliminerait un grand nombre de candidats méritants mais pauvres. Elle serait tout l'opposé d'une réforme démocratique.

Mais sous le régime que nous rêvons, la richesse ne créerait aux candidats aucun privilège. Pour obtenir un millier de voix dans un département, il n'est pas nécessaire de dépenser un gros capital. Et, au Congrès de leur parti, un « représentant » pauvre, mais éloquent et instruit, aurait plus de chances d'être élu député qu'un millionnaire inintelligent. Il serait donc possible de réduire le nombre des députés sans favoriser l'avènement de la ploutocratie.

Ce serait, il faut l'avouer, préparer l'avènement d'une élite. Mais une élite n'est pas nécessairement une aristocratie. Et si ses principes interdisent à la démocratie de se laisser gouverner par une caste ou par une classe privilégiée, ils lui ordonnent de confier le gouvernement aux plus méritants. Or, le recrutement de nos députés serait meilleur. Quiconque n'aspire aux fonctions législatives que pour en recueillir les profits, gros ou petits, hésiterait à solliciter un mandat de « représentant » qui, par lui-même, ne conférerait qu'un pouvoir modeste. Il hésiterait à solliciter un mandat de député, annuellement révocable, et dont l'exercice serait soumis à la surveillance jalouse des autres représentants du parti. Pour remplir ce rôle, il serait nécessaire d'avoir moins d'ambition que de dévouement. Les appétits cyniques trouveraient malaisément leur satisfaction dans la vie politique ainsi réformée. On pourrait même se demander si elle offrirait encore assez d'attrait pour susciter un nombre suffisant de candidatures. A la portée du premier venu, les fonctions de « représentant », obtenues sans effort, seraient-elles assez tentantes? Mais elles tenteraient, sans aucun doute, parce qu'elles permettraient seules l'accès des fonctions plus hautes, et parce qu'elles ne seraient, dans l'assemblée départementale, ni sans importance ni sans intérêt. En outre, est-il nécessaire qu'un citoyen prenne lui-même l'initiative de sa candidature? Si mille électeurs déposent dans l'urne, même sans vous prévenir, un bulletin à votre nom, pourquoi votre élection ne serait-elle pas valide? A la condition que le fait se produise dans

votre circonscription, et ne soit pas le prétexte d'un plébiscite sournois. Volontaires ou involontaires, les candidats ne feront pas défaut. Et il y a des chances pour qu'ils soient plus désintéressés.

Il y a des chances pour que les députés soient mieux choisis. Chaque parti aurait intérêt à n'envoyer au Palais-Bourbon que ses chefs les plus éminents. Il le pourra, s'il le désire : il ne sera plus exposé à les voir écarter de la Chambre par un caprice de leurs électeurs ou par les hasards de la guerre électorale. M. de Mun ou M. Jaurès récoltera toujours les mille voix nécessaires pour être « représentant ». Et pourquoi les hommes de valeur seraient-ils éliminés par leurs propres partisans? Plus la Chambre sera réduite, plus le rôle de chaque député sera important, et plus il sera nécessaire pour un parti de ne confier ce rôle qu'à des talents éprouvés. Les assemblées départementales, les congrès de partis, la presse, les diverses manifestations de la vie publique révèleront les aptitudes de certains « représentants ». D'autres feront leur éducation politique en remplaçant, à titre de suppléants, les députés malades, « absents par congé » ou devenus ministres. Ce n'est jamais qu'à bon escient que seront désignés les membres de la Chambre. D'autre part, la réunion annuelle des congrès de partis et la menace périodique d'une destitution tiendra en haleine les élus, et réprimera toute velléité de trahison ou de dictature. Comment une sélection si rigoureuse ne nous donnerait-elle pas de bons députés?

Cette élite pourra délibérer dans des conditions favorables à la sagesse de ces décisions. On pensait jadis que la justesse d'une opinion se mesure au nombre des hommes qui l'approuvent. « Il est presque impossible, disait Spinoza, que la majorité d'une grande assemblée donne ses voix à une absurdité. » Les sociologues nous disent, au contraire, que plus l'assemblée est « grande », plus elle ressemble à une foule, et que plus une foule est nombreuse, plus elle cède aux entraînements irréfléchis Elle peut s'enthousiasmer pour de généreuses paroles, mais elle peut aussi « donner ses voix à des absurdités ». Un esprit supérieur la dirigera, s'il possède certains dons physiques particulièrement prestigieux, mais un esprit médiocre, doué des mêmes avantages, exercera sur elle le même ascendant. Ce qui détermine l'opinion d'une foule, ce sont souvent des impressions superficielles. Pour délibérer, il n'est pas mauvais de jouir d'une certaine tranquillité : mais comment réfléchir, à tête reposée, au milieu d'une foule bruyante et passionnée? au milieu

des allées et venues, des exclamations et des murmures? Toutes choses égales d'ailleurs, une assemblée délibérante est d'autant plus raisonnable qu'elle est moins nombreuse.

En outre, les députés seraient délivrés des préoccupations mesquines qui, parait-il, les assiègent. Impossible de leur dire : « Pensez à vos circonscriptions! » Ils n'auraient pas de circonscriptions : chacun d'eux, élu par des représentants de toutes les régions, serait vraiment le représentant de la France. Impossible de les soupçonner de sacrifier l'intérêt général aux intérêts locaux; de ces derniers ils n'auraient pas la garde. Impossible pour les électeurs de considérer leur député comme leur commissionnaire auprès des ministères ou auprès des grands magasins : ils n'auront plus *leur* député. Ils auront *leur* représentant qui, sans doute, s'acquittera de ce rôle; il sera l'intermédiaire naturel entre les citoyens et le gouvernement. Mais si les députés échappent à la tyrannie des « électeurs influents », à plus forte raison le gouvernement sera-t-il affranchi de ce joug. Il lui sera permis de leur refuser ses faveurs. Que de fonctions inutiles, aujourd'hui conservées pour ménager un comité local, seraient supprimées d'un trait de plume, si l'élection des députés ne dépendait pas de quelques voix ajoutées ou soustraites! A cet égard, on reconnaît au scrutin de liste des avantages; mais qui ne voit la supériorité du système que nous proposons? Il réparerait le fameux « miroir brisé » par le scrutin d'arrondissement et dans lequel « la France ne reconnaît plus son image ». Il fortifierait l'unité nationale.

On pourrait même croire qu'il ferait trop bon marché des intérêts locaux. Pourtant, les intérêts de chaque département seraient défendus, au sein des Conseils généraux par les « représentants », dont l'influence sur les députés, qu'ils élisent et qu'ils jugent, serait considérable. En outre, bien qu'en tout régime où s'établit la représentation proportionnelle, une seconde Chambre soit un rouage inutile, nous n'avons pas supprimé le Sénat : le Sénat, composé, par exemple, d'autant de membres qu'il y a de départements, serait le défenseur des intérêts régionaux. Ceux-ci ne seraient donc pas sacrifiés, mais ils seraient subordonnés à l'intérêt général.

Le régime que nous venons de décrire n'a pas toutes les perfections. L'idéal, peut-être irréalisable, d'un gouvernement démocratique, ce serait d'accorder à tout citoyen non seulement un représentant mais un mandataire actif. Or, même avec la représentation

proportionnelle, les représentants de la minorité ne contribuent guère à la confection des lois. L'idéal, ce serait un État dans lequel la loi serait une honorable transaction entre les prétentions des divers partis : aucune volonté individuelle ne serait pleinement satisfaite, mais aucune volonté individuelle ne serait complètement méprisée; aucun citoyen, aucun parti ne serait le maître absolu, mais aucun ne serait esclave. La loi s'établirait entre les individus souverains comme s'établissent, entre les nations souveraines, les conventions diplomatiques. Mais s'il est vrai que cet idéal soit lointain, notre réforme électorale nous en approche. Il suffirait d'établir, comme l'ont fait certains cantons suisses, la représentation proportionnelle au sein du gouvernement pour que tous les citoyens sans exception, par l'intermédiaire de leurs députés, pussent exercer leur souverain pouvoir.

Quels que soient ces avantages théoriques, ce régime est-il praticable? Il est plus réalisable, car il est plus simple, que maint autre mode, déjà réalisé, de représentation proportionnelle. Et tout régime est praticable quand il est imposé par l'opinion. Or, l'opinion publique, en France, semble se détourner d'un gouververnement soi-disant représentatif où les députés ne représentent guère que les appétits de leurs comités locaux, d'un gouvernement soi-disant réformateur qui entrave, par la lourdeur de son mécanisme, l'action des hommes d'initiative. Il n'est donc pas impossible que l'opinion réclame un jour un régime où les citoyens seront vraiment représentés, et représentés par une élite.

PAUL LAPIE.

TABLE DES AUTEURS

Aillet (G.). — La responsabilité objective (*fin*)..... 40-65
Borel (E.). — La logique et l'intuition en mathématiques..... 273-283
— L'évolution de l'intelligence géométrique..... 747-754
Bouglé (C.). — Les syndicats de fonctionnaires et les transformations de la puissance publique..... 671-698
Boutroux (P.). — La théorie physique de M. Duhem et les mathématiques..... 363-376
Boy (V.). — La vision..... 284-326
Brunschvicg (L.). — La philosophie pratique de Kant, par V. Delbos. 66-93
Calderoni (M.). — La prévision dans la théorie de la connaissance.... 559-576
Delacroix (H.). — Analyse du mysticisme de Mme Guyon..... 721-746
Challaye (F.). — Le syndicalisme révolutionnaire..... 103-127
— — — (*suite et fin*)..... 256-272
Chartier (E.). — Les Éléments principaux de la représentation, par O. Hamelin..... 797-820
Claparède (Ed.). — La capacité de bon témoignage..... 523-525
Goblot (Ed.). — La licence de philosophie..... 94-102
Grosjean (J.). — Arthur Hannequin et son œuvre 217-255
Höffding (H.). — Le concept de la Volonté..... 1-17
Jacob (B.). — Le matérialisme historique..... 401-420
Job (A.). — L'œuvre de M. Berthelot et les théories chimiques..... 699-720
Lacombe (P.). — De l'esprit classique dans la Révolution française selon Taine..... 577-595
Lalande (A.). — Sur une fausse exigence de la Raison dans la méthode des sciences morales..... 18-33
Lapie (P.). — Réforme électorale..... 821-833
Lechalas (G.). — Sur un détail des travaux de M. Claparède concernant le témoignage..... 514-522
Léon (A.). — La notion du réel..... 348-362
Le Roy (E.). — Comment se pose le problème de Dieu..... 129-170
— — — (*fin.*)... 470-513
Mallieux (F.). — La méthode des jurisconsultes..... 421-469
— Le rôle de l'expérience dans les raisonnements des juriconsultes..... 755-796
Remacle (G.). — Note sur le problème du Mal (essai d'interprétation). 171-185
Rist (Ch.). — Économie optimiste et économie scientifique..... 569-619
Weber (L.). — La Morale d'Épictète et les besoins présents de l'enseignement moral (*suite*)..... 327-347
— L'évolution créatrice, par Henri Bergson..... 620-670
Whitehead (A.-N.). — Introduction logique à la géométrie..... 34-39
Wilbois (J.). — La Pensée catholique en France au commencement du xxe siècle..... 377-400
— La Pensée catholique en France au commencement du xxe siècle (*fin*)..... 526-568
Winter (M.). — Sur l'introduction logique à la théorie des fonctions. 186-216

TABLE DES ARTICLES

Berthelot (L'Œuvre de M. — et les théories chimiques), par A. Job... 699-720
Dieu (Comment se pose le problème de —), par E. Le Roy..... 129-170
— — — — 470-513
Économie optimiste et Économie scientifique, par Ch. Rist..... 596-619
Épictète (La Morale d' — et les besoins présents de l'enseignement moral), par L. Weber..... 327-347
Esprit classique (De l' — dans la Révolution française selon Taine), par P. Lacombe..... 577-595
Évolution (L' — de l'intelligence géométrique), par E. Borel..... 747-754
Expérience (Le rôle de l' — dans les raisonnements des jurisconsultes), par F. Mallieux..... 755-796
Fonctions (Sur l'introduction logique à la théorie des —), par M. Winter. 186-216
Géométrie (Introduction logique à la —), par A.-N. Whitehead..... 34-39
Logique (La — et l'intuition en mathématiques), par E. Borel..... 273-383
Mal (Note sur le problème du —), par G. Remacle..... 171-185
Matérialisme (Le — historique), par B. Jacob..... 401-420
Méthode (La — des jurisconsultes), par F. Mallieux..... 421-469
Mysticisme (L'analyse du — de Mme Guyon), par H. Delacroix..... 721-746
Prévision (La — dans la théorie de la connaissance), par M. Calderoni. 559-576
Réel (La notion du —), par A. Léon..... 348-362
Responsabilité (La — objective), par G. Aillet..... 40-65
Sciences morales (Sur une fausse exigence de la Raison dans la méthode des —), par A. Lalande..... 18-33
Vision (La —), par V. Boy..... 284-326
Volonté (Le concept de la —), par Höffding..... 1-17

ÉTUDES CRITIQUES

Évolution (L' — créatrice de H. Bergson), par L. Weber..... 620-670
Hannequin, son œuvre, par J. Grosjean..... 217-255
Kant (La philosophie pratique de — de V. Delbos), par L. Brunschvicg. 66-93
Représentation (Essai sur les éléments principaux de la — par O. Hamelin), par E. Chartier..... 797-820
Théorie physique (La — de M. Duhem et les mathématiques), par P. Boutroux..... 363-376

DISCUSSIONS

Témoignage (Sur un détail des travaux de M. Claparède concernant le —), par G. Lechalas..... 514-522
Témoignage (La capacité de bon —), par E. Claparède..... 523-525

ENSEIGNEMENT

Licence (La — en philosophie), par E. Goblot..... 94-102

QUESTIONS PRATIQUES

Pensée catholique (La — en France au commencement du XXe siècle), par J. Wilbois 377-400
Pensée catholique (La — en France au commencement du XXe siècle), par J. Wilbois 526-558
Réforme électorale, par P. Lapie 821-833
Syndicalisme révolutionnaire (Le —), par F. Challaye 103-127
— — — — 256-272
Syndicats (Les — de fonctionnaires et les transformations de la puissance publique), par C. Bouglé 671-798

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

ALENGRY (F.). — Psychologie et Éducation, 2 vol. in-8 de XII-368 et IX-309 p., Librairie d'Éducation nationale. — Mars, 2, I.
APPUHN (Ch.). — Œuvres de Spinoza traduites, t. I, 1 vol. in-12 de VIII-570 p., Garnier. — Septembre, 11, II.
ARMINJON (P.). — L'enseignement, la doctrine et la vie dans les universités musulmanes d'Égypte, 1 vol. in-8 de 274 p., Alcan. — Mai, 7, I.
ATGER (F.). — Essai sur l'histoire des doctrines du Contrat Social, 1 vol. in-8 de 432 p., Alcan. — Mars, 6, I.
ARRÉAT (L.). — Art et Psychologie individuelle, 1 vol. in-16 de VIII-160 p., Alcan. — Novembre, 6, I.
BARUZI (J.). — Leibniz et l'organisation religieuse de la terre, 1 vol. in-8 de 525 p., Alcan. — Janvier, 10 I.
BASTIDE (Ch.). — J. Locke. Ses théories politiques et son influence en Angleterre, 1 vol. in-8 de 397 p., Leroux. — Septembre 12, I.
BELOT (G.). — Études de morale positive, 1 vol. in-8 de VII-523 p., Alcan. — Mars, 2, II.
BERGSON (H.). — L'Évolution créatrice, 1 vol. in-8, Alcan. — Juillet, 1, II.
BIERVLIET (VAN). — Causeries psychologiques, 1 vol. in-8 de 165 p., Alcan. — 3, I.
BOUGLÉ (C.). — Le solidarisme, 1 vol. in-12 de 338 p., Giard et Brière. — Mai, 5, .
BOUGLÉ (C.). — Qu'est-ce que la sociologie? 1 vol. in-12 de 175 p., Alcan. — Septembre, 9, I.
BRAUNSCHVIG (M.). — L'art et l'enfant, 1 vol. in-12 de XVI-400 p., Didier. — Septembre, 10, I.
CRÉMIEU (L.). — Des épreuves de la filiation naturelle non reconnue, 1 vol. in-8 de XVI-556 p., Larose. — Novembre, 10 I.
CRESSON (A.). — Les bases de la philosophie naturaliste, 1 vol. in-8 de 178 p., Alcan. — Septembre, 8, I.
DANTU (G.). — L'Éducation d'après Platon, 1 vol. in-8 de XX-229 p., Alcan. — Septembre, 10, I.
DELVOLVÉ (J.). — L'organisation de la conscience morale, 1 vol. in-12 de 172 p., Alcan. — Janvier, 4, I.
— Religion. Critique et Philosophie positive chez P. Bayle, 1 vol. in-8 de 445 p., Alcan. — Mars, 3, II.
DETREZ (A.). — Mariage et contrat, 1 vol. in-8 de 309 p., Giard et Brière. — Novembre, 9, I.
DUMAS (G.). — Le Sourire, 1 vol. in-8 de 167 p., Alcan. — Janvier, 1, II.
EFFERTZ (O.). — Les Antagonismes économiques, introduction de Ch. Andler, 1 vol. de XXVI 566 p., Giard et Brière. — Janvier, 7, II.
EVELLIN (F.). — La Raison pure et les Antimonies, 1 vol. de 316 p., Alcan. — Mai, 1, I.
EYMIEU (A.). — Le gouvernement de soi-même, 1 vol. in-16, Perrin. — Janvier, 9, I.
FONSEGRIVE (G.). — Morale et Société, 1 vol. in-12 de 344 p., Bloud. — Juillet, 4, II.
FOURNIÈRE (E.). — L'Individu, l'Association et l'État, 1 vol. in-8 de 260 p., Alcan. — Mai, 5, II.
GAULTIER (P.). — Le sens de l'Art, 1 vol. in-16 de 269 p., Hachette. — Novembre, 4, II.

GONZALEZ (Z.). — Histoire de la philosophie, trad. de l'espagnol par le R. P. G. de Pascal, 1 vol. in-8 de 518 p., Lethielleux. — Janvier, 9, I.

GOUJON (H.). — L'expression du rythme mental dans la mélodie et dans la parole, 1 vol. in-8 de 315 p., Paulin. — Juillet, 7, II.

GUYOT (H.). — Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin, br. in-8 de 92 p., Alcan. — Juillet, 8, II.

GUYOT (H.). — L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin, 1 vol. in-8 de 259 p., Alcan. — Juillet, 9, I.

HALBWACHS (M.). — Leibniz, 1 vol. in-18 de 123 p., Delaplane. — Janvier, 10, II.

HAMELIN (O.). — Essai sur les éléments principaux de la représentation, 1 vol. in-8 de 476 p., Alcan. — Juillet, 2, II.

— Aristote, Physique, II, traduction et commentaire, 1 vol. in-8 de 172 p., Alcan. — Juillet, 2, I.

HÉBERT (M.). — Le Divin (Expériences et hypothèses), 1 vol. in-8 de 316 p., Alcan. — Juillet, 5, II.

HÉMON (C.). — La philosophie de Sully-Prudhomme, 1 vol. in-8 de 464 p., Alcan. — Septembre, 12, II.

HOFFDING (H.). — Histoire de la philosophie moderne, traduite par Bordier, préface de V. Delbos, t. II, 1 vol. in-8 de 620 p., Alcan. — Mars, 7, I.

JANSSENS (E.). — La philosophie et l'apologétique de Pascal, 1 vol. in-16 de XI-395 p., Alcan. — Janvier, 9, II.

KEIM (A.). — Helvétius, sa vie, son œuvre, 1 vol. in-8, VIII-719 p., et notes de la main d'Helvétius, 1 vol. in-8 de VIII-116 p., Alcan. — Novembre, 11, II.

KOSTYLEFF (N.). — Le substitut de l'âme dans la psychologie moderne, 1 vol. in-8 de 228 p., Alcan. — Janvier, 3, I.

LACHELIER (J.). — Études sur le Syllogisme, suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le Philèbe, 1 vol. in-16 de 163 p., Alcan. — Juillet, 1, I.

LALANDE (A.). — Précis raisonné de morale pratique, 1 vol. in-12 de V-69 p., Alcan. — Novembre, 8, II.

LAPPONI (J. Dr). — L'hypnotisme et le spiritisme, 1 vol. in-16 de IV-290 p., Perrin. — Mars, 5, I.

LE DANTEC (F.). — Éléments de philosophie biologique, 1 vol. in-12 de IV-297 p., Alcan. — Septembre, 8, II.

LE ROY (E.). — Dogme et Critique, 1 vol. in 16 de XVIII-389 p., Bloud. — Juillet, 3, I.

LUCAS DE PESLOUAN. — N. H. Abel, sa vie et son œuvre, 1 vol. in-8 de 168 p., G. Villars. — Janvier, 7, I.

LUQUET (J.-H.). — Idées générales de psychologie, 1 vol. in-8 de VII-295 p., Alcan. — Janvier, 2, I.

LYON (G.). — Enseignement et Religion, 1 vol. in-8 de 237 p., Alcan. — Novembre, 7, I.

MALAPERT (P.). — Leçons de philosophie, 1 vol. in-8 de VIII-488 p., Juven. — Septembre, 6, II.

MARIE (A. D.). — Mysticisme et Folie, 1 vol. in-8 de 319 p., Giard. — Mars, 3, I.

MERTEN (O.). — L'état présent de la philosophie, 1 vol. in-12 de 118 p., Namur, Wismaël Charlier, Paris, Vic et Amat. — Septembre, 7, I.

PAULHAN (Fr.). — Les Mensonges de l'Art, 1 vol. in-8 de 380 p., Alcan. — Novembre, 4, I.

PIAT (C.). — De la croyance en Dieu, 1 vol. in-16 de VII-286 p., Alcan. — Juillet, 6, II.

PROST (J.). — Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne, 1 vol. in-8 de 274 p., Paulin. — Septembre, 11, I.

PROST (J.). — La philosophie à l'Académie protestante de Saumur, 1 vol. in-8 de 173 p., Paulin. — Septembre, 11, I.

POINCARÉ (L.). — La physique moderne, son évolution, 1 vol. in-18 de 311 p., Flammarion. — Janvier, 6, II.

REY (A.). — La Théorie de la Physique chez les physiciens contemporains, 1 vol. in-8 de V-412 p., Alcan. — Novembre, 2, II.

RIBOT (Th.). — Essai sur les Passions, 1 vol. in-8 de 192 p., Alcan. — Janvier, 1, I.

RIFAUX (M. Dr). — Les conditions du retour au catholicisme, 1 vol. in-16 de 426 p., Plon. — Juillet, 7, I.

ROUSSEL-DESPIERRES. — Hors du scepticisme. Liberté et Beauté, 1 vol. in-8 de IV-390 p., Alcan. — Novembre, 6, II.

SALOMON (M.). — L'esprit du temps, 1 vol. in-16 de XI-337 p., Perrin. — Janvier, 8, II.

SCHOPENHAUER (A.). — Première traduction française avec préface et notes par Dietrich, 1 vol. in-12 de 207 p., Paris, Alcan. — Septembre, 14, I.

SEILLIÈRE (E.). — La Philosophie de l'Impérialisme, 1 vol. in-8 de 333 p., Plon. — Mai, 4, I.

SEVERAC (J.-B.). — Nietzsche et Socrate, 1 vol. in-8 de 70 p., Cornély. — Janvier, 11, I.

SOLLIER (P.). — Essai critique et théorique sur l'association en Psychologie, 1 vol. in-16 de 187 p., Alcan. — Mai, 2, II.

SPINOZA. — Éthique, traduction inédite du comte H. de Boulainvilliers, publiée avec une introduction et des notes par F. Colonna d'Istria, 1 vol. in-8 de XLIII-378 p., Colin. — Mai, 8, I.

STAPFER (P.). — Sermons laïques, 1 vol. in-16 de 279 p., Fischbacher. — Janvier, 6, I.

STAPFER (P.). — Questions esthétiques et religieuses, 1 vol. in-8 de 208 p., Alcan. — Septembre, 9, II.
STROWSKI (F.). — Montaigne, 1 vol. in-8 de VIII-356 p., Alcan. — Mai, 7, II.
SULLY-PRUDHOMME. — Psychologie du libre arbitre, 1 vol. in-16 de 175 p., Alcan. — Mars, 1, I.
TARDE (A.). — L'idée du juste prix, 1 vol. in-8 de 372 p., Alcan. — Mai, 6, I.
THOUVEREZ (F.). — Éléments de morale théorique et pratique appliqués à la pédagogie, 1 vol. in-12 de 647 p., Belin. — Janvier, 5, II.
TROUPLEAU (L.). — Morale pratique, 1 vol. in-18 de 544 p., Aillaud. — Novembre, 9, I.
UMANO. — Traduit par C. Pichon. Essai de constitution internationale, 1 vol. in-8 de 104 p., Cornély. — Novembre, 11, I.
WAYNBAUM (I.). — La Physionomie humaine, 1 vol. in-8 de 320 p., Alcan. — Novembre, 11, I.
WYLM (A. D.). — La morale sexuelle, 1 vol. in-8 de III-327 p., Alcan. — Mai, 3, I.

Livres étrangers nouveaux.

ABBOT (F.-E.). — The syllogistic philosophy of Prolegomena to Science, 2 vol. de XV-317 et 371 p., Boston. — Mars, 9, II.
AVENARIUS (R.). — Kritik der reinen Erfahrung, 2e éd., 1 vol. in-8 de XXX-223 p., Leipzig, Reisland. — Juillet, 9, II.
BALDWIN (J.-M.). — Thought and Things, 1 vol. de XIV-273 p., London, Swan Sonnenschein et Cie. — Mars, 6, II.
BALDWIN (J.-M.). — Dictionary of Philosophy and Psychology, 1 vol. in-8 de XXIV-1192 p., New-York et Londres, Macmillan. — Mai, 14, II.
BAILLIE (J.-B.). — An Outline of the Idealistic Construction of Experience, 1 vol. in-8 de 344 p., Londres, Macmillan. — Mai, 13, II.
BAX (E.-B.). — The Roots of Reality, 1 vol. in-8 de 331 p., Londres, Richards. — Novembre, 19, II.
BLAVETT (G. I.). — The Study of Nature and the Vision of God, 1 vol. in-8 de 335 p., Londres, W. Briggs. — Novembre, 19, II.
BORNHAUSEN (K.). — Die Ethik Pascals, 1 vol. in-8 de 171 p., Giessen, Ricker-Töpelmann. — Mai, 11, I.
BRENTANO (F.). — Untersuchungen zur Sinnespsychologie, 1 vol. in-8 de X-161 p., Duncker et Humblot, Leipzig. — Septembre, 15, II.
BRICARD (R.). — La kontinuo, traduit par Huntington, 1 vol. in-12 de 125 p., G. Villars. — Septembre, 23, II.
BRUNO (G.). — Opere italiane, Dialoghi metafisici, 1 vol. in-8 de 420 p., Leterza, Bari. — Mars, 11, II.
CAIRD (E.). — Philosophie sociale et religion d'A. Comte, traduit par miss May Crum et Ch. Rossigneux, préf. d'E. Boutroux, 1 vol. in-8 de 196 p., Giard et Brière. — Septembre, 19, I.
CALÓ (S.). — Il problema della libertá nel pensiero contemporaneo, 1 vol. in-18 de 228 p., Rome, Sandron. — Mars, 10, II.
CASSIRER (E.). — Das Erkenntnissproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1 vol. in-8 de XV-608 p., Bruno Cassirer, Berlin. — Mars, 6, I.
CROCE (B.). — Cio che è vivo é ció che è morto della filosofia di Hegel, 1 vol. in-8 de XVII-174 p., Bari Laterza. — Mai, 17, I.
DILTHEY (W.), A. RIEHL, W. WUNDT, W. OSTWALD, H. EBBINGHAUS, R. EUCKEN, Fr. PAULSEN, W. MÜNCH, Th. LIPPS. — Systematische Philosophie, 2 vol. in-4 de 432 p., Berlin et Leipzig, Teubner. — Juillet, 9, I.
ELSENHAUS (TH.). — Fries et Kant, 2 vol. in-8 de 347 et 223 p., Töpchmann. — Novembre, 17, II.
ERDMANN (B.). — Logik, 1 vol. gr. in-8 de XVI-814 p., Halle, Max Niemeyer. — Mai, 8, II.
EUCKEN (R.). — Begriff einer neuen Lebensanschauung, 1 vol. in-8 de VI-310, Leipzig, Veit. — Novembre, 12 II.
FAGGI (A.). — Principij di Psicologia moderna, 1 vol. in-12 de VIII-393 p., Palerme, Reber. — Juillet, 12, I.
FREGE (G.). — Ueber die Grundlagen der Geometrie, 3 articles extraits du Jahresbericht der deutsche Mathematikes Vereinigung, Hefte 6, 7, 8, 9. — Janvier, 11, II.
GARMAN (Ch.). — Studies in Philosophy and Psychology, by former students of, 1 vol. in-8 de XXIV-411 p., Boston et New-York, Houghton, Mifflin and Co. — Janvier, 14, II.
GENTILE. — G. Bruno nelle storia della cultura, 1 vol. in-16 de 146 p., Milan, Sandron, novembre, 21, II.
GRISEBACH (E.). — Schopenhauer, 1 vol. in-12 de VI-145 p., Berlin, Ernest Hofman et Cie. — Mai, 13, I.
HÆCKEL (E.). — Les merveilles de la vie, 1 vol. in-8 de XII-384 p., Schleicher. — Novembre, 13, II.
HÖFFDING (HARALD). — Histoire de la philosophie moderne, traduit de l'allemand par Bordier, préface de V. Delbos, 1 vol. in-8 de 620 p., Alcan. — Mars, 7, I.

HÖFFDING (HARALD). — Philosophes contemporains, traduit par A. Treimesaygues, 1 vol. in-8 de 268 p., Alcan. — Septembre, 17, II.

JACOBY (G.). — Herders und Kants Æsthetik, 1 vol. in-8 de 348 p., Leipzig Durrsche Buchhandlung. — Juillet, 9, II.

JAMES (W.). — Pragmatism, 1 vol. in-8 de 209 p., London, Longmans et Green. — Septembre, 19, II.

JOSEPH (H. W. B.). — An introduction to Logic, 1 vol. in-8 de VIII-564 p., Oxford. — Mars, 10, I.

JUNGMANN (K.). — Die Weltentstehungslehre, 1 br. in-8 de 51 p., Berne, Scheitlin, Spring et Cie. — Novembre, 14, II.

KANT. — Fondements de la Métaphysique des mœurs, traduction avec introduction et notes par V. Delbos, Delagrave. — Novembre, 15, I.

KEYSERLING (H.). — Das Gefuge der Welt, 1 vol. de 382 p., Munich, Brukmann. — Mai, 8, II.

KEYSERLING (H.). — Essai critique sur le système du monde, 1 vol. in-8 de XV-360 p., Fischbacher. — Novembre, 13, I.

KEUSSEN (R.). — Bewusstsein und Erkenntniss bei Descartes, 96 p., in-8, Halle Max Niemeyer. — Janvier, 13, II.

KRAUS (O.). — Neue Studien zur aristotelischen Rhetorik, 1 vol. in-8 de 117 p., Halle, Max Niemeyer. — Septembre, 17, II.

LEIBNITZ (G. W. V.). — Philosophische Werke, 4 vol. in-8 de 374, 582, 590, 120, 553 p., de la Philosophische Bibliothek, Leipzig, Verlag der Durrchen Buchhandlung. — Mai, 11, II.

LESSING. — Schopenhauer, Wagner, Nietzche, 1 vol. in-8 de 482 p., Munich. — Janvier, 14, II.

LODGE SIR O., tr. par J. Maxwell. — La vie et la matière, 1 vol, in-16 de 148 p., Alcan. — Novembre, 19, I.

MARCHESINI (G.). — La Vita e il Pensiero de Roberto Ardigó, 1 vol. in-8 de XII-388 p., Milan, Hœpli. — Mars, 11, I.

MAKAREWICZ (J.). — Einführung in die Philosophie des Strafrechts auf entwickelungsgeschichtlicher Grundlage, 1 vol. de IX-492 p. Stuttgard, Enke. — Janvier, 12, II.

MEINONG (A.). — Uber die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, 1 vol. in-8 de VIII-159 p., Voigtländer, Leipzig. — Septembre, 15, I.

MITCHELL (W.). — Structure and Growth of the Mind, 1 vol. in-8 de 512 p., Londres, Macmillan. — Juillet, 11, I.

MONTGOMERY (E.). — Philosophical problems in the light of vital organization, 1 vol. in-8 de 462 p., New-York and London, Putnam's Sons. — Septembre, 19, II.

NEWMANN (traduit par M. G. Paris). — Grammaire de l'assentiment, 1 vol. in-8 de 408 p., Paris, Bloud. — Septembre, 18, II.

OLIVIER (J.). — Monistische Weltanschauung, 1 vol. in-8 de VII-157 p., Leipzig, Naumann. — Novembre, 14, I.

PREZZOLINI (G.). — L'arte di persuadere, 1 vol. in-4 de 116 p., bibl. du Leonardo, Florence. — Septembre, 21, II.

RADULESCU MOTRU. — Psihologia martorului, Bucarest, Soue et Cie. — Janvier, 16, II.

SAFFIOTTI (U.). — Il valore dell'atarassia epicurea, 1 vol. in-8 de 24 p., Acireale. — Janvier 16, II.

SAITSCHIEK (R.). — Fransözrische Skeptiker, Voltaire, Mérimée, Renan, 1 vol. in-16 de VI-304 p., Berlin, Hoffmann. — Janvier, 14, I.

SCHILLER (F. C. S.). — Studies in humanism, 1 vol. in-8 de 429 p., London, Macmillan. — Septembre, 19, II.

SCHINZ (M.). — Die Moralphilosophie von Tetens, 1 vol. in-8 de 155 p. Leipzig, Teubner. — Juillet, 11, I.

SERA (L.-G.). — Sulle trace della vita, 1 vol. in-8 de XXII-312 p., Rome, Bernardo Lux. — Septembre, 22, I.

SETH PRINGLE PATTISON (A.). — The Philosophical Radicals, 1 vol. in-12 de X-336 p., Edimbourg, Blackwood. — Septembre, 21, I.

SIMMEL (G.). — Schopenhauer und Nietzsche, 1 vol. in-8 de XII-263 p., Leipzig, Duncker et Humblot. — Mai, 12, I.

SPENCER (H.). — Une autobiographie, traduction et adaptation par Henri de Varigny, avec la collaboration de Mlles J. de Mestral-Combremont et G. de Varigny, 1 vol. in-8 de III-550 p., Alcan. — Mars, 10, I.

STÖRRING (G.). — Ethische Grundfragen, 1 vol. in-8 de VII-325 p., Leipzig, Engelmann. — Mai, 10, II.

TALBOT (ELLEN-BLISS). — The Fundamental Principle of Fichte's Philosophy, 1 vol. in-8 de VI-148 p., New-York et Londres, Macmillan. — Mai, 15, I.

TAROZZI (G.). — La varietà infinita dei fatti e la libertà morale, 1 vol. in-16 de 141 p., Milan, Palerme et Naples, Sandron. — Juillet, 12, II.

TÖNNIES (F.). — Philosophische Terminologie in psychologisch-sociologischer Ansicht, 1 vol. in-8 de XVI-106 p., Leipzig, Thomas. — Janvier, 11, I.

TRIVERO. — Il Problema del Bene, 1 vol. in-8 de XVI-246 p. — Novembre, 20, I.

TROILO. — La filosofia di Scordano Bruno, 1 vol. in-16 de 160 p., Turin, Bocca. — Nov. 21, I.
VIDARI (G.). — Elementi di Etica, 1 vol. in-16 de XVI-356 p., Milan, Hœpli. — Mai, 16, II.
VIROILI (G.). — Il sentimento imperialista, 1 vol. in-16 de XXII-340 p., Milan, Sandron. — Janvier, 16, I.
VORLÄNDER. K. — Kant, Schiller, Gœthe, Gesammelt Aufsätze, 1 vol. in-8 de XII-294 p., Veralag des deutschen Buchandlung, Leipzig. — Novembre, 15, II.
WUNDT (M.). — Der Intellektualismus in der Griechischen Ethik, 1 vol. in-8 de 103 p., Leipzig, Engelmann. — Septembre, 17, I.

Revues et périodiques.

Année sociologique, dirigée par E. Durkheim, dixième année, 1 vol. in-8 de 688 p., Alcan. — (Articles de P. Huvelin, R. Hertz, C. Bouglé; Analyses). — Novembre, 24, I à 26, I.
Année psychologique, dirigée par A. Binet, 1 vol. in-8, 495 p., Masson, treizième année. — (Mémoires de H. Poincaré, Foucault, Souriau, Plateau, Saliony, Ley, Maxwell, Van Biervliet, Decroly et Degand, Bourdon, Piéron, Bohn, Jamin, Maigon, Imbert, Masselon, Regis et Laurès, Deniker, Frédérick, Chabot, Bernheim, Wertheimer, Van Gehutchen, G. Bounier, Cantecor, Larguier de Bancels). — Novembre, 23, I à 24, II.
Année philosophique, dirigée par F. Pillon (XVIIIe année, 1 vol. de 272 p., Alcan. — (Articles de V. Brochard, et G. Rodier, O. Hamelin, F. Pillon, L. Dauriac, Bibliographie par F. Pillon L. Dauriac). — Novembre, 22, I à 23, I.
Archiv fur systematische Philosophie, Berlin, 1906. — (Articles de MM. B. Witics, Draghicesco.) — Janvier, 17, I à 18, II.
Hermes, XLII Band, Eine neue Archimedeshandschrift, par Heiberg. — Septembre, 24, II.
Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methode, troisième année. — (Articles de M.M. J. Dewey, W. James, Russell, Pratt, Bode, Woodworth, Thorndike, Warner Fite. — Novembre, 28, I à 29, I.
Hibbert Journal, London, Williams and Norgate. — (Articles de MM. Schiller, J. Ward, Lodge, Pickard-Cambridge, Mac Taggart, Campbell Fraser, R. J. Campbell, Forsyth.) — Mars, 13, I à 14, II.
International Journal of Ethics. Juillet 1906 — (Articles de J. Oliphant, Ch. F. Dole, St Coit, E. E. C. Jones, M. Schinz, Forester Eastman, H. S. Salt). — Octobre (Sorley, F. Harrison, Ida w. Howerth, Hobson, F. T. Carlton, D. S. Muzzey, M. Macmilan, Lisham, Takahusu). — Janvier 1907 (Davies, Wodehouse, B. de Salencourt, Garner, D. Oliphant. Kirkman Gray, Moffat Weyer). — Avril (Pigou, C. Heath, W. M. Salter, W. R. Sorley, M. Stawell, E. Sisson, A. E. Zanner). Juillet, 13, II à 18, I.
Leonardo. — Florence, 3e série. — (Articles de MM. Papini, Prezzolini, Vailati). — Fév.-déc. 1906, 18, I, 19, I.
Mind, Stout, Macmillan et Cie, London, — (Articles de M. M. Mackenzie (Schiller, Dewey, Bradley, Taylor, Russel, Moore, Joachim.) — Septembre, 25, I à 26, II.
Nouvelles Revues italiennes. Cultura filosofica, dirigée par F. de Sarlo; Il Rinnovamento, publié sous le patronage de Fogazzaro (articles de Caird, Murri, Garabasso); Cœnobium : articles de Giran, Buquet, Guénard, Novicow, Neumann, de Lorenzo. — Mars, 15, I à 16, I.
Philosophical Review, t. XIV, 1905. — (Articles de MM. H. Rutgers Marshall, Wachburn, Montague, Wright, Ladd, B. Erdmann. Pheldon, Taylor, Moard. Overstreet, Ladd, Lalande, Gorlen, Becher, Laguna, Urban, Bode, Sabine). — Novembre, 26, I a 29, I.
Revue générale des Sciences pures et appliquées, 30 mars 1907. — G. Milhaud : Descartes et la loi des Sinus. — Juillet, 13, I, II.
Revue de Psychologie Sociale, publiée sous la direction de MM. Espinas, Gide, Dupré, Darlu, J. Maxwell, Steeg, Lacombe. Secretaires de la rédaction, A. de Tarde et J. Teutsch, 1re année, n° 1. Programme. (Articles de MM. Augé-Laribé, Bicking, Heligon, Chatelain, Hermann). — Septembre, 23, I.
Revue Scientifique, 11 mai 1907. J. Sageret : Genèse des Mathématiques. — 22 juin 1907 G. Milhaud : Pascal et les expériences sur le vide. — Septembre, 24, I.
Revue des Sciences philosophiques et théologiques, I, n° janvier 1907. — Mars, 11, II.
Rivista die filosofia e scienze affini, neuvième année, 1906. — (Articles de MM. Ardigò, Danesco, Marchesini, Tarozzi, Ranzoli, Varisco, Limentani, Galdi). — Mars, 15, I.
Rivista de Scienza, première année, 1907. — Programme. (Articles de MM. E. Picard, Ostwald, Ciamiccian, Cunningham, J. Tannery). — Juillet, 18, II à 19, II.
Zeitschrift fur Aesthetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, publiée par M. Dessoir. 1re année, Stuttgart, Enke (Articles de Lipps, Lange, Simmel, Kirschmann). — Mars, 12, I, II.
Voprossy Filosofi i Psikhologhi, 1906, n° consacré au prince Troubetskoy (Articles de Lopatine, Melioranski, Samniski, Tchije, Boulytski-Tsvirko, Vinogradof, Markovnikov, Zienkovsky, Erikson, Kotliarevski, Chaikevetch, Boulgakov, Kistiakovsky, Berdaev, Novgorodtsev, Herrschensohn). — Mai, 17, II à 20, II.

Thèses de Doctorat.

O. Hamelin. — Thèse complémentaire : *Traduction et commentaire du livre II de la physique d'Aristote.* — Thèse principale : *Essai sur les éléments principaux de la représentation.* — Juillet, 19, I à 25, I.

A. Rey. — Thèse complémentaire : *L'énergétisme et le mécanisme au point de vue des conditions de la connaissance.* — Thèse principale : *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains.* — Juillet, 25, I à 31, II.

Agrégation de Philosophie.

Concours de 1907.

I. Dissertations. — II. Leçons. — III. Programme pour le concours de 1908 (programme en vue de la composition d'histoire de la philosophie; programme en vue des explications). — IV. Mémoires et textes proposés pour le diplôme d'études supérieures de philosophie aux Universités de Paris, Aix, Marseille, Besançon, Bordeaux, Clermont, Dijon, Grenoble, Lille, Lyon, Montpellier, Rennes, Toulouse. — Septembre, 26, II à 28, II.

Nécrologie.

C. Cantoni. — Janvier, 19, II.
K. Fischer. — Septembre, 6, I.
J. Freudenthal — Novembre, 2, II.
O. Hamelin. — Novembre, 1, I.
Sully-Prudhomme. — Novembre, 2, I.

Variétés.

Fondation A. Hannequin. — Mars, 16, I.
Correspondance. — Mars, 16, I.
Erratum. — Novembre, 30, I.
La Philosophie dans les Universités, 1907-1908. — Septembre, 1, I à 5, I. Novembre, 291, II.

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

SUPPLÉMENT

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE NOVEMBRE 1907)

NÉCROLOGIE

O. Hamelin.

La mort tragique d'Hamelin, qui a provoqué pendant nos vacances universitaires une émotion si douloureuse, est pour la philosophie française une perte particulièrement cruelle. Elle a détruit brutalement, en pleine vigueur, une des forces les plus précieuses sur lesquelles l'élite de notre jeunesse pût compter. Professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Bordeaux, puis à l'École normale supérieure et à la Sorbonne, Hamelin s'était révélé à ses élèves comme un érudit et un critique de premier ordre : le souci d'exactitude et de précision qu'il appliquait à l'étude des textes n'était égalé que par la pénétration puissante avec laquelle il dégageait d'une page obscure d'Aristote ou de Kant tout ce qu'on pouvait en extraire de clarté. Mais il n'était pas de ces érudits dont la curiosité ne s'attache qu'aux détails; à travers chaque ligne d'un auteur il poursuivait une vue d'ensemble sur l'auteur lui-même, et derrière la pensée systématique de chaque philosophe, il essayait de découvrir la marche générale de la philosophie et les lois de son progrès. Également doué pour l'analyse et la synthèse, il n'aimait à savoir que pour penser. — Combien sa pensée fut originale et inventive, son *Essai sur les éléments principaux de la représentation* le montre avec éclat. Incapable de se contenter de l'empirisme et, d'autre part, frappé de l'impuissance du rationalisme à expliquer par la méthode analytique le devenir et le progrès de la pensée et de la nature, Hamelin a repris, en la délivrant de certaines illusions spinozistes et en la concevant d'une façon toute particulière, cette méthode synthétique dont l'Allemagne, aux beaux jours de sa gloire métaphysique, avait tiré le plus admirable parti et dont notre temps, fatigué de spéculations, paraissait ne plus se souvenir. Nous lui devons des joies que nous ne connaissions plus. Il nous a donné de contempler dans un monument intellectuel qui lui avait coûté vingt ans d'effort l'action créatrice de l'intelligence pure, s'élevant d'une notion simple à des notions de plus en plus complexes jusqu'à ce que, de degré en degré, elle atteigne la réalité. Sa dialectique, adaptée aux acquisitions de la science contemporaine, nous a présenté le monde comme un vivant système de concepts ordonnés ou, pour parler son langage, comme « une hiérarchie de rapports de plus en plus concrets jusqu'au dernier terme, où la relation achève de se déterminer ». En un temps où l'on ne glorifie plus guère que l'instinct, les puissances irrationnelles, l'élan des énergies aveugles vers des formes imprévisibles, il nous a fait sentir toute la beauté solide des hautes disciplines que nous avions abandonnées. — Cet idéaliste si hardi et si ferme était en même temps un spiritualiste accompli. Hamelin mettait au service des fins morales de l'homme la prodigieuse force de ses facultés spéculatives. Les catégories de la pensée ne s'engendraient les unes les autres et ne s'organisaient dans son esprit que pour fournir un champ d'action et des instruments de travail à la volonté droite. La nécessité rationnelle, selon lui, a son intérêt suprême dans la liberté qu'elle s'oppose, qui la domine et qui en fait une matière pour le triomphe du Bien. « C'est l'univers entier, écrit-il, qu'il s'agit de maintenir ou de mettre à la discrétion de la personne, afin qu'elle soit et demeure ce qui veut dans la lumière et la liberté. » La liberté, qui présuppose l'intelligence, ne la dépasse qu'en ne cessant jamais de s'appuyer sur elle; ce n'est pas lorsque les motifs manquent ou qu'ils restent dans l'ombre, c'est

en face de la totalité des motifs appelés à la clarté de la conscience que ses choix révèlent sa nature : « elle marque que toutes les raisons sont réunies et qu'on s'élève plus haut encore ». A ceux qui soutiennent que l'intellectualité et la spiritualité sont en raison inverse l'une de l'autre, l'œuvre d'Hamelin inflige le plus décisif démenti. De quelle façon eût-il continué cette œuvre, s'il avait vécu? Il n'était pas un homme du passé, mais un moderne par excellence. Toutes les questions que notre temps se pose le passionnaient, et ses amis savent avec quelle sympathie ardente il suivait tous les mouvements capables de hâter parmi nous l'avènement d'une République sociale. Qui sait à quelles études nouvelles ses préoccupations démocratiques l'auraient conduit un jour? Ce qui est sûr pour tous ceux qui l'ont connu, c'est que sa puissance d'esprit pouvait se produire sous des formes nouvelles et que sa mort est un malheur national.

Sully-Prudhomme.

Au moment même où, par la publication d'un ouvrage considérable, l'attention du public était attirée sur l'ensemble de la pensée de Sully-Prudhomme, le poète disparaissait après avoir donné la mesure de sa sérénité intérieure, de sa « sagesse », dans une maladie longue et cruelle. Nous n'avons pas seulement à rappeler avec quelle simplicité, quelle timidité presque, il a offert à cette *Revue*, dès l'annonce de sa publication, l'appui d'un nom illustre. A travers les formes diverses des écrits, l'œuvre de Sully-Prudhomme apparaît d'une remarquable unité : elle est la manifestation d'un état d'âme, analysé sous tous ses aspects et, pour ainsi dire, dans tous ses domaines : le scrupule. Autant était vif chez lui le souci de ne rien perdre des sentiments qui ont enrichi et affiné la vie intérieure de l'âme, autant était profond, le souci de n'y laisser pénétrer aucun principe qui offrit quelque difficulté à la critique moderne, de ne pas mettre sa conscience en paix avec la science par un biais détourné, par un compromis déloyal. De là, après de minutieuses enquêtes, après de lentes et délicates précautions, ce besoin d'impitoyable précision qui fait l'originalité de sa poésie, qui fait l'intérêt de son œuvre philosophique, depuis les remarquables analyses de l'*Expression dans les Beaux-Arts* jusqu'à la discussion très pénétrante et très ferme du finalisme biologique dans ses lettres à M. Richet, qui lui a permis enfin d'ajouter à ses études sur la *Vraie Religion selon Pascal* cet *Appendice* qui est peut-être son chef-d'œuvre : *Critique des formules dogmatiques par les règles de Pascal pour les définitions*. L'auteur de cet *Appendice*, le poète de la *Justice*, n'a-t-il pas été détourné de l'action par le scrupule de choisir entre différents devoirs, alors même que la pression des circonstances et l'appel de la conscience commune semblaient le plus impérieux? En tout cas, dans l'hommage unanime rendu à l'œuvre et l'homme, souligné par l'attribution d'un prix international, il y a une leçon qui devrait ne pas être perdue pour notre pays : rien ne vaut, à une heure où nous voyons ériger le cynisme en philosophie d'état, l'exemple donné par celui qui s'est constamment montré, suivant le mot d'Épictète, le citoyen plein de pudeur.

J. Freudenthal.

J. Freudenthal, professeur à l'Université de Breslau, qui est mort au mois de juin dernier, âgé de soixante-huit ans, avait consacré à l'étude de Spinoza le meilleur de son activité philosophique. Parmi les nombreux articles et comptes rendus critiques qu'il a eu l'occasion de publier, le plus célèbre est le mémoire : *Spinoza und die Scholastik*, qui fut inséré dans le recueil dédié à Zeller, il y a vingt ans. Par de multiples rapprochements de textes, il était arrivé à établir comme la généalogie des termes employés par Spinoza, et il faisait entrevoir à quel courant de spéculation et d'enseignement étaient liés les *Cogitata metaphysica*. Freudenthal se proposait de couronner sa carrière par un ouvrage d'ensemble sur la vie et sur l'œuvre de Spinoza. Il y préludait, en 1898, par la publication d'un recueil qui est un modèle du genre : *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*. En 1904 paraissait le premier volume de *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, où la vie de Spinoza était racontée avec autant de précision et de solidité que de simplicité et de « liberté »; le livre était devenu classique dès cette apparition. Le meilleur hommage que nous puissions rendre à la mémoire de cet excellent travailleur est d'exprimer le vif espoir que les manuscrits laissés par Freudenthal soient suffisamment complets pour permettre la publication posthume de la dernière partie de l'ouvrage.

LIVRES NOUVEAUX

La Théorie de la Physique chez les physiciens contemporains, par A. Rey, docteur ès lettres, professeur au lycée de

Beauvais. 1 vol. in-8° de v-412 p., Paris, Alcan, 1907. — Dans cette étude critique de l'objectivité des sciences physico-chimiques, l'auteur poursuit un double but philosophique. D'abord, et négativement, il se propose de réfuter les théories fidéistes et anti-intellectualistes, qui prétendent réduire la science physique à une technique utilitaire et lui dénier toute valeur de connaissance objective. Ensuite, et positivement, il prétend justifier une certaine attitude et un certain credo philosophique, la croyance à un fonds sans cesse accru de vérités nécessaires et universelles, extraites de l'expérience, la croyance à une vérité que l'esprit humain enserre progressivement par une série d'approximations successives. L'auteur propose donc, pour son compte, un certain positivisme : la science, selon M. Rey, épuise toute la connaissance humaine et la philosophie se réduit « à une synthèse organisatrice des sciences, faite dans un esprit qui serait l'esprit scientifique général. »

Voilà le but à atteindre; et voici la méthode suivie pour y atteindre. Cette méthode ne sera pas une méthode dialectique, pareille à celle dont se servent les sceptiques contemporains, ce sera une méthode positive. Elle consistera essentiellement dans une analyse des opinions et des réflexions des principaux physiciens contemporains sur leur science; et elle nous permettra de juger s'il y a désaccord profond ou accord relatif de ces différents savants sur l'objectivité de leur science. Telle est la matière de la première partie : elle consiste dans l'analyse des doctrines (p. 23-304). Cette analyse nous montre sans doute une violente réaction contre le mécanisme classique avec l'école énergétiste. Le mécanisme traditionnel prétendait non seulement donner une explication, une représentation mécanique de tous les phénomènes physiques, mais encore atteindre avec le mouvement l'élément constitutif de la réalité. C'est contre cet ontologisme dogmatique de l'ancien mécanisme que réagit l'énergétisme : il ne veut pas que l'on érige en suprême réalité des hypothèses hasardeuses et prématurées et, dans sa défiance de telles hypothèses, il rejette de la science toute représentation figurative, ne conservant que le fonds solide des vérités expérimentales, des données de fait, et le système d'expressions, ou de concepts, qui sont nécessaires pour traduire, classer, systématiser ces faits, en d'autres termes le formalisme mathématique. Mais il admet l'objectivité des données expérimentales, et croit à un progrès de la science vers l'unité. Voilà ce qui ressort des écrits de Rankine, Mach, Ostwald, Duhem. C'est contre le même ontologisme que réagit l'école critique, avec H. Poincaré : le grand physicien cherche à distinguer dans la physique la partie formelle et théorique et la partie purement expérimentale. S'il montre une part de convention dans les principes généraux de la physique, analogue mais non identique à celle qui intervient dans les principes mathématiques, il ne met jamais en doute l'objectivité des données expérimentales de la physique, et admet que l'expérience est seule source et seul critère de vérité en ces matières. Mais cet ontologisme qu'attaquent et dont se défient énergétistes et critiques, les mécanistes contemporains le condamnent également. Ils ne prétendent plus avoir trouvé la clef de l'univers et les atomes avec lesquels ils vont le reconstruire. Seulement ils croient que les représentations mécaniques, pour des raisons tenant peut-être à la nature de l'intelligence humaine, ont une valeur et une clarté toute spéciale, et, puisqu'aussi bien toutes les déterminations physiques précises impliquent des mesures et que les mesures s'obtiennent par des déplacements dans l'espace, ils pensent que par suite le mouvement conserve en physique une valeur éminente. Mais, s'ils espèrent qu'une représentation mécanique des phénomènes physiques est toujours possible et désirable, ils ne prétendent ni proposer actuellement une telle représentation, ni enfermer la physique dans les principes de l'ancienne mécanique rationnelle, celle de Lagrange par exemple, et exclure tout nouveau principe physique. Ce qui fait la force du néo-mécanisme, c'est qu'il pose la continuité de la théorie et de l'expérience dans la science physique, tandis qu'énergétistes et critiques séparent plus ou moins absolument la théorie d'une part, l'expérience de l'autre, et s'imposent par suite le problème difficile d'expliquer l'accord d'une théorie et d'une expérience hétérogènes entre elles. Constatons d'ailleurs que le plus grand nombre des physiciens restent mécanistes : Berthelot, Maxwell, Thomson, Boussinesq, Perrin, Langevin, M. Abraham, etc., et que les hypothèses figuratives ont été assez fécondes en découvertes pour se justifier par là même.

De ce travail d'analyse quelles conséquences philosophiques pourrons-nous tirer? (p. 306-400). C'est qu'il n'y a pas désaccord entre les physiciens sur le point fondamental. Tous reconnaissent l'objectivité de la physique comme science; tous

acceptent du mécanisme traditionnel la partie solide, expérimentale, et ne s'opposent qu'à l'extension indue de ces explications à de nouveaux ordres de phénomènes pour laquelle elles ne suffisent pas. Tous croient aussi que la source de toute vérité est non pas dans des idées a priori, dans des créations de l'esprit, mais exclusivement dans l'expérience. « Objectif égale : ce qui est donné par l'expérience perceptible et qui résiste à toute tentative pour le faire apparaître à nos sens autrement qu'il a apparu une première fois. » Les physiciens diffèrent seulement sur des points, qui, pour importants, ne sont cependant que secondaires : la valeur et l'usage des hypothèses figuratives et physiques, et, en particulier, la valeur de la représentation de mouvement. Ce qui ne les empêche pas de se trouver d'accord sur les résultats de leur science et de croire au progrès incessant de cette science, et à sa marche vers l'unité. Le livre de M. Rey s'achève par des considérations épistémologiques, par des indications un peu générales sur les grands traits de son positivisme et sur une théorie positive et volutive des catégories de l'esprit humain.

Cet ouvrage, d'inspiration très saine, présente donc un réel intérêt philosophique, puisqu'il examine une des questions les plus débattues actuellement; il est, en outre, appelé à rendre de grands services aux étudiants, puisque c'est, croyons-nous, le seul ouvrage français où l'on puisse trouver un exposé intelligent, un peu trop systématisé peut-être, des principales théories physiques actuelles.

Le Mensonge de l'Art, par Fr. Paulhan. 1 vol in-8° de 380 p., Paris, Alcan, 1907. — Ce livre, c'est de la critique d'art relevée d'un grain de philosophie. Laissons les détails et la forme : tout le monde se fait une idée suffisante de ce que peut être une conférence publique sur l'art, quand elle est bien faite; l'auteur parle bien, aiguise le trait comme il faut, et fait preuve de goût et de culture. Voici l'idée directrice. L'origine de l'art est dans cette rêverie agréable, volontairement poursuivie, qui substitue au monde réel un monde fictif conforme à nos désirs. L'art n'est donc pas, pour M. Paulhan, un produit de l'activité sociale, c'est-à-dire quelque image des opinions utiles à l'existence commune; tout au contraire, l'artiste est un homme qui se retire du monde de la nature et du monde des hommes, et qui vit et pense pour lui-même. Seulement il est inévitable que, dans certains cas, ce rêve provoque des mouvements et enfin des actions qui le soutiennent et lui donnent un corps; c'est par là que l'art rentre dans le réel et dans la vie sociale; l'art devient une chose parmi les choses, et une espèce d'institution humaine; il subit alors la loi commune; il se soumet à des règles et à des traditions; les conventions le compliquent jusqu'à dissimuler sa véritable origine; il devient religieux; il se mêle aux travaux utiles; cela ne veut pourtant pas dire qu'il soit sorti de la religion ou de l'industrie. Encore aujourd'hui l'œuvre d'art, monument, statue, tableau, affiche, n'est vraiment telle que par « l'attitude artiste » de celui qui la considère; et cette attitude consiste à prendre l'œuvre d'art comme objet de rêverie, et pour l'effet harmonieux et reposant qu'elle produit dans l'âme.

Ces vues intéressantes ne sont pas d'accord, comme on voit, avec celles que les travaux des sociologues ont mises à la mode; et cela leur donne presque un air de paradoxe, toutefois sans profondeur. Aussi bien, puisque l'auteur n'a évidemment pas visé à être profond, cette constatation n'est pas un reproche.

Le Sens de l'Art, par P. Gaultier (avec préface de M. Émile Boutroux. 1 vol. in-16 de 269 p., Paris, Hachette, 1907. — Ce livre n'est pas seulement un essai pour dégager la conception de l'art impliquée dans le Bergsonisme, comme M. Le Roy et M. Bergson lui-même en ont dégagé une conception de la science. M. P. Gaultier ne prononce le nom de M. Bergson que dans son avant-propos; et, si l'on sent bien quand même que l'influence bergsonienne est partout présente, elle ne l'est vraiment que comme l'un des éléments principaux de la conscience esthétique contemporaine, que M. Paul Gaultier a exprimée tout entière, dans son fonds et dans ses nuances. Aussi bien le bergsonisme ne fait-il ainsi que rendre à l'esthétique ce qu'il doit au sens de l'art. Il semble que, sous l'action de multiples influences, la conscience esthétique contemporaine soit parvenue à débarrasser la vision intuitive de la beauté de tous les préjugés utilitaires, intellectualistes et moraux qui en ont, aux époques antérieures, gâté la pureté. Le livre de M. Paul Gaultier enregistre et fixe ces progrès.

Il se compose de cinq chapitres : 1° qu'est-ce que l'art? 2° ce qu'enseigne une œuvre d'art; 3° la moralité de l'art; 4° le rôle social de l'art; 5° la critique d'art, suivis d'une bonne bibliographie, et accompagnés de reproductions qui, pour laisser parfois à désirer, n'en rem-

plissent pas moins leur but : illustrer les vérités que l'auteur se propose de mettre en lumière.

Il n'est possible ici que de noter les idées essentielles de cet ouvrage. Ce qui en fait l'unité, c'est l'idée que l'art est avant tout affaire d'émotion esthétique, c'est-à-dire, en somme, de sensibilité. L'art n'a point pour objet, comme le croient les objectivistes, soit de faire descendre sur la terre la beauté en soi, entité métaphysique qui n'a de réalité que dans l'imagination des philosophes (idéalisme), soit de copier la nature (réalisme). Il est quelque chose de proprement humain; et il a ses racines dans l'émotion de l'artiste qui crée l'œuvre d'art. « La beauté n'est pas autre chose que cette émotion agréable, ressentie par nous en présence des choses que nous trouvons belles. Elle est ce jeu intérieur, cette féerie intime et délicieuse que ces choses déterminent en nous, l'épanouissement harmonieux et intégral de toutes les puissances de notre être en fonction de la sensibilité et sans autre but que leur développement même » (p. 29). M. Paul Gaultier se prononce donc pour le subjectivisme. Mais les subjectivistes sont incapables de nous dire ce qui nous vaut cette émotion. Ils la considèrent comme quelque chose d'individuel et de fuyant, incapable de faire sur soi l'unanimité. La conclusion est exagérée. Il ne faut pas renoncer à donner une définition objective de la beauté. Seulement elle n'est pas autre chose que de l'émotion esthétique incarnée, solidifiée, ou concrétée (pp. 32-33). Il n'y a donc pas d'art sans émotion esthétique; et d'autre part il n'y a d'émotion esthétique, partant de beauté véritable, que dans l'art. Nous ne nous avisons de conférer la beauté à la nature que sur l'instigation des artistes, comme le démontre l'histoire du sentiment de la nature. Ce qui fait la beauté d'une œuvre d'art, c'est la personnalité même de l'artiste. Ainsi l'art est supérieur à la nature, au même titre que la science et la moralité, parce que, si réaliste qu'il puisse être, il porte toujours en soi un idéal esthétique (p. 53). Cela n'empêche pas qu'il ne lui doive beaucoup. « Si la sensibilité de l'artiste ne vibre que par où elle est susceptible de vibrer, s'il ne riposte à ce qui l'intéresse que par ce qui l'intéresse; si les impressions sensorielles ne sont, en un mot, action du sujet qu'autant qu'elles sont réponses du sujet, il n'en est pas moins vrai qu'elles sont réponse du sujet à la sollicitation de l'objet. L'émotion esthétique naît de cette participation du sentant et du senti, de leur réaction réciproque, de leur collaboration pour ainsi dire » (pp. 56-58). L'originalité de l'artiste n'est donc pas une anomalie, mais « l'ouverture qui lui est ménagée sur la réalité » (p. 61). Elle est la garantie de sa véracité, parce qu'elle « le conduit à pénétrer dans le secret des existences » (p. 63). On peut donc dire avec Voltaire que le style est la chose, à condition de l'entendre interprétée par une personnalité (p. 66). Et d'ailleurs la nature annonce déjà l'art et la beauté par sa spontanéité, sa sensibilité, sa force d'appétition qu'on peut assimiler à un jeu (p. 67), ou, si l'on veut encore, par son idéalisme. « D'où il suit que l'art est doublement idéaliste, du fait de l'artiste d'abord, et de la nature qu'il interprète ensuite » (p. 72). Aussi le choix des sujets conserve-t-il, dans l'art, une grande importance. On peut donc dire, en définitive, que l'art est un jeu producteur de beauté, et un jeu sérieux, un plaisir du sentiment et de l'intellect en même temps que de la sensibilité, et par son intermédiaire (pp. 1-80).

De là résultent tous les enseignements dont l'œuvre d'art est susceptible, sur la personnalité de l'artiste, sur la sensibilité d'une époque, sur le caractère permanent d'un peuple et jusqu'à ses conceptions particulières. De là aussi les rapports de l'art avec la moralité (pp. 123-176. — V. en particulier, pp. 129-136, une critique du livre de M. Paulhan). De là encore sa valeur sociale. Il est social dans sa nature, parce qu'il est le produit de la collaboration de l'artiste avec les vivants ou les choses : il est une société d'âmes; dans son origine, parce qu'il exprime l'ambiance d'une société; dans ses effets sur l'individu, qu'il incite à la sympathie, et sur la collectivité de ses fidèles entre qui il établit un lien étroit. Il peut être social enfin par les sentiments associés, et cela est si vrai que lorsque ces sentiments sont antisociaux, il en résulte pour l'œuvre d'art un amoindrissement de beauté (p. 171-220).

De là résulte enfin la condamnation de la critique d'art qui juge conformément à des causes absolues et de celle de Taine et de Tolstoï, qui prend son point d'appui hors de la valeur d'art; mais la possibilité d'une critique qui séparerait les œuvres d'art des autres en vertu des caractères extérieurs dont s'accompagne l'émotion esthétique, harmonie, sérénité, unité, vraisemblances émotives, et qui établirait entre les œuvres d'art elles-mêmes une hiérarchie selon la profondeur de l'émotion esthétique qu'elles provoquent, de la connaissance des êtres et des choses qu'elles procurent, des senti-

ments et des idées qui leur sont associés. Et le livre se termine par la détermination des qualités que doit posséder la critique d'art pour remplir son rôle difficile (p. 220-256).

On le voit : tout s'éclaire à la lumière de la définition de la beauté après l'émotion esthétique. Une restriction s'impose. M. P. Gaultier ne fait porter son analogie que sur les beaux-arts proprement dits; il néglige la poésie et la littérature. De cette exclusion, il nous donne d'excellentes raisons (cf. p. 76 sq. et p. 124). Mais il n'en reste pas moins qu'un livre qui traite du sens de l'art et qui exclut la littérature n'est pas un livre complet. On le regrettera d'autant plus qu'appliquée à la littérature, la méthode de M. P. Gaultier aurait pu donner des résultats très précieux, et qu'il n'avait pour cela, semble-t-il, ni à l'infirmer, ni à la contredire. Bien au contraire, s'il était parvenu à vaincre la difficulté qui provient de ce que la littérature attribue à l'intelligence un plus grand rôle que les beaux-arts, sa thèse se serait confirmée et renforcée. Et il ne semble pas que cette difficulté soit insurmontable, si l'on pense que c'est au domaine de la composition littéraire que M. Bergson a emprunté la matière de quelques-unes de ses plus fines analyses. Et puis cette étude eût permis à M. Paul Gaultier de traiter une question qu'il a trop négligée, savoir la réaction réciproque de la littérature sur les beaux-arts et des beaux-arts sur la littérature.

Art et Psychologie individuelle, par Lucien Arréat. 1 vol. in-16 de VIII-160 p., Paris, Alcan, 1906. — Cet ouvrage est formé d'une série d'essais divers. Le premier, et le plus important, est une *Esquisse psychologique*, dans laquelle l'auteur s'est proposé « d'éclaircir ou de contrôler les théories générales du beau par l'expérience particulière des individus » (Préface, p. v). M. Arréat nous retrace donc, en conséquence, l'histoire de ses goûts et impressions artistiques. Il le fait sans doute avec grâce, et on le lit avec beaucoup de plaisir. Mais on peut se demander si le mérite de cette autobiographie n'est pas bien plus littéraire que philosophique. Nous craignons, pour notre part, que cet agréable essai ne contribue pas puissamment à faire progresser les études esthétiques. Ce n'est pas à dire que les observations individuelles ne puissent rendre de grands services en cette matière : loin de là. Seulement elles ne peuvent offrir un intérêt véritablement scientifique qu'à la condition d'être très précises, très minutieuses : il faut qu'elles rapportent avec soin tous les concomitants physiologiques de l'émotion esthétique (cf., par exemple, les travaux de Vernon-Lee, *Revue philosophique*, 1905, t. I, pp. 46 et 133). Voilà ce qui peut être utile, et non pas une simple « esquisse ». — Parmi les autres essais, il convient de signaler une intéressante et consciencieuse *Revue des plus récents travaux sur l'Esthétique*.

Hors du scepticisme. — Liberté et Beauté, par Fr. Roussel-Despierres, vol. in-8 de IV-390 p., Alcan, 1907. — Le gros ouvrage que M. Roussel-Despierres vient de publier est la suite du livre que l'auteur avait, il y a trois ans, consacré à l'*Idéal Esthétique*. M. Roussel-Despierres tire les conséquences pratiques des principes qu'il a posés. Il ne s'agit plus ici de l'homme cultivé, de l'esprit d'élite qui est préservé par son éducation contre la corruption, qui ne puisera dans le scepticisme qu'une leçon de tolérance et, comme disaient les anciens, de douceur. Le peuple ne peut pas être sceptique impunément; or, par le fait même qu'il n'a été soumis à d'autre discipline que la discipline d'une religion positive, il est inévitablement acculé au scepticisme par le discrédit croissant de l'Église. Pour conjurer le danger de cette crise morale qui menace particulièrement la France, c'est encore à l'autorité que l'on propose de recourir, à l'autorité de la science, à l'autorité de l'État. Mais la science n'a pas l'objectivité que lui prêtent ses adorateurs plus ou moins bien renseignés. Quant à l'État, théoriquement, on pourrait en donner, peut-être, une définition objective; mais la tâche dépasserait les forces d'un homme. A l'étatisme, M. Roussel-Despierres oppose le double idéal de l'autonomie et de l'anarchie : « double sens de l'évolution du monde vers l'individualité; double formule du progrès, si celui-ci consiste, en effet, dans le développement de la moralité, si la moralité tient à la liberté du cœur et à la liberté des actes. Autonomie, anarchie, régime d'harmonie économique, de travail libre, de libre-échange, de libres accords, où la loi, expression mensongère de la volonté générale, s'efface devant la volonté individuelle. »

Voilà le livre. Il ne soulèvera pas de discussions. Que le scepticisme puisse conduire à l'autonomie, c'est-à-dire à l'individualisme radical; que l'individualisme radical ne soit pas incompatible avec l'association et la hiérarchie; qu'enfin l'idéal de la société future doive être un idéal esthétique, tout cela n'est ni invraisemblable, ni paradoxal. Tout le monde pressent que les choses peuvent s'arranger ainsi;

beaucoup le désirent; il s'agirait maintenant de le penser, si on peut. M. Roussel-Despierres l'a essayé, et, il faut le dire, sans succès. Les difficultés ne sont pas aperçues; les problèmes ne se nouent même pas; les prétendues solutions ne sont que des juxtapositions. Un exemple suffira pour le montrer. « Il faut, dit notre auteur, que le père gouverne l'éducation de ses fils, s'en charge lui-même, s'il se peut, ou choisisse à son gré les maîtres à qui il la confiera » (p. 206). Voilà une thèse. Il ajoute, quelques lignes plus bas : « La République sanctionnera l'obligation paternelle, qui dérive de la morale, d'assurer l'éducation des enfants ». Vous voyez comme c'est simple. Le père choisit; et l'État choisit aussi. Il est tout à fait inutile de dire que les principes opposés s'accorderont, si l'on ne dit comment.

Ce n'est donc là qu'une œuvre lyrique; et l'on a le droit d'exiger que la forme en soit belle. Elle l'est parfois : « l'humanité marcherait-elle encore si elle ne chantait plus? » (p. 387). Mais l'auteur écrit comme il pense, par rencontre; et voici qui est moins beau : « tout animal a le sens très net de la propriété de sa proie » (p. 376); « les esprits vulgaires ne supportent pas le vertige de l'isolement » (p. 26); « la foi est l'antinomie même du scepticisme » (p. 23); « C'est une loi psychologique de marcher vers son rêve » (p. 12). Notre Bibliothèque de philosophie contemporaine compte un volume de plus, et, cette fois, il faut le regretter.

Enseignement et Religion. *Études philosophiques*, par Georges Lyon, recteur de l'Académie de Lille, ancien maître de conférences à l'École normale supérieure. 1 vol, in-8 de 237 p., Paris, Alcan, 1907. — La première partie de ce volume traite de l'attitude du professeur de lycée à l'égard des croyances religieuses. Trois mots, suivant l'auteur, doivent le caractériser : indépendance, neutralité, respect. N'insistons pas sur l'indépendance : M. Lyon n'a pas de peine à montrer, contre Jules Simon, que le professeur ne saurait être contraint et réduit à « prêcher », sans même essayer de les démontrer, les dogmes de la religion naturelle.

Le devoir de neutralité nous arrêtera davantage. M. Lyon ne se borne pas à justifier la loi française qui exige du maître cette vertu; il cherche à prouver qu'elle n'est pas inapplicable. Modifiant une distinction due à W. James, il estime qu'on peut être neutre si l'on renonce à porter, en matière religieuse, des « jugements de transcendance », et si l'on se contente d'émettre des « jugements de relation »; en d'autres termes, si l'on refuse de pénétrer dans le monde ultra-phénoménal, et si l'on demeure dans le domaine du relatif. Ce « critère » est-il suffisant? M. Lyon consacre un ingénieux chapitre à discuter des objections : peut-on dire qu'il réfute toutes les objections? Si le professeur s'interdit tout « jugement de transcendance », ce n'est pas seulement à la neutralité religieuse, c'est à la neutralité métaphysique qu'il se condamne : kantien, il pourra bien exposer les résultats de la *Critique de la Raison pure*, mais non ceux de la *Raison pratique* : M. Lyon admettrait-il cette conséquence de sa théorie? ou bien, abandonnant son propre « critère », autoriserait-il, dans une classe de lycée, les jugements de transcendance obtenus par une méthode rationnelle, pour interdire les jugements de transcendance imposés par une autorité? D'autre part, en se cantonnant dans le relatif, le professeur n'est pas sûr d'observer une stricte neutralité religieuse. La religion n'est pas seulement, comme le dit notre auteur, « l'ensemble des actes par lesquels l'âme humaine, dépassant le réseau phénoménal, » témoigne amour, respect ou crainte à une puissance surnaturelle : elle prétend régir le monde phénoménal et ne s'interdit pas les « jugements de relation ». En racontant l'histoire du christianisme primitif, le professeur peut être obligé de trancher — fût-ce par un doute — cette question purement historique : Jésus s'est-il cru dieu ? Or, les théologiens n'admettent pas tous (voyez le nouveau Syllabus) qu'on puisse trancher cette question par la négative ou même par le doute; ils n'admettent pas tous qu'on ait le droit de la poser. Sans doute, M. Lyon fait appel de l'intransigeance de ces théologiens au bon sens des pères de famille (p. 71 et suiv.). Mais par là même il déclare, abandonnant son premier « critère », qu'on observera une neutralité suffisante quand on emploiera une méthode rationnelle. Par sa distinction des « jugements de relation » et des « jugements de transcendance » M. Lyon voulait établir entre le domaine du professeur et le domaine du prêtre une démarcation très nette. Tentative chimérique : quelle religion se laisserait reléguer dans un monde à part, fût-ce le monde surnaturel? Si l'on ne craignait de parodier un mot célèbre, on pourrait dire : Il n'y a pas de question religieuse; mais il existe, pour traiter n'importe quelle question, une méthode religieuse. Et peut-être la véritable neutralité consiste-t-elle, non pas à déclarer *tabous* certains problèmes, mais à employer, pour les résoudre, une

autre méthode que la méthode religieuse.

A l'égard des croyances religieuses, le professeur, dit enfin M. Lyon, doit se montrer respectueux. Pourquoi? Parce que la majorité des familles attendent de lui ce respect; parce que l'irrespect serait une violation de la neutralité; parce qu'enfin les religions, quelle que soit leur valeur logique, ne sont pas sans utilité sociale. Ces motifs, d'ailleurs délicatement analysés, sont les seuls, semble-t-il, qu'invoque M. Lyon pour justifier ce devoir professionnel. Il ne se demande nulle part si, par la façon dont elles s'acquièrent et se justifient, les croyances pour lesquelles il réclame le respect sont respectables. Il ne dit pas que, l'enfant tenant sa foi de sa famille, on ne saurait manquer de respect à l'une sans manquer de respect à l'autre. Peut-être sera-t-on surpris de ces lacunes; peut-être aussi se demandera-t-on si le mot « respect » est ici le mot propre : le devoir du professeur, ce n'est pas de marquer un respect positif pour les croyances de ses élèves, mais de s'abstenir de toute manifestation irrespectueuse; c'est le devoir de neutralité s'appliquant non plus aux jugements qu'on énonce, mais aux sentiments qu'on exprime. Il serait contraire à la méthode rationnelle que doit suivre le professeur de témoigner, à propos des croyances religieuses, des sentiments dépourvus de sérénité.

La seconde partie du volume contient des études historiques qui (sauf la dernière — *Le Léviathan et la Paix perpétuelle* — dont nos lecteurs ont gardé le souvenir) sont consacrées à la philosophie pédagogique et religieuse de Locke. M. Lyon pense qu'il y a profit, même au XXe siècle, à relire les écrits « du plus tolérant des penseurs ». Son autorité « ne saurait vieillir ». Pourtant, il avoue ne pouvoir faire servir les doctrines de Locke à la solution des problèmes contemporains sans leur faire subir « une légère transposition ». La transposition est-elle si légère? Elle consiste à éliminer du *Christianisme raisonnable* la croyance à la révélation et aux miracles! Des *Lettres sur la Tolérance* les exceptions maintenues par Locke au détriment des athées et des catholiques! Quant aux *Pensées sur l'Éducation*, si la pédagogie contemporaine se bornait à les commenter, elle ne mériterait pas de prendre à l'École normale et dans les lycées le rôle important que M. Lyon revendique pour elle. Mais l'intérêt de ces études sur Locke ne réside pas dans l' « actualité » de ses théories. M. Lyon essaie de rectifier certaines des opinions qui ont cours sur ce philosophe : il n'est pas aussi radicalement sensualiste qu'on le dit (peut-être l'est-il moins que ne le dit M. Lyon lui-même : l'esprit n'est pas pour lui un miroir purement passif); son système n'est pas incohérent : les *Pensées sur l'Éducation* ne sont pas indépendantes de l'*Essai sur l'Entendement* (et peut-être, ajouterons-nous, cet *Essai* est-il moins incohérent que ne le disait M. Lyon dans son livre sur l'*Idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*). L'auteur s'efforce aussi d'expliquer Locke; il montre, en particulier, comment ses idées sur la tolérance se rélient à celles des Platoniciens de Cambridge (filiation d'autant plus curieuse, pourrait-on remarquer, que la théorie de la connaissance de Locke s'oppose à celle de ces Platoniciens). Ces études sur la doctrine de Locke et ses origines rajeunissent ce chapitre, assez peu étudié, de l'histoire de la philosophie anglaise.

Précis raisonné de morale pratique, *par questions et réponses*, extrait revisé du *Bulletin de la Société française de philosophie*, par ANDRÉ LALANDE, agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. 1 vol. in-12, de v-69 p., Paris, Alcan, 1907. — Le *Précis* de M. Lalande a déjà fait l'objet, à la *Société de Philosophie*, d'une discussion (v. *Bulletin*, janvier et février 1907). La plus grande partie des objections, comme le fait remarquer M. Lalande, portaient soit sur les inconvénients de la forme catéchétique, soit sur le rapport de la morale pratique et des théories de la moralité. On se demande, en effet, quelle peut être l'efficacité, sur l'esprit des enfants (car c'est à des lycéens qu'on s'adresse) d'un catéchisme, et si la méthode de l'enseignement par l'exemple, la méthode du *Selectæ* et du *de Viris*, n'est pas meilleure et plus agissante : le christianisme a son catéchisme, sans doute, mais il a aussi, et surtout, ses légendes. On se demande aussi sur quelle base théorique s'appuie cet essai de « morale indépendante », ou s'il prétend se passer de toute base théorique. Au fond, et M. Lalande le reconnaît lui-même, cette tentative suppose la croyance à l'identité profonde des doctrines, à l'unité du savoir humain, malgré la diversité des formules, ou, si l'on veut, des langages. Cette pensée de derrière est la meilleure justification de l'entreprise à laquelle s'est voué M. Lalande. Tout en se défendant de vouloir immobiliser à jamais dans les limites de son formulaire les prescriptions de la morale (« les règles de la conduite ne sont que le signe incomplet et toujours perfectible des sentiments et des tendances qui constituent la moralité »), M. A. Lalande fait preuve de toute la précision, et nous dirions volontiers de toute la

simplicité nécessaires dans la définition des principes généraux (la morale, la conscience, le bonheur), dans l'énonciation des droits et devoirs généraux, puis des droits et devoirs particuliers aux enfants. Le succès déjà acquis par ce petit livre en affirme l'excellence.

Morale pratique, *lectures et résumés*, par M. L. Troufleau. 1 vol. in-18 de 544 p. Paris, Aillaud, 1906. — L'auteur de ce recueil de lectures empruntées aux écrits des moralistes anciens et modernes l'a composé avec un soin judicieux, éclairé par l'expérience de douze années d'enseignement (Cours de morale pratique de 3e année d'enseignement secondaire des filles). Les fragments sont groupés en trente-deux leçons précédées chacune d'un résumé explicatif. L'ensemble de ces résumés forme un cours de morale succinct mais complet, dont les notions sont développées et justifiées par des auteurs choisis. Excellente méthode d'enseignement éclectique, qui donne ainsi à la parole du maître l'appui et la confirmation des penseurs de toute époque et de toute civilisation. Ce petit livre, spécialement composé pour des jeunes filles, a une utilité et une portee générales, qui le recommandent non seulement comme livre d'éducation mais anssi comme manuel de lecture courante.

Mariage et Contrat, *Etude historique sur la nature sociale du droit*, par Alfred Détrez, avocat à la Cour d'Appel, docteur en droit. 1 vol. in-8 de 309 p., Paris, Giard et Brière, 1907. — C'est une excellente histoire de l'application du concept de contrat au mariage. L'auteur établit fortement que la notion de contrat, utilisée aujourd'hui par les partisans de l'extension du divorce pour signifier le droit des volontés individuelles à délier ce qu'elles ont lié, fut au contraire appliquée progressivement au mariage pour servir à dégager son caractère civil, social, contre les prétentions de l'Église et pour mieux accentuer la surveillance de la société sur les unions. Non seulement le mariage ne fut jamais considéré comme un simple contrat relevant de la pure volonté individuelle, mais encore, jusqu'à l'époque révolutionnaire, les progrès et les reculs de la conception du mariage comme contrat civil marquent les progrès ou les reculs de la surveillance sociale restreignant la liberté des dissolutions volontaires. Si la notion de contrat a pris ensuite, dans son application au mariage, un sens opposé, nettement individualiste, M. Détrez y voit avec raison un exemple de plus à l'appui de cette loi d'évolution des concepts juridiques selon laquelle un concept qui a longtemps servi à systématiser, à unifier un ensemble de règles érigées par une société donnée, peut, sous l'influence de certaines circonstances, survivre à son premier usage et servir à unifier des tendances toutes nouvelles. Ainsi les concepts peuvent nous tromper sur la réalité qu'ils recouvrent. Par delà la logique des mots, il faut chercher la vie, les attitudes sociales qu'ils ont voulu représenter et systématiser. En particulier, selon M. Détrez, « le rôle politique qu'avait joué le concept de contrat... (dans la lutte du pouvoir civil contre l'Église) l'emporte (à l'époque révolutionnaire) sur son rôle social qui n'avait jamais eu l'honneur de servir aux luttes publiques » (p. 213). Ainsi *contrat* devint synonyme, non plus d'*autorité* sociale, mais de *liberté* individuelle. L'explication, sans doute incomplète, paraît cependant à retenir. — Une seconde thèse nous paraît moins établie et moins précisée. Se fondant sur l'impuissance de la loi à réformer les mœurs, l'auteur se montre fort sceptique sur la possibilité de maintenir l'institution traditionnelle du mariage contre le courant individualiste qui nous emporte vers la liberté toujours plus grande des unions. Si la conception contemporaine du mariage-contrat lui paraît un contresens historique, ce n'est donc pas qu'il blâme les tendances qu'elle recouvre : le contrôle social sous l'aspect d'un formalisme lui paraît chose contraire aux exigences de la vie. « Le problème du droit, c'est le problème de la responsabilité » (p. 281). *Laissons donc toute liberté aux unions*, mais « en un temps où le sens de l'engagement s'affaiblit, où le sentiment de l'honneur est de plus en plus rare » (p. 282), *établissons solidement*, par la recherche de la paternité et une série de mesures analogues, le *maximum de responsabilité de l'homme vis-à-vis de la femme et vis-à-vis des enfants*. Tout le monde souscrira sans doute à la deuxième partie de cette thèse : la loi doit se plier aux faits qu'elle ne peut réformer et les organiser dans le sens du droit; au lieu de mépriser l'union libre, organisons-la. Mais si l'union libre est un fait croissant, elle n'est pas le fait unique. La question se pose de savoir si au nombre considérable d'individus qui acceptent et demandent encore la réglementation légale des unions, la loi doit en quelque sorte répondre par la suppression de tout formalisme. Comme l'a montré l'école sociologique, s'il y a des courants que la loi ne remonte pas, il y a aussi des idées, des sentiments qu'elle suggère ou développe, parce qu'elle en est elle-même imprégnée et nourrie.

La perte du « sens de l'engagement » et du sens de la domination des fantaisies passionnelles ne serait-elle pas accrue par une loi qui irait en quelque sorte au-devant de certains courants jugés par elle insurmontables? Tout en se défaisant des formalismes inutiles, n'a-t-elle pas encore d'autres courants où puiser pour maintenir au moins l'idée de la gravité qu'il y a à rompre certains engagements, lors même qu'on serait prêt à en porter toute la responsabilité civile, c'est-à-dire en somme tout simplement à solder les indemnités nécessaires? M. Détrez lui-même semble l'avouer lorsqu'il reconnaît la force encore grande à l'heure actuelle du contrôle social (mais il semble vouloir n'en apercevoir que le côté mondain ou financier) et lorsqu'il reconnaît que le mariage, après tout, a subi des crises plus graves (p. 279). Il nous met donc lui-même en doute sur la valeur de ses conclusions. En tout cas, ce n'est pas par un simple rappel de l'impuissance de la législation impériale à Rome, par une histoire sommaire de la législation française et par une peinture des mœurs, si brillante et si émaillée de pittoresques citations soit-elle (M. Détrez se montre ici, pour le plus grand agrément du lecteur, bon disciple de son maître Tarde), que la question semble devoir être résolue.

Des preuves de la filiation naturelle non reconnue. *Étude de critique et de législation comparée*, par Louis Crémieu, avocat, 1 vol. in-8 de xvi-556 p., Paris, Larose, 1907. — Étude consciencieuse et documentée que liront avec profit tous ceux que préoccupent les difficultés de la réalisation juridique de la recherche de la paternité. Dans une première partie, historique, l'auteur met en lumière la loi souvent formulée d'un rapport inversement proportionnel entre les droits attachés à la qualité d'enfant naturel, et les moyens de preuve conférés par la loi ou par la coutume à l'enfant pour établir sa filiation. Cette loi, vérifiée d'ailleurs en général, ne comporte-t-elle pas au moins une exception : la situation de l'enfant naturel à Rome, à l'égard de sa mère (cf. p. 24)? — Une deuxième partie est consacrée à l'exposé du système du Code civil. L'auteur qui cherche ici à définir l'attitude prise par les jurisconsultes de 1804, et non l'usage que dans la pratique on pourrait faire aujourd'hui des textes, rejette avec raison la « méthode évolutive » et s'attache à une interprétation très stricte de la volonté du législateur : peut-être même lui prête-t-il, par endroits, quelques petites rigueurs dont il n'est pas bien certain qu'il se soit rendu coupable (cf. p. 104, 123 et contra Planiol, *Traité élémentaire*, 3e éd., I, 1510 et 1513). — La troisième partie est consacrée à la critique du système du Code. Bien que l'auteur y fasse un peu flèche de tout bois (cf. les étranges inductions qu'il tire parfois des statistiques, pp. 221-222, et son tableau, fort discutable et légèrement suranné de l'union libre, conçue comme simple dévergondage, (p. 228), on y trouve développées les raisons qui militent en faveur de l'égalité, au point de vue des preuves de la filiation, entre les enfants naturels et les enfants légitimes, et en faveur de la recherche de la paternité. Non content de se placer au point de vue de la logique et de l'équité, M. L. Crémieu, replaçant le système du Code dans le courant de l'évolution juridique contemporaine, tel qu'il se marque dans les efforts créateurs de la jurisprudence et dans les innovations de la législation française et étrangère, fait voir combien il est contraire à l'utilité sociale et aux exigences de la conscience juridique. — Enfin, dans une quatrième partie, M. L. Crémieu trace l'esquisse d'un système nouveau. C'est la reprise d'une distinction établie par M. Ambroise Colin entre les *droits de parenté* (aliments, éducation, entretien) issus de la filiation, et les *droits de famille* (succession, état civil, etc.), nés de la seule volonté des parents. La reconnaissance volontaire seule peut donner à l'enfant l'accès de la famille et permettre d'assimiler l'enfant naturel à l'enfant légitime. La reconnaissance forcée devrait toujours ne conférer que les droits de parenté. Mais alors la plus large facilité de preuves devrait être reconnue à l'enfant, sauf à garantir le père, mieux que ne le fait le droit allemand, contre les risques du chantage ou de l'endossement d'une paternité trop problématique. Et ici on lira avec intérêt une intelligente critique des divers projets de loi français. M. L. Crémieu enfin donne d'excellentes raisons pour se séparer sur un point de M. Ambroise Colin et demander non à la hardiesse — toujours incertaine et incohérente — de la jurisprudence, mais à l'initiative décidée du législateur, l'organisation du système nouveau. Le seul regret qu'il laisse au lecteur (mais ceci dépasse la question de *preuve*), c'est de restreindre vraiment trop, avec son maître, M. Ambroise Colin, l'étendue des *droits de parenté* et, contrairement à la plupart des Codes modernes, de ne donner, à l'enfant naturel non volontairement reconnu, aucune part, si minime soit-elle, de succession, même vis-à-vis de sa mère. Ceci sans doute paraîtra à beaucoup un recul,

en même temps qu'une conception discutable du droit des successions.

Essai de constitution internationale, par Urano, trad. par C. Pichot. 1 broch. gr. in-8 de 104 p., Paris, Cornély, 1907. — Il suffit de feuilleter quelques instants cette élucubration pour constater combien elle est loin de répondre aux promesses et aux prétentions du titre. Toute la thèse de l'auteur tient, en somme, dans cette phrase : « La solution positive (du problème international) gît dans la formation d'un suprême gouvernement international pour les affaires internationales ». Nous apprenons, il est vrai, aussi que l'assemblée internationale qui constituera ce gouvernement serait « composée des représentants de chaque nation en nombre proportionnel à sa force moyenne, cérébrale, musculaire et économique, c'est-à-dire à la moyenne du chiffre de son industrie, de sa population et de sa richesse ». Nous apprenons aussi que cette constitution aura des « effets immédiats sur l'anarchie, sur les alliances, sur l'enseignement, sur les libertés nationales, etc. ». Et tout cela est affirmé avec un dogmatisme à la fois naïf et superbe, sans ombre de preuves ni de critique. En revanche, ces cent pages peu serrées contiennent une théorie générale de l'État, du droit, du vote des femmes, une exécution sommaire de l'arbitrage obligatoire, qualifié comme « absurde, lâche et contraire à la civilisation ». Il serait fâcheux que ce puéril « Essai » pût passer pour un échantillon typique de la littérature pacifiste, qui compte, heureusement, des œuvres autrement originales et fortes.

La Physionomie humaine. *Son mécanisme et son rôle social*, par le Dr I. Waynbaum. 1 vol. in-8 de 320 p., Paris, Alcan, 1907. — M. Waynbaum essaie d'expliquer par les nécessités de la circulation cérébrale les différents modes d'expression des émotions. Les communications nombreuses existant entre les deux circulations artérielles, intra et extra-crânienne, permettent en agissant sur la dernière de régler la première. Les grimaces qui accompagnent les émotions ont précisément pour effet — et pour but — de ralentir ou de faciliter cette circulation extra-crânienne, et d'agir par là indirectement sur la circulation cérébrale. Les larmes, en produisant une sorte de saignée, entraînent l'anesthésie des centres supérieurs. Les rougeurs ou les pâleurs sont des « grimaces vasculaires » d'un caractère spécial. — Cette théorie *vasculaire* de la Physiognomique, qui n'a en soi rien d'invraisemblable, prête cependant, dans la pratique, à de graves objections, et l'on peut trouver au moins insuffisantes les démonstrations de M. Waynbaum.

La seconde partie du livre, consacré au rôle social de la physionomie est vague et banale : à l'exception toutefois du dernier chapitre où l'on trouvera une savoureuse prosopopée d'un vieux miroir de famille « incarnant l'Énergie génératrice humaine ». Ajoutons que la langue bizarre et extrêmement incorrecte dont use M. Waynbaum rend la lecture de son livre très pénible.

Helvétius, sa vie et son œuvre, *d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits*, par Albert Keim, docteur ès-lettres. 1 vol. in-8 de VIII-719 p., Paris, Alcan, 1907. — Du Même Auteur : **Notes de la main d'Helvétius,** *publiées d'après un manuscrit inédit*, avec une introduction et des commentaires. 1 vol. in-8 de VIII-116 p., Paris, Alcan, 1907. — « Après m'être voué pendant une douzaine d'années, écrit M. Albert Keim, à une sorte de philosophie mystique et douloureuse de l'Infini et de l'Absolu, j'ai mieux compris l'importance politique (autrement dit pour la vie en commun, dans la cité) de cette doctrine positive et relative qui, malgré les analyses impitoyables, ne mène pas à des négations atroces, mais à une magnifique affirmation de la vie, de la justice et du progrès. Cette doctrine est capable de fortifier notre activité en l'éloignant quelquefois, sans doute, des régions sublimes du cœur et de l'esprit, mais en bannissant aussi les chimères qui obsèdent, qui blessent, qui torturent l'âme, en proie à l'effrayante splendeur de l'idéal, à toutes les angoisses de l'inassouvissement » (p. V-VI). C'est le même M. Albert Keim qui, dans un récent numéro du *Censeur*, dénonce « une influence dangereuse sur la Pensée française », à savoir l'influence kantienne, et s'accuse d'en avoir été longtemps la victime. « C'est cette inquiétude pathétique du Divin et de l'Absolu qui nous attirait jadis, l'abbé Clément Besse et moi, et beaucoup d'autres, je pense, aux cours de M. Boutroux sur Pascal et sur Kant. En dehors des exercices scolaires, nous trouvions enfin à la Sorbonne un frisson, une ferveur! Nous étions avides de recueillements et d'extases intellectuelles... » Et c'est le même Albert Keim, il faut le supposer, qui inspire, dans le même numéro du *Censeur*, la « Pétition au Conseil municipal de Paris pour qu'il restitue à la rue Sainte-Anne le nom de rue Helvétius ». La lecture des œuvres d'Helvétius a donc réveillé M. Albert

Keim de son sommeil kantien. Il s'est consacré à l'étude minutieuse de la vie et des travaux du philosophe; il a consulté les archives de famille, il y a découvert des documents curieux; il a finalement publié, en l'honneur de son héros, le volume compact que nous avons sous les yeux. Volume que le critique se trouve assez embarrassé pour apprécier. S'agit-il en effet d'un simple répertoire, où tous les ouvrages d'Hélvétius seront consciencieusement résumés, et où sera mentionné tout ce qui a écrit sur Helvétius, pour lui ou contre lui? Alors, pourquoi cette débauche de littérature, et de très mauvaise littérature? C'est rendre difficile au lecteur le maniement du répertoire. Ou bien M. Keim a-t-il voulu écrire un beau livre, ressusciter l'âme du XVIIIe siècle, celle d'Helvétius, faire sympathiser le public avec Helvétius et son œuvre? Alors encore l'œuvre est manquée. Elle est trop prolixe, trop touffue, et l'auteur a fait trop longues et trop indigestes les analyses des ouvrages, n'a pas su opérer un choix nécessaire entre tous les faits qu'il avait recueillis. D'ailleurs, pour qui aura la patience de les chercher, le livre de M. Keim contient une foule de renseignements utiles. Par une analyse des épîtres d'Helvétius, écrites vraisemblablement aux environs de 1740, M. Keim fait justice de la légende suivant laquelle la lecture de l'*Esprit des lois* aurait révélé à Helvétius sa vocation philosophique: dès avant la date où fut publié l'*Esprit des Lois*, Helvétius était philosophe, et son système était le même qu'il devait développer plus tard dans l'*Esprit*. M. Keim donne également un curieux résumé de « l'Affaire de l'Esprit » (chap. XV), des condamnations, des polémiques qui suivirent en 1758 la publication de l'ouvrage. Helvétius méritait qu'un admirateur rappelât sur lui l'attention publique. Il a été prodigieusement populaire. Il a été non moins prodigieusement oublié. Il écrivait pour les gens du monde, à la manière des gens du monde, en faiseur de paradoxes plutôt qu'en philosophe ou en savant: d'où la rapidité, d'où aussi le caractère éphémère de sa gloire. Mais son influence a été étendue, et d'autres qui l'ont subie — Beccaria, Bentham — sont demeurés illustres alors que le nom d'Helvétius rentrait dans l'ombre. Toute sa philosophie repose sur deux paradoxes fondamentaux. C'est d'abord le paradoxe « utilitaire », en vertu duquel tous les hommes sont égoïstes, et en vertu duquel toute la morale consiste à inventer des artifices législatifs propres à faire converger ces égoïsmes. C'est ensuite le paradoxe « sociologique », en vertu duquel les causes physiques (climat, organisation physiologique) n'exercent qu'une action insignifiante sur la formation du caractère, et en vertu duquel c'est par des causes sociales que s'expliquent, en fin de compte, les différences d'aptitudes intellectuelles et morales entre les individus ou les peuples. Deux paradoxes à coup sûr; mais il suffit de les énoncer pour comprendre quelle en a été, au cours du dernier siècle, la fécondité scientifique et l'efficacité pratique.

Begriff einer neuen Lebensanschauung, par Rudolf Eucken. 1 vol. in-8 de VI-310 p., Leipzig, Veit et Cie, 1907. — Ce livre n'est pas le premier qu'ait écrit M. Eucken sur les théories de la vie. Certains concepts, très élaborés, que l'auteur nomme « principe interne et universel », « vie supérieure de l'esprit », « vie intérieure et autonome », « activité personnelle et totale », expriment une pensée dès longtemps pénétrée de son objet et en possession de son langage; c'est à la longue qu'ils révèlent la richesse de leur contenu original.

Dans une première partie, toute d'histoire, l'auteur, reprenant les résultats de son ouvrage sur « les théories de la vie chez les grands penseurs », esquisse sommairement le développement et l'échec des conceptions religieuse et idéaliste cosmique, les prétentions et les contradictions du naturalisme, du socialisme et du subjectivisme esthétique. Dans deux chapitres étendus, l'auteur réfute les diverses tendances socialistes qui supposent une addition de la raison lorsque des individus se groupent et ne voient pas que tout progrès vient de l'initiative d'*un* individu supérieur; et d'autre part le subjectivisme qui abaisse la valeur morale de l'individu et, loin de créer une forme de vie nouvelle, semble n'être qu'un symptôme des cultures trop avancées. L'auteur insiste sur la crise du présent, « quand Dieu et la Raison sont devenus incertains et que ce qui devait les remplacer, Nature, Société, Individu, ne nous satisfait pas » (p. 75). Le problème, pour « qui veut conserver la profondeur de la vie sans abandonner l'expérience et le produit du travail historique mondial » (p. 70), est de trouver « une synthèse qui convienne mieux à l'ensemble de la vie » et « de la trouver dans les profondeurs de notre être et dans notre rapport fondamental avec le monde ».

Ici commence la construction d'une nouvelle théorie de la vie. L'homme s'élève au-dessus de la nature par son intelligence; celle-ci, assez forte pour ruiner la

confiance dans les apparences sensibles, ne l'est pas assez pour construire un monde nouveau. Mais l'intelligence n'est pas le tout de l'âme; les faits révèlent l'action d'une puissance interne qui exalte l'individualité spirituelle, et tend à lui conquérir une indépendance complète, en même temps qu'à créer un monde supérieur à l'individu. Pour échapper à la contradiction entre l'origine individuelle et l'œuvre universelle de cette puissance, l'auteur pose, comme thèse métaphysique, qu'elle n'appartient pas à l'individu, mais que, à la fois interne et universelle, par delà le sujet et l'objet, elle est la manifestation dans l'individu d'une « vie supérieure de l'esprit ». La loi de la vie nouvelle est donc de libérer cette puissance interne et de reconnaître, de créer plutôt, en soi-même ce « monde de l'esprit ». Sans doute les conditions de la vie naturelle sont défavorables. La réalisation de « l'esprit libre » se fera de vive lutte, mais celle-ci peut s'engager; la liberté, condition nécessaire, est donnée à l'homme comme vie intérieure indépendante et comme capacité de transformation.

Dans un groupe de chapitres, les plus intéressants de tout le livre, l'auteur analyse des questions particulières, il traite de la vérité, de la réalité, des rapports entre l'homme et le monde, des tendances *a priori* de l'esprit. Il indique quelle révolution, quel ennoblissement éprouverait la vie humaine « unie au principe interne et premier, à l'infini et à l'éternel ». La crise finirait; guidée par « les puissances supérieures du monde de l'esprit », « la totalité de l'humanité se reposerait sur la nécessité interne, spirituelle, universelle, qui la régit. »

Dans une dernière partie l'auteur suit les conditions et conséquences de cette révolution dans tous les domaines de la vie. Ces pages, les plus riches en analyses concrètes, se terminent par cette déclaration : « En revenant de la production spirituelle à la cause productrice, la totalité de l'existence humaine m'est apparue sous un jour nouveau. » La thèse centrale du livre est, en effet, l'affirmation dans son indépendance de cette individualité spirituelle créatrice, unie seulement à la totalité de la vie de l'esprit.

Essai critique sur le système du monde, par le comte Hermann de Keyserling, traduit de l'allemand. 1 vol. in-8 de xv-360 p., Paris, Fischbacher, 1907. — Traduction française d'un ouvrage qui a été analysé ici même (mai 1907, Supplément). « L'essence littéraire ou artistique de ce livre, écrit l'auteur dans la préface de la traduction, est tellement allemande, comme conception, comme développement, comme expression, que malgré les efforts les plus consciencieux elle ne saurait être rendue en français. Tant de mots riches, colorés, chatoyants de la langue de Gœthe n'ont pas d'équivalents dans celle de Voltaire! La netteté abstraite de la phrase latine ne peut être, par contre, atteinte en allemand. Et c'est pourquoi bien des suites d'idées, qui semblent parfaitement enchaînées dans cette dernière langue, peuvent paraître comme discontinues en français.... L'esprit français est à facettes; l'esprit allemand est taillé en cabochon... Une pierre facettée est incapable de rendre le reflet du cabochon... Autre chose encore : la construction de ma phrase (en allemand) est inspirée essentiellement par des considérations d'ordre musical. Il est évident que ce caractère ne peut être transporté d'une langue dans une autre... La traduction est rigoureusement textuelle (sauf de rares exceptions ne touchant que l'accessoire). Ce qui veut dire : elle rend exactement le côté scientifique de mon livre, tout en ne rendant pas du tout son caractère littéraire. »

Les merveilles de la Vie, *études de philosophie biologique pour servir de complément aux Enigmes de l'Univers*, par Ernest Hæckel, professeur à l'Université d'Iéna. 1 vol. in-8 de xii-384 p., Paris, Schleicher, S. D. — Le présent ouvrage du professeur Hæckel évoque le souvenir de ce fameux érudit qui pouvait discourir « *de omni re scibili ac quibusdam aliis* ». Ouvrons en effet le livre : voici d'abord des considérations sur la vérité, sur la science, sur la vie; plus loin, un examen de la notion de miracle à travers toutes les civilisations et toutes les philosophies; des réflexions sur la mode et la pudeur s'encadrent entre une critique de l'impératif catégorique et des anathèmes lancés contre les « sacrements du papisme »; esthétique et biologie, psychologie et botanique, médecine et théologie, tout est traité. Assurément, nul ne pourra accuser l'auteur d'un excès de spécialisation.

Il faut bien avouer que la valeur du travail ne correspond pas du tout à sa masse. Nous n'avons pas qualité pour en juger les énoncés scientifiques. Mais la modestie et le positivisme de bon aloi des savants contemporains nous ont habitués à trouver étranges, et pour ainsi dire archaïques, des propositions dans le genre de celle-ci : « La science moderne... nous a montré clairement que l'univers existe de toute éternité. » Le livre fourmille ainsi de déclarations méta-

physiques d'un dogmatisme vraiment effrayant.

Si du point de vue scientifique nous passons au point de vue philosophique, ce n'est pas sans peine que nous arrivons à dégager une conception générale lucide et cohérente. Il semble bien que sous le nom de *monisme* l'auteur exalte une sorte de matérialisme naïf, comparable à celui de Moleschott ou de Büchner. Seulement ceux-ci avaient l'excuse d'écrire vers 1850. Il serait peu charitable d'insister. Nous nous en voudrions cependant de ne pas mettre sous les yeux des lecteurs de cette revue les lignes suivantes, intitulées *Critique de Kant* : « L'étonnante glorification de Kant en cette année 1904 sembla étrange à nombre de naturalistes, qui ne voient dans l'idéalisme transcendantal de Kant qu'un obstacle à la philosophie naturelle maniste. Elle s'explique cependant fort bien, et d'abord par les contradictions mêmes de Kant... Ce sont ces contradictions qui font le succès de la philosophie de Kant dans les cercles les plus larges. Le grand public qui désire posséder une opinion de l'Univers lit rarement les œuvres mêmes de Kant, au style contourné, et se contente d'extraits ou de résumés dus à des historiens de la philosophie qui affirment sans rire que le Vieux de Kœnigsberg a résolu la quadrature du cercle, c'est-à-dire la conciliation de la science avec les dogmes métaphysiques. Les autorités ont intérêt à propager cette idée, car elles redoutent avec raison la pensée libre » (p. 355-356). Ces réflexions sont résumées (p. 362) en un tableau à double entrée où « Kant n° 1, l'Athée. Avec raison pure », est opposé à « Kant n°2, le Déiste. Avec déraison pure. »

C'est chose affligeante de songer au succès qui accueille de pareilles productions.

Monistische Weltanschauung, par Julius von Olivier. 1 vol. in-8°, de VIII-157 p., Leipzig, Naumann, 1906. — Cet ouvrage est le testament philosophique d'un savant : c'est, sous la forme d'une exposition simple et débarrassée de tout « jargon » philosophique, un essai de synthèse totale d'un caractère naturiste, qui s'inspire des données actuelles des sciences positives. Nous connaissons le monde par les sens, et notre connaissance repose sur quelques catégories fondamentales, au delà desquelles nous ne saurions remonter : quantité, temps, étendue et différence de direction (représentations fondamentales dans lesquelles se résout l'espace), masse, force. Ces catégories ne sont pas des réalités, mais des abstraits, qui n'existent que dans notre représentation et dont chacune ne reçoit un fondement réel que par sa liaison avec les autres. Ceci brièvement indiqué, l'auteur passe à une esquisse d'ensemble de notre connaissance de l'univers : mécanique rationnelle, mécanique céleste, monde de la pesanteur et éther. Il y a là plus qu'un simple résumé des sciences considérées successivement, à savoir un effort d'épuration et de coordination des principales notions, — de systématisation logique de la science de l'univers, qui aboutit à un tableau des représentations partielles de premier ordre (force, — étendue et direction, fondements de l'espace, — quantité, qualité, — variation, la variation de force étant le fondement du temps) et de second ordre (combinaisons de représentations de premier ordre, travail, vitesse, masse, etc). Après l'exposé du système du monde, une brève étude des facultés humaines : mémoire, pensée, sentiment, volonté. Toute une psychologie et une logique en quelques pages. Relevons dans cette partie cet énoncé du principe de causalité : « D'autant plus semblables sont différentes combinaisons de « Kraftwegstrecken » (notion qui remplace chez lui les concepts d'énergie potentielle et de travail d'une force) et de quantités de mouvement (entendez par là : énergie cinétique et force vive), d'autant plus semblables aussi sont vraisemblablement les variations qui en découlent. » Le livre s'achève par des considérations morales et l'espoir que l'humanité, maîtresse de sa destinée, travaillera, par la prévoyance et l'amour du prochain, à l'avènement de temps meilleurs.

Ceux qui croient à la possibilité d'une systématisation philosophique dans l'état actuel de nos connaissances trouveront dans cet ouvrage, parfois un peu simpliste, un essai intéressant dans ce genre. Pour ceux qui ne pensent pas que les sciences positives permettent aujourd'hui une telle synthèse, c'est là un document psychologique estimable, puisqu'aussi bien nous avons avec cet ouvrage la philosophie d'un savant positiviste, de nos jours.

Die Weltentstehungslehre des Descartes, par Karl Jungmann. 1 broch. in-8° de 51 p., Berne, Scheitlin, Spring et Cie, 1907. (Collection des Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte éditées par Ludwig Stein.) — Bonne dissertation dont le titre n'indique pas complètement le sujet, puisqu'elle embrasse non seulement la Cosmogonie mais toute la physique de Descartes. L'auteur aurait pu se dispenser de rappeler, dans une

première partie (improprement intitulée : erkenntnisstheoretische Grundlage), que les notions fondamentales de la physique cartésienne sont celles d'étendue indéfinie et indéfiniment divisible, de figure et de mouvement. Mais son exposé est, en général, très exact, et il a fait un effort méritoire pour retracer l'histoire de la pensée de Descartes. Il note qu'avant 1629 Descartes n'avait pas encore pris parti dans la question du vide, qu'il ne distinguait pas encore trois éléments, mais deux : « la matière » et « la matière subtile ». L'étude de la lumière, « capitale dans l'histoire du système de Descartes », l'oblige à recourir au troisième qu'il appelle d'abord « matière incomparablement plus subtile ». Mais, en 1633, deux des trois éléments sont irréductibles l'un à l'autre; en 1639, Descartes ne reconnaît plus qu'un élément primordial. Il en résulte que le *Monde* de 1633 expliquait l'univers en le tirant d'un « chaos », tandis que les *Principes* font sortir toute la variété du monde sensible d'un cosmos homogène. De même, en physiologie, les idées de Descartes évoluent : il est, jusqu'aux environs de 1630, disciple de Fabricius, il devient ensuite disciple d'Harvey. Un appendice est destiné à dater, d'après l'examen minutieux des textes, les écrits posthumes de Descartes; d'après l'auteur, les « Premières Pensées », publiées par Foucher de Careil, seraient de 1629-1630; le « Monde ou Traité de la Lumière », publié en 1667 par Clerselier — y compris « l'Homme » (qui, dans le manuscrit, commence au chapitre 18) — serait bien le traité de 1633 dont la condamnation de Galilée a empêché la publication. Enfin, le fragment intitulé « Recherche de la vérité » serait de 1629 et appartiendrait à une première esquisse du « Monde ».

Fondements de la métaphysique des mœurs, par Kant, traduction nouvelle avec introduction et notes, par Victor Delbos. 1 vol. in-16 de 211 p., Paris. Delagrave. — Nul n'était mieux préparé que l'auteur de *La Philosophie pratique de Kant* à doter l'enseignement d'une édition en français des *Fondements*, inscrits depuis quelques années au programme des classes de philosophie, et dont il n'a existé longtemps aucune édition classique. M. Delbos ne s'est pas contenté de rééditer l'une des traductions Tissot ou Barni. Prenant pour base le texte adopté par la grande édition de l'Académie des Sciences de Berlin, il en a fait une version extrêmement exacte et aussi claire qu'il est possible de le souhaiter. Il y a joint une biographie de Kant, des notes très abondantes, et une introduction sur la morale de Kant, où nous retrouvons les idées directrices de son grand ouvrage. Après avoir professé la morale leibnitienne de la perfection, Kant s'est rendu compte graduellement de l'impuissance où est la raison d'engendrer par elle-même des principes définis pour la conduite de la vie, de déterminer les objets de l'action, de la nécessité de chercher hors du savoir, dans le sentiment intérieur, la source première de l'activité morale. Puis, l'élaboration définitive de la Critique l'amène à distinguer radicalement un monde sensible, objet de connaissance et étranger à la moralité, d'un monde intelligible, à vrai dire inconnaissable, mais transcendant au déterminisme, et, par suite, condition première des libres determinations de la vie morale. Toute action humaine comporte ainsi une double interprétation qui l'explique intégralement : déterministe, au nom du caractère empirique de l'individu; libre, au nom du caractère intelligible. Enfin l'étude de l'histoire révèle à son tour que le progrès humain comporte aussi une double interprétation mécanique, dans la mesure où chaque fait s'explique par ses antécédents, sans plan général préconçu, morale en ce sens que la vie sociale s'oriente librement vers une organisation juridique garantissant la paix et la justice. Tels sont les éléments qui aboutissent, dans les *Fondements*, à la conception kantienne définitive de l'impératif catégorique et de l'autonomie morale. Une longue analyse des *Fondements* expose la théorie, et quelques pages sont consacrées aux développements ultérieurs de la morale kantienne : théorie du souverain bien dans la *Raison pratique*, relations du beau et du bien dans la *Critique du Jugement*, signification morale des croyances religieuses, théorie du Mal radical et de la chute dans la *Religion*, applications pratiques dans la *Métaphysique des Mœurs*.

En somme, excellent opuscule qui, pour être accessible aux bons élèves des classes de philosophie, n'en sera pas moins utile aux maîtres et aux étudiants des facultés.

Kant, Schiller, Goethe. *Gesammelte Aufsätze* von Karl Vorländer. 1 vol. in-8 de XII-294 p., Verlag des Durrschen Buchhandhung, Leipzig, 1907. — C'est à Körner et à Reinhold que Schiller, de 1787 à 1790, doit son initiation à la philosophie de Kant. Sa nature de poète se montre d'abord réfractaire à cette philosophie austère; cependant vers 1790 il commence à se familiariser avec le kantisme. Mais sa conversion véritable date seulement

de 1791, après la lecture de la *Critique du jugement*. A partir de 1791 Schiller devient donc un ardent néophyte, tout en marquant le kantisme au coin de son originalité ; c'est l'époque où il publie une série d'écrits, dont le thème essentiel est, au fond, à travers les différentes formes de l'art, l'idée kantienne du conflit de la nature et de la moralité ou de la raison (dans le tragique) ; ou du triomphe de la moralité sur la nature (dans le sublime), de leur conciliation harmonieuse (dans la grâce) — ou bien c'est, comme dans le *Kallias*, un effort pour compléter la pensée de Kant (recherche d'un principe objectif du beau, mis en doute par Kant) : ce qui est encore une manière de le suivre.

Durant toute cette période de réflexion philosophique la poésie a tort. La tendance poétique réapparaît en 1795 sous l'influence de Gœthe : une sorte de conflit, puis d'équilibre s'établit entre la philosophie et la poésie. Ce retour à la poésie s'accentue et devient définitif à partir de 1796. Jusqu'en 1805 les lectures et analyses philosophiques ne sont plus qu'accidentelles et sont principalement provoquées chez lui par le souci d'initier Gœthe à la philosophie. En dépit de quelques manifestations antiphilosophiques et même anti-kantiennes, Schiller au fond demeure attaché aux idées fondamentales de la Critique. Par contre, il manifeste un éloignement manifeste pour le romantisme et pour ses représentants en philosophie (la deuxième doctrine de Fichte, Schelling, Schleiemacher, Schlegel).

Ayant ainsi caractérisé les phases de la vie littéraire de Schiller, M. Vorländer passe à l'examen de sa philosophie proprement dite, c'est-à-dire en somme au rapport entre le rigorisme moral et la beauté morale.

Il expose dans un premier chapitre ce qu'est le rigorisme moral et comment il se justifie ; puis il montre en Kant le représentant par excellence de ce rigorisme et il analyse à ce point de vue ses principaux ouvrages ; il établit enfin, à l'aide de la correspondance et des écrits philosophiques de Schiller, qu'à ce rigorisme le poète a, lui aussi, rendu hommage. Mais Schiller ne s'est pas contenté de ce rigorisme, il a prétendu le dépasser par une théorie où il s'efforce de s'élever au-dessus de l'opposition de la Nature et de la liberté, de la chair et de l'esprit, et d'opérer leur réconciliation dans une harmonie supérieure.

Le rapprochement de Gœthe avec Kant, qui constitue la seconde partie du livre de M. Vorländer, est plus délicat à établir. Gœthe a commencé par l'ignorer et quand il l'a connu, ç'a été pour s'opposer à lui à la fois comme disciple de Spinoza et de Herder et comme poète de la nature. A son retour d'Italie, en 1788, il trouve Iéna tout plein du bruit qu'y a fait la nouvelle philosophie ; force lui est bien d'en prendre connaissance ; son initiateur dans la *Critique de la Raison pure*, durant l'hiver 1788-89, c'est Wieland. La *Critique du jugement* le frappe surtout : il croit y trouver de l'analogie avec ses propres idées sur la nature, et il commence à s'intéresser davantage à la *Critique de la Raison pure* qu'il annote ou qu'il souligne ; il annote aussi la *Critique du jugement*, surtout la partie téléologique. Plus tard il lit les *Éléments Métaphysiques de la Nature* : l'idée que la matière est inconcevable sans une force d'attraction et de répulsion lui plaît. Par contre la doctrine du mal radical choque ses sentiments les plus profonds, et répugne à son hellénisme.

Pour qu'il pénètre davantage en son intimité, il faudra l'intermédiaire de Schiller. Schiller, *der gebildete Kantianer*, lui fait comprendre la théorie des idées qui jusqu'alors lui avait échappé et le rapport de l'idée à l'expérience. Alors il se met à donner son approbation aux écrits kantiens de Schiller, et, à mesure qu'il se rapproche de Schiller et des universitaires d'Iéna, tout imbus de Kantisme, il s'éloigne de Herder, son vieil ami. Pour ce qui concerne l'esthétique et son rapport (il faudrait dire son entière séparation) avec la morale, il adopte les vues de son milieu, de Schiller, de Humboldt, de H. Meyer : et ce sont des vues kantiennes. Il s'habitue peu à peu à la terminologie kantienne : il parle de Kant avec admiration et respect. De temps à autre quelque boutade révèle pourtant le poète de la nature — mal à l'aise dans cette philosophie contre la nature, et, quand, avec Schelling, la Critique se transforme en une philosophie de la nature, Gœthe sent pour elle une autre sympathie.

Après la mort de Schiller, qui avait été en philosophie son conseiller et son guide, Gœthe se détourne de plus en plus de la philosophie, sans pourtant l'abandonner tout à fait. En 1817, ses études botaniques le ramènent à l'étude de la philosophie kantienne et il examine historiquement l'influence que Kant a pu exercer sur ses propres travaux : il écrit quelques articles philosophiques et, en dépit de sa reconnaissance pour ce qu'il doit au Kantisme, on saisit encore ici la divergence qui sépare le point de vue du poète de la Nature, et le point de vue

du philosophe critique. Et c'est cependant peut-être l'heure où Gœthe multiplie à l'égard du « vieillard de Königsberg » les témoignages d'admiration et de respect, l'heure où il l'appelle « notre maître », « l'homme inestimable », « notre excellent Kant ».

Après cet historique de l'influence de la pensée de Kant sur Gœthe, M. Vorländer confronte les points de vue des deux grands hommes en ce qui concerne la Connaissance, la Morale, la Religion, l'Esthétique. Il cherche les points de contact et inévitablement il en trouve, particulièrement en esthétique, mais ce sont surtout — en dépit de ces rapprochements un peu forcés — les divergences qui éclatent.

La conception newtonienne de la Nature, la mathématique mécaniste qui est au fond de la théorie de la connaissance kantienne, répugne essentiellement au génie de Gœthe. L'opposition de la nature et de la raison heurte son sens esthétique, son amour de l'harmonie, de la mesure, de la raison au sens grec du mot; enfin le moralisme du philosophe s'oppose directement au panthéisme du poète. La conclusion de l'auteur, c'est que, s'il a subi parfois l'influence de Kant, Gœthe n'a été un Kantien ni au sens strict, ni même au sens large du mot : il était trop grand pour se mettre à la suite de quiconque, fût-ce de Kant, et l'originalité de son génie ne pouvait recevoir l'empreinte d'un autre génie qu'en le pliant à sa propre mesure.

L'ouvrage de M. Vorländer se termine par un double appendice : I, sur l'histoire des relations personnelles entre Kant, Schiller et Gœthe; II, sur les publications provenant du musée national Gœthe, et un dernier appendice comprend : *a*) un sommaire des principaux ouvrages philosophiques constituant la bibliothèque de Gœthe; *b*) le détail des ouvrages de Kant possédés par Gœthe; *c*) une liste de petits opuscules se rapportant particulièrement à Kant.

Cette simple analyse peut donner une idée de l'importance de l'étude qu'on vient de résumer; elle ne donne à aucun degré l'impression qui résulte de sa lecture. L'ouvrage de M. Vorländer est, en effet, constitué presque tout entier par des citations, — les citations de tous les passages des œuvres ou de la correspondance de Schiller ou de Gœthe qui intéressent l'histoire du Kantisme. Et c'est de l'accumulation de ces textes, rigoureusement et chronologiquement ordonnés, que sort peu à peu la conviction.

Admirons la prodigieuse érudition de l'auteur, son impeccable probité intellectuelle, la pleine sécurité qui résulte pour le lecteur de tant de science et de conscience.

Nous nous demandons seulement si la méthode qu'emploie l'auteur n'alourdit pas peut-être la marche des idées. Permet-elle de dégager aussi rapidement qu'on le souhaiterait l'esprit de la lettre? N'eût-il pas été possible à l'auteur de dominer les textes et de les absorber en quelque sorte dans son exposition? Puis, s'il nous est permis de trouver en défaut sur un point l'érudition de M. Vorländer, faisons-lui observer que Schiller, deux ans avant d'avoir connu la *Critique du Jugement*, le 12 janvier 1789, en envoyant à Korner son poème sur les artistes, lui écrit en parlant d'une strophe qu'il a supprimée : « Voici le contenu de la strophe qui manque : « l'art constitue entre la sensibilité et la spiritualité de l'homme le terme qui les lie et fait contrepoids à la puissance de la force qui l'attire à sa planète; il ennoblit par une illusion spirituelle le monde du sens et, en retour, il sollicite l'esprit vers le monde sensible », — ajoutant dans une lettre du 9 février : « Je possède maintenant l'idée maîtresse de l'ensemble : l'enveloppement de la vérité et de la moralité sous la beauté faite souveraine et constituant au sens propre du mot l'unité. » Ne faut-il pas voir là tout ensemble une anticipation de la future philosophie de Schiller et de l'idée maîtresse de la troisième *Critique* kantienne?

Fries et Kant. *Ein Beitrag zur Geschichte zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie*, von Dr Theodor Elsenhans, Privatdocent der philosophie an der Universität Heidelberg. 2 vol. in-8 de 347 et 223 p., avec un index des noms propres. Giessen, Alfred Töpelman, 1906.— Cet ouvrage est digne d'intérêt. Suivant une juste remarque de l'auteur (deuxième volume, Introduction), la philosophie de Kant et celle de Fries mises en rapport l'une avec l'autre et interprétées chacune grâce aux ressources que fournit l'autre, permettent de poser, et, dans une certaine mesure, de résoudre des problèmes dont la philosophie contemporaine reconnaît l'importance, des problèmes « actuels » au premier chef. — En particulier, d'après l'auteur, il sera possible de traiter la question délicate des relations entre la critique de la connaissance et la psychologie d'une façon moins simpliste, plus rationnelle qu'on ne le fait d'ordinaire. La question des limites de la connaissance en recevra elle aussi des éclaircissements. — A propos de ces vastes questions, et pour en déterminer la solution, l'auteur

examine dans le détail des problèmes qui ne sont ni moins intéressants ni moins vivants : il recherche les principes de la distinction de la connaissance immédiate et de la connaissance médiate. (Il y revient à plusieurs reprises). Cette distinction est d'ailleurs chez Fries à la base de la distinction entre la connaissance sensible et la connaissance par réflexion. (V. surtout t. I, pp. 29 sqq., pp. 78 sqq; — t. II, pp. 5 sqq. — M. Elsenhans étudie le rôle de la volonté dans la connaissance, recherche si l'on peut établir une identité entre la connaissance volontaire et la connaissance par réflexion, d'une part, la connaissance involontaire et la connaissance immédiate, de l'autre.) — Il s'efforce de préciser la place de la réflexion dans la vie de l'esprit et même dans la vie consciente considérée dans son ensemble (t. I, ch. v : La réflexion). — Il pose la question des rapports entre la logique formelle et la critique de la connaissance (il reproche à Kant d'avoir accepté trop docilement les leçons de la logique traditionnelle, de n'avoir revisé ni la liste des catégories ni la table des jugements; — mais il n'apparaît pas que lui-même fournisse des indications précises et utilisables). — Il se demande si Kant a eu tort ou raison de ne pas établir d'identité entre connaître et penser. Il estime que la distinction établie par Kant n'est pas justifiée et qu'une pensée sans objet est inconcevable (vol. II, p. 22); etc.

Riche par le contenu, l'ouvrage de M. Elsenhans vaut aussi par la méthode avec laquelle il est conduit. Il abonde en divisions et en subdivisions. Des titres de chapitres et de paragraphes bien formulés aident à suivre l'enchaînement, parfois un peu compliqué, des idées et des théories. La vue de ce grand nombre de divisions et de subdivisions, la lecture même de certains chapitres ferait aisément croire à un ouvrage fragmentaire et inorganique. On aurait grand tort de s'en tenir à ce premier sentiment. L'unité, parfois difficile à saisir, est réelle. Il arrive même que l'auteur fasse ressortir nettement cette unité. Le début du chapitre v du Ier volume (sur la réflexion) est remarquable à cet égard.

La théorie de la réflexion est centrale, essentielle, dans l'œuvre de Fries. M. Elsenhans, examinant tour à tour les rapports de la réflexion avec l'imagination, l'intuition, l'entendement, la raison, en même temps qu'il spécifie de mieux en mieux la nature, le rôle et la portée de cette faculté, éclaire d'une plus vive lumière la position spéciale de Fries dans les problèmes de critique de la connaissance, dégage de mieux en mieux les ressemblances et les différences que présente la philosophie de Fries avec celles de Kant, de Jacobi, de Fichte. La langue est claire, précise, expressive. M. Elsenhans résume souvent une théorie, une opposition de doctrines, en une formule vigoureuse.

L'ouvrage, comme le titre l'indique, comprend deux parties. Le premier volume en constitue la partie historique; le second la partie critique et systématique. Mais la différence des deux volumes est moindre que le titre ne semblerait l'indiquer. M. Elsenhaus y examine, y compare, y critique des doctrines philosophiques plutôt qu'il ne fonde une théorie sur un examen des principes des sciences constituées, ou qu'il n'essaie d'instituer par une méthode philosophique strictement définie un système rationnel des catégories et des principes dont use l'esprit dans l'élaboration de la connaissance. L'auteur prouve qu'il connaît les réflexions critiques des savants modernes et contemporains. Il ne révèle pas aussi nettement qu'il appuie ses études philosophiques sur des données scientifiques solides et élaborées. Il prouve qu'il connaît Kant, Fries et même d'autres philosophes. Mais son *œuvre systématique*, malgré l'unité réelle que nous avons signalée, présente un peu trop l'aspect d'une mosaïque où Fries serait appelé au secours de Kant défaillant, où Kant apparaîtrait lorsque Fries a témoigné de la solidité de son œuvre, et où quelque autre viendrait combler les lacunes et réparer les erreurs de Kant et de Fries. — C'est le danger du genre, c'est le danger de la méthode. Une telle façon de procéder est, croyons-nous, plus propre à révéler les problèmes qu'à les résoudre.

Pour la partie historique nous aurions de moindres réserves à formuler. L'exposition est en général exacte et fidèle. (V. dans le second volume l'analyse de ce qui est pour Kant le Factum de la Raison pratique; l'analyse de l'Idée d'Être raisonnable chez Kant; les Présuppositions critiques de la théorie de la connaissance.) — Nous sommes moins persuadés que l'auteur ait raison lorsqu'il croit, malgré Kant, que la théorie kantienne de la connaissance présuppose des données psychologiques. Mais ce n'est pas ici le lieu de rechercher si, en droit, la critique doit s'appuyer sur la psychologie ou tout au moins compter avec elle, et si, en fait, il en a toujours été ainsi. Il semble bien que la solution donnée par l'auteur à la question de droit détermine celle qu'il donne à la question de fait. La vérité

historique n'est pas sans en souffrir. On peut encore regretter que M. Eisenhans n'ait pas, dans un chapitre spécial, plus nettement, plus fortement indiqué les ressemblances et les différences essentielles entre Kant et Fries; elles apparaissent, à vrai dire, dans son livre; mais c'est une à une, isolément.

La Vie et la Matière, par Sir Oliver Lodge, trad. par J. Maxwell, 1 vol. in-16 de 148 p., Paris, Alcan, 1907. — Ce petit livre est fait de la réunion d'un certain nombre d'articles de polémique, qui visent tous explicitement le *monisme matérialiste* de Hæckel. La thèse qui y est soutenue n'est pas faite pour étonner un philosophe; il reproche au professeur Hæckel de présenter de simples conjectures comme si c'étaient des vérités incontestables. « Si on se rendait compte que les parties les plus risquées de son livre sont simplement de la philosophie et des hypothèses, on n'aurait pas à s'en inquiéter : ce livre ferait plus de bien que de mal. » On voit que ce pamphlet peut être bon à lire, comme antidote, pour ceux qui s'abandonnent à un dogmatisme un peu trop naïf. Assembler des nuages, cela est toujours bon.

Il est pourtant permis de remarquer que le polémiste frappe ici un peu trop au hasard; au reste il arrive assez souvent, dans les livres de philosophie écrits par les savants, qu'on n'aperçoive pas bien ce qu'ils veulent prouver. Par exemple, sir Oliver Lodge montre clairement, par des exemples simples, qu'un agrégat peut avoir des propriétés qui ne sont pas dans les éléments : une pierre n'a pas assez de masse pour retenir à sa surface une atmosphère; mais la terre, qui est un amas de pierres, a une atmosphère (p. 63). C'est fort bien. Mais comment peut-on croire qu'une remarque de ce genre puisse servir à réfuter ou à ébranler une théorie matérialiste de la vie?

Les théories personnelles de l'auteur, autant qu'il les laisse deviner, ne sont pas plus claires que ses arguments de polémique. Voici ce qu'il écrit : « Ma thèse — et ici je parle pratiquement au nom de mes confrères les physiciens — ma thèse est que la vie et l'esprit ne peuvent engendrer de l'énergie ni exercer directement de la force, mais qu'ils peuvent faire agir la force de la matière sur la matière, et, par là, faire œuvre de direction et de contrôle ». Est-ce donc là une opinion de physicien? N'est-ce pas plutôt celle d'un moraliste qui se résigne à ne plus penser en physicien?

The Roots of Reality, *being suggestions for a philosophical reconstruction*, by Ernest Belfort Bax. 1 vol. in-8 de 331 p., Londres, E. Grant Richards, 1907. — L'auteur de ce petit livre a voulu fixer — de la manière la plus exotérique, et, nous dit-il, en pensant constamment au grand public — ce qu'il considère comme devant être à l'avenir la base de toute tentative philosophique. Il tente de démontrer, et à vrai dire il ne fait qu'affirmer, qu'il n'y a plus de place pour quelque système que ce soit qui prétendrait s'édifier sur d'autres fondements que les résultats de la critique kantienne, modifiés en un phénoménisme qui s'interdit toute spéculation sur l'absolu. On peut dire que tout le livre est un développement de l'antithèse des deux types de réalité que l'auteur appelle la « logique » d'une part, et d'autre part l' « alogique ». Il saisit d'abord cette antithèse dans la conscience, le « logique » étant ici l'entendement et la raison, et l' « alogique » constituant la volonté; — et la retrouve dans tous les domaines, entre la matière et la forme, la puissance et l'acte, l'universel et le particulier, le fini et l'infini, le nécessaire et le contingent, etc. C'est en somme l'opposition du représentatif et du représenté. Au cours de l'histoire du XIXe siècle, dit M. Belfort Bax, les philosophes ont vu la réalité dernière, ou bien dans une conscience conçue comme une faculté de catégories, comme un principe logique, — ou bien dans une conscience conçue comme volonté, comme un principe alogique. Le point de départ qui s'impose au penseur d'aujourd'hui, c'est la considération de la réalité primordiale sous l'espèce d'une conscience comme telle, réalisant la synthèse bien entendue de deux aspects opposés, « logique » et « alogique ».

The Study of Nature and the Vision of God, *with other Essays in Philosophy*, by George John Blewett, Ryerson Profesor of Moral Philosophy in Victoria College, Toronto. 1 vol. in-8 de 355 p., Londres, W. Briggs, 1907. — L'auteur, en ce gros volume, a réuni six études dont voici les titres : 1. L'étude de la Nature et la Vision de Dieu (p. 15-110). — 2. La Métaphysique de Spinoza (p. 111-201). — 3. Platon et la naissance de l'Idéalisme (p. 201-248). — 4. L'achèvement de l'Idéalisme (p. 249-268). — 5. Erigène : la « Divisio Naturæ » (p. 269-333). — 6. La conception de Dieu chez saint Thomas (p. 334-349). — Une préface nous avertit que, sous l'apparente diversité des titres, le livre a son unité; et le lecteur a tôt fait de découvrir quel lien relie, pour l'auteur, le cardinal Newman au poète Wordsworth,

Platon à Spinoza, Érigène à saint Thomas. Tous sont à la fois des mystiques et des idéalistes, et tous, si l'on entre dans l'étude approfondie de leur philosophie, apparaissent partagés entre ces deux tendances. Il s'agit, pour M. Blewett, de montrer que ces deux tendances sont, à bien des égards, contraires; et qu'aucun des grands philosophes que l'on a voulu appeler mystiques ou idéalistes n'est arrivé à les concilier.

M. Blewett (p. 12) décrit deux manières de s'élever à la contemplation de l'Être inconditionné, considéré comme la seule vraie réalité, par opposition au monde des déterminations sensibles. Ou bien on s'applique à dépouiller progressivement les données de la perception de toutes leurs déterminations, par une série de négations, jusqu'à ce qu'on arrive à une négation qui embrasse la totalité du monde sensible et intelligible, et du même coup à l'appréhension de l'absolument indéterminé dont on ne peut *rien* dire (non pas même qu'il Est, bien qu'il soit la seule Réalité) : et c'est la démarche propre à la pensée mystique (la « via negativa » des scholastiques); — ou bien on ne s'élève à cette suprême Réalité que pour en faire la raison d'être ultime du monde des apparences, la cause génératrice à laquelle elles doivent le degré de réalité qui les distingue les unes des autres : et c'est là, d'une manière générale, ce qu'on appellera Idéalisme. Mais l'histoire des idées nous montre qu'on peut discerner la même opposition au sein de l'Idéalisme : selon que la pensée idéaliste se porte davantage dans le sens de la première tendance ou davantage dans le sens de la seconde, on a deux types de systèmes différents, ou deux points de vue dans un même système : d'une part l' « Idéalisme abstrait », ou analytique (correspondant à la *via negativa*); d'autre part, l' « Idéalisme concret », ou synthétique (correspondant à la *via affirmativa*). — V. pp. 12, 118, 120.

Que si l'on voulait chercher les origines respectives de ces deux tendances si opposées, et si souvent unies chez un même penseur, on trouverait que la première a certes, bien souvent, une origine religieuse (p. 49), mais qu'au fond c'est une exigence logique qui pousse le mystique dans sa recherche du Réel indéterminé, dont on ne peut dire ni qu'il est, ni qu'il n'est pas (p. 217). Au contraire la seconde tendance (l'idéalisme concret) a plutôt un point de départ psychologique, à savoir le fait, pour la conscience, de se saisir comme un « principe actif de synthèse » (p. 251-252). Historiquement, la première se développe surtout soit dans les philosophies primitives, soit au contraire aux époques dites de décadence, sous une influence religieuse; — tandis que la seconde se manifeste plutôt aux époques moyennes de grande activité constructive (p. 217). Il convient de remarquer en passant qu'on a tort de confondre Panthéisme et Mysticisme : le premier, « théologie de l'immanence absolue », est au bout de la voie suivie par l'idéalisme concret; l'autre, « théologie de la transcendance absolue », est l'achèvement de l'idéalisme abstrait. — M. Blewett reconnaît la simultanéité et l'opposition des deux types d'idéalisme, non seulement chez des hommes qui ne sont point proprement des philosophes, comme, par exemple, chez le cardinal Newman et chez Wordsworth (voy. l'article *The study of Nature*); mais il en montre le conflit chez Platon, chez Erigène, et jusque dans un système aussi « un » que celui de Spinoza. Il distingue chez Spinoza « deux métaphysiques », l'une tout imprégnée de mysticisme (au sens déjà défini) : c'est l'attitude du Spinoza religieux (« a man of religion »); l'autre issue du cartésianisme : c'est la philosophie du Spinoza cartésien, et conquis à la discipline scientifique moderne (« a man of naturalistic temper »). V. p. 196. — La conclusion que M. Blewett tire de ces études est celle d'un chrétien qui garde pour Hegel un culte avoué : à la tendance qui se manifeste par l'idéalisme abstrait, il fait correspondre le « besoin religieux » qui pousse l'homme à se détacher d'un monde de crime et d'injustice, pour se réfugier dans le repos contemplatif où l'âme s'absorbe dans l'Être absolu; — tandis qu'à la tendance opposée répond le « besoin scientifique », si l'on regarde les lois naturelles comme la manifestation d'un créateur et ordonnateur analogiquement conçu à l'image de la conscience humaine. L'opposition se résout en une synthèse qui supprime l'antagonisme tant de fois dénoncé entre Science et Religion; synthèse qui ne peut se réaliser qu'au sein d'une pensée pour qui « le monde est en connexion organique avec Dieu, les choses du Temps avec celles de l'Éternité; et les conditions de notre vie actuelle avec le plan divin. » (V. en particulier l'article *The completing of Idealism*.)

Il problema del Bene. *Ricerche sull' oggetto della morale.* 1 vol. in-8 de XVI-246 p., Turin, Clausen, 1907. — Il faut distinguer, selon M. Trivero, l'histoire de la morale (ou plutôt des mœurs), la science de la morale, et enfin la philosophie morale (mieux vaudrait dire : la métaphysique).

Considérée comme science, la morale aborde trois problèmes : le premier, logique (définir le concept du bien), le second, psychologique (description analytique et génétique de la conscience morale), le troisième, sociologique (étude de la moralité — et non plus des mœurs — dans les diverses sociétés, lois de son évolution, question du progrès, etc).

Le problème logique, aux yeux de l'auteur, a, de nos jours, une importance particulière. Dans une introduction qui est le meilleur chapitre de son livre, M. Trivero tente de montrer que, pour sortir de la « crise morale » actuelle, état d'incohérence morale plutôt que d'immoralisme, « crise logique » autant que morale, il faut d'abord examiner avec soin le concept du bien moral. Il s'engage donc dans cette étude et étudie tour à tour la compréhension et l'extension de ce concept. Le genre prochain, le bien, c'est « ce qui atteint une fin », « ce qui satisfait un besoin ». (D'où le lien du présent livre avec une « théorie des besoins », du même auteur, que la *Revue* a analysée en mai 1900.) Quant à la différence spécifique, elle est plus difficile à saisir. Sans doute, il y a des besoins licites, des besoins illicites et des besoins indifférents. Mais à quel signe distinguer les uns des autres? M. Trivero se borne à déclarer que « tout besoin sain, vrai, sérieux qui n'est en contradiction avec aucune fin bonne, dont la satisfaction ne nuit à personne, est un besoin juste et moral ». Il résulte de cette définition que toute tendance peut être moralement bonne, et que « l'extension » du concept de bien moral est pour ainsi dire indéfinie. C'est ce que l'auteur veut montrer dans la seconde partie de son livre.

Cette conclusion, vraie en un sens, n'est-elle pas la condamnation de l'entreprise de M. Trivero? Est-il possible de séparer, comme il voudrait le faire, le « problème logique » des problèmes psychologique et sociologique? Réservant pour l'avenir une étude de la conscience morale, l'auteur s'interdisait de définir dès maintenant avec précision les jugements moraux, de dire exactement en quoi un besoin est « sain, vrai et sérieux » ou de discuter les critères auxquels il se réfère pour les distinguer des autres.

Il suicidio nel diritto e nella vita sociale, par le Dott. Antonino Marchese de Luna. 1 vol. in-8 de 166 p., Roma, Ermanno Lœscher, 1907. — Titre prometteur. L'ouvrage tient mal la promesse. Bien que jurant d'écarter toute préconception religieuse, l'auteur s'attache surtout à montrer que le suicide, dans tous les cas sans exception, est un acte à blâmer, un acte d'égoïsme, une lâcheté, *donc un délit*. Une revue sommaire de l'opinion de quelques philosophes et sociologues (où d'ailleurs l'Italie est surtout représentée), un appel à quelques très générales statistiques, une indication de l'état de la législation (le tout dirigé par cette idée maîtresse que le suicide étant un délit doit être puni), suffisent à l'auteur pour aboutir à l'indication des moyens répressifs, qu'il imagine efficaces, et des moyens préventifs où il n'indique rien que de très connu, parmi les généralités.

La filosofia di Giordano Bruno, par Emm. Troïlo. 1 vol. in-16 de 160 p., Turin, Bocca, 1907. — Intéressant exposé des principes généraux de la philosophie de Bruno, mais où l'on regrette parfois que les conclusions de l'auteur soient appuyées sur des déductions *a priori* ou sur ses propres opinions relativement à ce qu'exige la logique d'une doctrine naturaliste, plutôt que sur le rapprochement et la critique des textes mêmes du philosophe. N'y a-t-il pas quelque arbitraire par exemple à affirmer l'attitude « antimétaphysique » de Bruno, au nom d'une certaine définition de la métaphysique propre à M. Troïlo, selon laquelle elle implique la croyance à un dualisme au sein des choses et à une transcendance? On en pourrait dire autant des discussions relatives au rôle que joue chez Bruno le principe de la « coïncidence des contraires », ou à la persistance dans sa philosophie définitive des influences néo-platoniciennes, ou à la place qu'il y faut faire au Dieu transcendant, mais inconnaissable et objet de pure foi, qu'il semble maintenir hors et au-dessus de la nature infinie: tous ces problèmes d'interprétation semblent tranchés d'autorité, plutôt que résolus. Le livre n'en reste pas moins sérieux, vivant et instructif.

Giordano Bruno nella storia della Cultura, par Gentile. 1 vol. in-16 de 146 p., Milan, Sandron, 1907. — Ce petit livre attachant, plein de citations bien choisies, ne traite qu'un point spécial de la philosophie de Bruno : la conception de la religion, et son attitude à l'égard de la Réforme, à Genève et à Wittemberg, puis du Saint-Office, à Venise et à Rome. Bruno conçoit toutes les religions comme équivalentes, intéressant seulement la pratique et la vie civile, tandis que la philosophie s'adresse « non au vulgaire, mais uniquement à ceux qui savent ». Elle ne peut, pour elle, atteindre que ce Dieu qui est dans les choses, qui ne fait qu'un avec la nature dans son infinité : « Natura est Deus in rebus »; quant au

Dieu transcendant des religions, c'est à la foi de l'affirmer, il est étranger à la philosophie et ne doit en aucune façon la gêner ou l'entraver. Aussi, tant qu'on ne lui demande que des actes de foi en tant que citoyen, Bruno se croit obligé d'obéir, et il loue Luther à Wittemberg, ou se soumet au Saint-Office à Venise; mais lorsque le cardinal Bellarmin va rechercher dans ses œuvres philosophiques des propositions suspectes et s'adresse à sa conscience de philosophe pour en obtenir la rétractation, Bruno reste inébranlable dans son refus et pousse jusqu'au martyre la fidélité à la vérité et à la raison.

REVUES ET PÉRIODIQUES

L'année philosophique, publiée sous la direction de F. Pillon, rédacteur de la Critique philosophique, dix-septième année, 1906. 1 vol. de 272 p., Alcan, 1907. — I. Victor Brochard : *Sur le Banquet de Platon.* — Peu de dialogues sont aussi populaires que le *Banquet*. Nul ne charme davantage les admirateurs de Platon poète, en leur donnant occasion de vanter la souplesse et la variété d'une pensée qui leur est au fond indifférente; mais, pour l'historien de Platon philosophe, le *Banquet* est, plein de problèmes. Quelle est la signification exacte des discours successivement prononcés par Phédon, Pausanias, Eryximaque, Agathon, Aristophane, puis par Socrate et Alcibiade? Quel est leur lien réciproque? Quel est le rapport du dialogue à l'ensemble de l'œuvre de Platon? Telles sont les questions que M. Brochard a traitées dans une monographie substantielle qui est un modèle d'érudition pénétrante et claire. Les cinq premiers discours du *Banquet* sont écrits dans une intention polémique contre les sophistes et contre Aristophane; les disciples y parodient leurs maîtres. Les discours de Socrate et d'Alcibiade sont apologétiques; Platon, sans abandonner l'intellectualisme de Socrate, dépasse cependant sa pédagogie en faisant une place au désir du bien, à l'amour de la vertu. C'est pourquoi, en exposant la doctrine platonicienne de l'amour, Socrate cède lui-même la parole à Diotime. Mais, par l'exemple qu'il a donné, Socrate a, sans en avoir eu pleine conscience, préparé cette doctrine de l'amour; c'est ce qui justifie le discours d'Alcibiade, réponse finale aux discours des disciples des sophistes.

II. G. Rodier : *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène.* — Avec Calliclès (ou leur maître commun), Antisthène paraît avoir été l'un des premiers et des plus conséquents représentants du pragmatisme : « Tandis que la plupart des Socratiques puisaient dans la doctrine de leur maître la conviction que la raison est l'essence de la nature humaine, Antisthène concluait de son exemple que l'homme n'est proprement et ne doit être que volonté. »

III. *Sur la mémoire et l'imagination affectives*, par F. Pillon. — L'intérêt de ce mémoire est double. Il est d'abord de rappeler la place qu'occupent dans la vie affective la mémoire et l'imagination du sentiment, sans pourtant faire de ces fonctions des facultés indépendantes. Mais il est surtout de montrer comment le développement de ces fonctions aide à résoudre des problèmes d'ordre sociologique ou moral, comment elle explique la persistance de la tradition religieuse dont Pascal s'est fait le théoricien, la contagion de l'émotivité que M. Espinas a retrouvée jusque dans les sociétés animales, comment elle permet de donner en morale une place à des notions telles que celles de la sympathie, et de corriger l'abstraction des impératifs formulés par Kant ou par Renouvier.

IV. O. Hamelin : *Sur un point du troisième argument de Zénon contre le mouvement.* — Du texte d'Aristote, et du commentaire de Simplicius, M. Hamelin conclut à la restitution suivante de l'argument de la *flèche* : « Une flèche qui est dans un espace égal à elle est ou bien en repos ou bien en mouvement; or elle n'est pas en mouvement; donc, *etc.* — Le temps se compose exclusivement d'instants; or une flèche qui vole est dans le temps; donc elle est toujours dans un instant. — Une flèche qui est dans un instant est dans un espace égal à elle; or une flèche qui vole est dans un instant; donc, *etc.* — Une flèche qui est dans un espace égal à elle-même est en repos; or la flèche qui vole est dans un tel espace; donc elle est en repos. »

V. *Le crépuscule de la morale kantienne, impressions et réflexions sur la crise actuelle*, par Lionel Dauriac. — *Crépuscule* veut dire ici déclin momentané; M. Dauriac rappelle que le Kantisme n'en est pas, dans notre pays, à son premier crépuscule. En 1865, la *Morale indépendante* rédigée par MM. Massol, Frédéric Morin et par Mme Coignet, avait tenté, conformément à l'inspiration proudhonienne, de dégager la morale de toute attache avec la religion, et avait combattu les thèses métaphysiques qui paraissaient liées à la morale kantienne.

Cette tentative fut suivie d'un retour, nous n'oserions pas dire à Kant, mais à une interprétation hyperbolique de la *Critique de la raison pratique*, qui invoquait l'alternative morale à chaque tournant de la route où la spéculation demeurait en détresse. Par un injuste retour des choses d'ici-bas, Kant devait devenir la victime de ces criticistes trop zélés qui avaient méconnu le rationalisme radical de la pensée kantienne. De là l'éclatante conversion de quelques philosophes universitaires; de là aussi le mouvement qui pousse, à la suite de Renan, de Guyau, ou de Maurice Barrès, les jeunes gens, avides de jouer leur rôle dans la crise contemporaine, mais dénués trop souvent d'une sérieuse culture philosophique, à poser la question morale sous la forme rudimentaire de ce dilemne : *Ou Tolstoï, ou Nietzsche*. D'ailleurs, M. Dauriac se réserve de ne pas prendre très au sérieux, tout au moins très au tragique, les jeunes écrivains dont il étudie l'évolution : « Cette crise, à y regarder de près, est moins une crise de la pensée ou de la conscience, qu'une crise de l'imagination, autrement dit une crise surtout littéraire, quelque chose comme une survivance de feu le Romantisme. » Il ne discute donc pas avec cette jeunesse qui a sonné le glas de la morale kantienne. Il lui fait seulement une recommandation : l'étude patiente, laborieuse et objective des textes.

VI. *Bibliographie philosophique française de l'année 1906*, par MM. F. Pillon et Lionel Dauriac.

L'Année psychologique, publiée par Alfred Binet (*Secrétaire de la rédaction* : Larguier des Bancels), 13e année; 1 vol. in-8 de 495 p., Masson, 1907. — Tous les articles qui composent le présent volume sont rangés sous une même rubrique : *Mémoires originaux*, qu'ils soient consacrés à l'étude d'un point particulier ou à la revue des travaux récents sur une question générale. Comme on le verra par l'énumération qui suit, le domaine de ces mémoires est étendu, par l'initiative toujours en éveil de M. Binet, à l'ensemble des problèmes qui peuvent solliciter la curiosité d'un psychologue. I. *La relativité de l'espace*, par Henri Poincaré : « On voit, dit en concluant l'illustre savant, que si la géométrie n'est pas une science expérimentale, c'est une science née à propos de l'expérience, que nous avons créé l'espace qu'elle étudie, mais en l'adaptant au monde où nous vivons... Nous pourrions concevoir, vivant dans notre monde, des êtres pensants dont le tableau de distribution serait à quatre dimensions et qui, par conséquent, pensera-raient dans l'hyperespace. Il n'est pas certain toutefois que de pareils êtres, en admettant qu'ils y naissent, pourraient y vivre et s'y défendre contre les mille dangers dont ils seraient assaillis. » — II. *Les progrès de la psycho-physique : l'évolution des idées directrices*, par Foucault. Étude critique consacrée aux publications récentes de G. E. Müller, de Titchener, de Lipps et d'Aliotta; Foucault montre la difficulté croissante que l'on éprouve à justifier la notion des mesures psychiques; il insiste, comme dans sa thèse, sur l'importance de la « clarté des perceptions », manifestée par les erreurs de reconnaissance, pour constituer un type de psychologie expérimentale et quantitative. — III. *La perception des faits psychiques*, par P. Souriau : « Il nous faut décidément renoncer à cette idée, autrefois admise de bon nombre de psychologues, que les faits psychiques diffèrent par la manière dont ils sont connus. » — IV. *Les Insectes et la couleur des fleurs*, par Félix Plateau : « L'admiration pour la couleur des fleurs n'existe pas chez les Insectes... L'odorat... est vraisemblablement le sens principal qui leur fait découvrir les fleurs renfermant du pollen ou du nectar. » — V. *La sécrétion de salive dite psychique d'après les travaux de Pawlow et de ses élèves*, par G. Zeliny. — VI. *Le médecin et le pédagogue*, par le Dr Ley. Revue des efforts tentés dans tous les pays, *même* en France, pour adapter l'enseignement à l'état psycho-physiologique des enfants, principalement pour tenir compte des « irréguliers intellectuels ». — VII. *Psychologie et métaphysique*, par J. Maxwell. Discussion de quelques faits de télépathie. — VIII. *Le toucher et le sens musculaire*, par J. J. Van Biervliet. Résumé d'expériences qui montrent « combien l'adjonction des mouvements accroît la finesse du toucher de l'organe exploré », permettant de supposer « que la mobilité ou, mieux, le mouvement, intervient de quelque manière lors même que les organes semblent immobiles ». — IX. *Expériences de mémoire visuelle verbale et de mémoire des images chez des enfants normaux et anormaux*, par le Dr O. Decroly et J. Degand. — X. *Sensibilité cutanée ou sensibilité articulaire?* par B. Bourdon. En conclusion des expériences rapportées et analysées dans le mémoire, « c'est à la sensibilité cutanée et non pas à la sensibilité articulaire que nous devons la perception des mouvements délicats de nos membres et de leurs positions en attitude ». — XI. *Grandeur et décadence des Rayons N, histoire d'une croyance*, par Henri Piéron. Étude des plus suggestives au point de

vue psychologique, accompagnée d'une bibliographie de 176 travaux sur la question des rayons N. — XII. *L'acquisition des habitudes chez les Animaux*, par Georges Bohn. Revue rapide et substantielle des différents groupes zoologiques. — XIII. *L'expertise en écriture et les leçons de l'affaire Dreyfus*, par Crépieux-Jamin, demande qu'un recrutement sérieux de la profession soit assurée par l'organisation d'épreuves pratiques pour les candidats à l'expertise officielle. — XIV. *La nature et la genèse des instincts d'après Weissmann*, par Étienne Maigre. — XV. *L'étude scientifique expérimentale du travail professionnel*, par A. Imbert. Étude fort originale sur les diverses méthodes pour la mensuration du travail, sur les relations de la fatigue avec les accidents du travail. — XVI. *L'affaiblissement intellectuel dans la démence précoce, la démence sénile et la paralysie générale*, par René Masselon. — XVII. *La confusion mentale chronique. Étude clinique et psychologique*, par E. Regis et G. Laurès. — XVIII. *Les questions des races en psychologie*, par J. Deniker. Dans l'état actuel de nos connaissances sur les races humaines, il y aurait lieu de distinguer 25 races, dont 6 pour l'Europe, sans compter les races communes avec l'Asie, turk et ongrienne, la race Laponne. Ces six races sont la *nordique*, l'*orientale*, l'*ibéro-insulaire*, l'*occidentale*, l'*atlanto-méditerranéenne* et l'*adriatique*. A mesure d'ailleurs que la civilisation d'une société se complique, les *types sociaux* prennent plus d'importance à côté des *types de race*. — XIX. *Les conditions physico-chimiques du fonctionnement des centres nerveux*, par Léon Fredericq. Résumé des expériences récentes, et conclusions sur l'état des questions, avec bibliographie. — XX. *La Coopération de l'École et de la Famille*, par Charles Chabot. Étude consacrée aux publications récentes de MM. V. Bouillot, F. Gache et P. Crouzet. — XXI. *L'Évolution du problème des aphasies*, par Fernand Bernheim. Exposé clair et judicieux des différentes théories qui se sont fait jour récemment pour la revision de la doctrine des aphasies : Déjerine, Pierre Marie, Bernheim de Nancy. Il est assez piquant que M. Fernand Bernheim, qui voit dans la diversité des conceptions psychologiques l'origine de cette controverse doctrinale, néglige de mentionner dans sa bibliographie *Matière et Mémoire*, où il aurait trouvé une critique magistrale des postulats psychologiques de la doctrine classique. — XXII. *La douleur et les nerfs dolorifiques*, par E. Wertheimer. Résumé substantiel des derniers travaux (Goldscheider, v. Frey, *etc.*). — XXIII. *Système nerveux : Les voies nerveuses périphériques*, par A. Van Gehuchten. — XXIV. *La double individualité du végétal*, par Gaston Bonnier. L'étude fort originale de l'éminent botaniste a pour point de départ la considération de l'*Anthoceros* : « L'évolution complète de ce végétal comprend deux êtres différents, le gamétophyte et le sporophyte, qui alternent régulièrement. Le gamétophyte, issu de la spore, est sexué; il produit l'œuf. Le sporophyte, issu de l'œuf, est sexué, il produit la spore. C'est une évolution analogue à celle qu'on a désignée sous le nom d' « alternance des générations » chez certains animaux, tels que les hydro-méduses, les pucerons, etc. Cette double individualité n'existe-t-elle chez les végétaux que dans le seul *Anthoceros*? Il n'en est rien : au contraire, en exceptant la majorité des Champignons et une partie des Algues, on peut dire que tous les végétaux, y compris toutes les plantes supérieures, tous les arbres, toutes les herbes, toutes les Mousses, toutes les Fougères et autres plantes analogues possèdent cette double individualité alternante. » — XXV. *Revue de philosophie, La morale sociologique*, par G. Cantecor. Étude critique sur la doctrine de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl, et sur les objections qui lui ont été présentées à la *Société française de philosophie*, au printemps de 1906. — XXVI. *L'étude expérimentale de l'intelligence et de la volonté*, par J. Larguier de Bancels. L'auteur insiste surtout sur les expériences de Watt qui ont pour objet les réactions dites d'association prédéterminée. — XXVII. *Discussions : Lettre de M. Lécaillon à M. Binet*, à propos du compte rendu de son mémoire : *Nouvelles recherches sur la biologie et la psychologie des Chiracanthions*, par M. Bohn.

L'Année sociologique, publiée sous la direction de Émile Durkheim, professeur à la faculté des lettres de l'Université de Paris, avec la collaboration de MM. A. Meillet, professeur au Collège de France; Bouglé, professeur de philosophie sociale à l'Université de Toulouse; Hubert et Mauss, maîtres de conférences à l'École des Hautes-Études; Huvelin et Lévy, professeurs à la Faculté de droit de Lyon; Richard et Lapie, professeurs à l'Université de Bordeaux; Aubin, inspecteur d'Académie à Poitiers; Bianconi, Halbwachs, H. Bourgin, Fauconnet, Hertz, Hourticq, Parodi, F. Simiand, agrégés de l'Université; G. Bourgin, archiviste-paléographie. Dixième année (1905-1906), 1 vol. in-8, de 688 p., Paris, Alcan, 1907.

I. Mémoires originaux. 1. P. Huvelin,

Magie et droit individuel. La magie est un fait social comme la religion. Mais alors « comment la chose magique, si elle est chose sociale, peut-elle passer pour prohibée? Comment peut-elle être à la fois licite et illicite, religieuse et irréligieuse? Nous sommes amenés ainsi, soit à reviser notre notion de ce qui est magique, soit à rechercher si les faits nous fournissent une conciliation acceptable de ces notions opposées. » C'est la conciliation entre les deux termes opposés de cette « antinomie » que M. Huvelin s'attache à opérer, en se fondant sur une très ingénieuse analyse d'un grand nombre de faits juridiques. Le droit intrafamilial, le droit public interne, se présentent à nous, dès le début de l'évolution sociale, avec un caractère religieux. Au contraire les délits contre le droit de propriété, ou contre la personne, ont un caractère magique très marqué; la magie a pareillement exercé une influence prépondérante, « exclusive même », sur la conclusion et sur la résiliation des contrats. D'où provient, selon M. Huvelin, cette différence? Lorsque l'activité individuelle se fait une place grandissante dans des sociétés où primitivement la croyance commune était tout, où, par suite, tout était religieux, elle ne peut, pendant longtemps, « obtenir la protection sociale qu'en se couvrant de formes religieuses ». « Cet emploi des forces religieuses par l'individualisme », c'est la magie. « Ainsi se résout l'antinomie.... Dans le domaine du droit, le rite magique n'est qu'un rite religieux détourné de son but social régulier, et employé pour réaliser une volonté ou une croyance individuelle.... Le rite magique est religieux dans toute sa teneur extérieure; il n'est antireligieux que dans ses fins. »

2. R. Hertz. *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (p. 48-137). La plus grande partie de ce long mémoire est consacrée à la démonstration de ce fait que le mort a généralement été considérée, non pas, comme nous serions aujourd'hui naturellement portés à le croire, comme un accident brusque, mais comme un passage, demandant l'écoulement d'un certain temps, entre la vie présente et l'état où passera définitivement le mort : d'où une série de rites, dont on observe partout la présence plus ou moins nette (notre « deuil » est une survivance de ces rites), et qui ont pour fonction de veiller sur le mort — sur son corps ou son âme, — pendant la période intermédiaire. De ces faits, M. Hertz tire une conclusion conforme, nécessairement, aux principes de l'école. La mort apparut surtout, à la conscience collective des sociétés primitives, comme un scandale social. La destruction de l' « être social greffé sur l'individualité physique... par de véritables rites de consécration » apparaît à la conscience sociale comme un sacrilège, dont elle se refuse à considérer les effets comme irrévocables. Elle l'interprète donc comme une « initiation » après laquelle « le mort renaît transfiguré » : il s'agit, par des rites appropriés, de faire en sorte que se produisent régulièrement cette renaissance et cette transfiguration.

3. C. Bouglé. *Note sur le droit et la caste dans l'Inde.* M. Bouglé essaie de marquer ce qui rattache « les tendances générales du droit hindou » « au régime caractéristique de la civilisation de l'Inde au régime des castes ». Le droit hindou, il le définit comme « pénétré de religion et attaché à l'inégalité, moins préoccupé de réparer que de punir, et de punir de la façon la plus dure » (p. 145-6). Ces caractères, il les explique par un régime « où la caste tient ses membres immobiles serrés les uns contre les autres dans le cercle des usages et du métier héréditaires. » « La différenciation interne de ces collectivités élémentaires est au minimum; et il n'est pas étonnant qu'à l'intérieur de chacune d'elles la conscience collective manifeste impérieusement sa prépondérance. » Mais, lorsqu'il s'agit des relations qui existent entre ces groupes, absolument fermés les uns aux autres, « ces consciences collectives distinctes ont un certain nombre de parties communes. Elles s'entendent sur certains sentiments. Et ce sont ceux sur lesquels repose leur séparation même... S'il est vrai que les Hindous ignorent d'une manière générale les usages propres aux castes qui ne sont pas la leur; c'est du moins, chez tous également, un article de foi qu'il y a des castes, qu'il doit y en avoir, et qu'avant tout l'ordre qui les maintient distinctes et hiérarchisées doit être respecté » (p. 167).

Deuxième partie. Analyses. La disposition des matières n'a pas subi de modifications notables. Nous ne voyons à signaler qu'une nouvelle rubrique (« les espèces de la production » — depuis la grande division en agriculture, commerce et industrie, jusqu'aux distinctions les plus particulières des diverses industries) : encore M. Simiand déclare-t-il ne l'ouvrir « que pour mémoire », « sauf à renvoyer, pour une bonne part de la matière à y mettre, à ces autres sections ». Il faut y

signaler toujours les mêmes lacunes. Rien sur la sociologie politique. Rien ou presque rien sur les formes modernes du phénomène religieux. Les problèmes relatifs à la guerre sont expédiés dans les cinq pages de la troisième section, douzième sous-section. En revanche, les parties traitées, en particulier celles qui concernent la sociologie des religions primitives et celles qui concernent la sociologie économique, sont toujours traitées avec la même conscience, la même compétence, la même rigueur dogmatique. A signaler les importantes études méthodologiques consacrées par M. Simiand aux ouvrages de M. Effertz sur « les antagonismes économiques » (le livre valait-il tant de peine?) et de M. Mantoux sur « la révolution industrielle au XVIIIe siècle »; et une note de M. H. Bourgin « sur la morphologie économique et les monographies d'industrie ». A signaler, comme particulièrement intéressantes pour le public de la *Revue*, deux longues études consacrées par M. Ed. Durkheim, l'une aux livres récents de MM. Fouillée, Belot et Ad. Landry, l'autre à l'ouvrage de Westermarck, intitulé *The Origin and Development of the moral ideas*.

The Philosophical Review, t. XIV, 1905. — N° 1. *La relation de l'esthétique avec la psychologie et la philosophie*, par M. Henry Rutgers Marshall. — On retrouve dans cet article les idées bien connues de l'auteur de *Pain, Pleasure and Æsthetics*. Tandis que toute impression esthétique est agréable, tout plaisir n'offre pas de caractère esthétique. La « différence propre » qui caractérise le plaisir esthétique est sa « permanence relative »; cette permanence provient de la multiplicité d'éléments agréables qui permet à l'attention de passer de l'un à l'autre sans se détacher de l'objet. L'artiste produit cette multiplicité synthétique, mais il le fait sans s'en rendre compte, conduit par un véritable « instinct » spécial à l'art. Quant à la relation de l'esthétique avec la philosophie en général, le beau est le réel « en tant que découvert dans le monde de l'impression », tandis que le bien est le réel en tant qu'aperçu dans le monde de l'action, et le vrai le réel aperçu dans le domaine de l'expérience autre que celui de l'impression et de l'action. — *L'analyse du sentiment d'après Wundt et la signification génétique du sentiment*, par Mrs Margaret F. Washburn. Wundt a prétendu distinguer radicalement du côté objectif de la vie mentale le côté subjectif, séparer de la sensation le sentiment. Mais dès lors toute classification du sentiment est impossible, car le sentiment est, en lui-même, une synthèse intime qu'on ne peut spécifier qu'en le rattachant à une sensation déterminée. — *Un point négligé dans la philosophie de Hume*, par M. W. P. Montague. Il s'agit de savoir si le phénoménisme de Hume devait logiquement continuer l'idéalisme berkeleyen. Ne devait-il pas plutôt aboutir logiquement à une sorte de réalisme empirique? En effet, si l'esprit n'est plus qu'un « faisceau de perceptions », il ne saurait être le support de l'existence des choses extérieures, lesquelles sont ainsi, du moment où elles sont données, des objets au même titre que l'esprit lui-même. Mais Hume n'a pu se défendre de la conception cartésienne qui considère les objets comme des « états » de la conscience, impliquant ainsi la réalité substantielle de celle-ci. — *La sélection naturelle et le développement de la conscience de soi*, par M. H. W. Wright; intéressante tentative pour corriger, en psychologie, les conséquences mécanistiques du darwinisme. Logiquement celui-ci élimine la finalité d'un monde où les choses se modifient sous la pression du milieu matériel. Mais la conscience n'est pas, à proprement parler, en concurrence avec le milieu, elle le pénètre, se l'assimile; elle limite le mécanisme par la poursuite des fins qu'elle se propose, et le choix même de ces fins se précise par sélection au contact de l'expérience.

N° 2. *La mission de la philosophie*, par M. G. Trumbull Ladd, discours présidentiel prononcé au IVe congrès de l'*American Philosophical Association*. Développement éloquent de l'idée aristotélicienne que la philosophie est l'œuvre collective de la vie mentale tout entière, raison, sentiment, volonté, et qu'elle doit élever à une synthèse supérieure la science, système de lois de faits, l'art, la morale et la religion, orientés vers l'idéal. — *Le contenu et la valeur de la loi causale*, par M. Benno Erdmann, conférence faite au congrès des savants de Saint-Louis. Interprétation de la loi de causalité suivant le sens du dynamisme. Si, en effet, on se borne avec l'empirisme à n'apercevoir dans la causalité qu'une série de successions régulières constatées, on exclut, en fait, de cette relation ce qui en constitue la caractéristique essentielle, à savoir la nécessité. Cette nécessité, on ne peut la concevoir autrement que comme une énergie qui se continue sous les formes de la succession à condition de ne point assimiler arbitrairement cette énergie à celle dont nous trouvons le modèle en nous. — Compte rendu du IVe congrès de l'*American Philosophical Association*. — *La*

valeur métaphysique des universaux, par M. W. Sheldon. Les universaux ne sont pas de pures entités; ils sont engagés intimement dans l'individuel; il y a, entre l'universel et le particulier, une différence non d'actualité, mais de « fonction »; cette fonction est de définir les relations entre les choses, mais ces relations sont réelles, et l'universel est, de ce chef, tout aussi concret que l'individuel.

N° 3. Numéro principalement consacré à la défense et à la critique du pragmatisme. *La vérité et la pratique*, par M. A.-E. Taylor. — L'auteur s'efforce d'apporter le rameau d'olivier dans la bataille engagée entre E.-A. Bradley, W. James et Schiller. Mais, en fait, il est principalement dirigé contre le pragmatisme au nom de la logistique. Seule, d'après l'auteur, la logique peut déterminer la différence de signification des attributs *vrai* et *utile* : la psychologie n'a la parole que pour déterminer *comment* nous sommes amenés à assigner l'un de ces prédicats à un objet ou à une classe d'objets. Or, la légitimité du vrai est une *quæstio juris, non facti*; le vrai a un droit à être reconnu, lors même qu'aucun esprit ne le reconnaît, lors même qu'il ne répond ni à un désir ni à un besoin humain, individuel ou social. — *Le Pragmatisme et ses critiques*, par M. A.-W. Moore. Exposé du débat entre les pragmatistes et les absolutistes. Ces derniers n'ont jamais abordé de face le reproche fondamental que leur adresse le pragmatisme, à savoir que l'absolutisme ne met pas d'accord sa conception logique du vrai (l'accord avec le réel) avec sa conception métaphysique du réel (un système d'idées immuables, selon les uns; un plan défini, suivant les autres), lacune qui laisse inexplicable l'erreur et la relativité du vrai. — M. H.-A. Overstreet, *L'intégralité (completeness) conceptuelle et la vérité abstraite*. Savoir, c'est connaître par concepts, mais il n'est pas nécessaire d'avoir atteint les concepts les plus généraux pour atteindre le vrai, qui est impliqué jusque dans les concepts partiels.

N° 4. *Le développement de la philosophie au* XIX*e siècle*, par M. G.-T. Ladd. — Intéressante conférence faite au congrès des savants de Saint-Louis. C'est Kant qui a posé les trois problèmes que le siècle dernier s'est proposé de résoudre : théorie de la science, problème de l'être, problème éthico religieux. Deux courants se sont dès lors dessinés : l'un, sceptique et positiviste, a revisé impitoyablement les concepts religieux et métaphysique; l'autre, à la fois idéaliste et positif, a entrepris la solution des trois problèmes avec les ressources de la science moderne. En définitive, la philosophie n'a pas piétiné sur place, et le XX*e* siècle resserrera encore l'union du savoir et de la spéculation. — *La philosophie en France*, par André Lalande. Une partie de cet article n'apprendra rien aux Français, mais sera fort utile pour faire connaître hors de France l'organisation de notre enseignement philosophique, l'activité des revues philosophiques (*Revue de Métaphysique et de Morale* et *Année sociologique*) auxquelles correspondent, sinon des écoles, du moins des groupements de tendances. La renaissance du positivisme, — d'un positivisme d'ailleurs complètement indépendant de l'église philosophique comtiste, — semble à M. Lalande l'événement le plus saillant des dernières années. Il y joint le développement du « rationaliste métaphysique », dont la *Revue de Métaphysique et de Morale* est le centre, celui du « positivisme nouveau » qui confine au mysticisme avec M. Bergson, au fidéisme avec MM. Leroy et Wilbois. De là, il passe aux travaux psychologiques, qui, suivant une tradition bien française, font une large part à la pathologie, signale le débat entre MM. Lévy-Brühl et Rauh, les conférences de l'École de morale, le renouveau de la Logistique, enfin le retour des savants spécialisés, Poincaré, Houssaye, Le Dantec, etc., à la spéculation philosophique. L'article s'achève par un résumé des travaux du congrès de Genève. — *Traité de l'infini créé*, traduction anglaise, par M. Norman Smith, du traité attribué faussement à Malebranche et qui semble être de l'abbé Terrasson.

N° 5. *La méthode d'une métaphysique de la morale*, par M. W. R. Sorley. — Toute métaphysique, comme l'a bien vu Hegel, doit aboutir à une morale, mais à condition de traiter cette dernière non comme une description historique de faits intérieurs, mais comme une expérience interne, comme une finalité vécue du dedans. La conscience prononce des jugements de valeur, que la métaphysique interprète et condamne. — *Les vues philosophiques d'Ernest Mach*, par M. Erich Becher. Résumé des idées de Mach sur la cause, la substance, et l'impossibilité d'une métaphysique dogmatique. — *Les moments de la discussion de l'éthique évolutionniste*, par M. T. de Laguna. L'auteur en compte cinq : 1°. L'Évolution est-elle exclusive de la morale? — 2°. Fournit-elle à la morale un critérium? — 3°. Les questions morales peuvent-elles être résolues du point de vue de l'évolution organique? — 4°. L'évolution sociale et morale a-t-elle un caractère spécifique (discussion de Weissmann)? — 5°. Les questions morales

comportent-elles la méthode génétique? L'auteur conclut que la morale évolutionniste a cessé d'exister en tant qu'école spéciale; on n'est plus tenu de se prononcer pour ou contre elle; elle n'est plus qu'une « méthode de recherche ».

N° 6. *L'appréciation et la description de la théorie des valeurs*, par M. Wilbur M. Urban. — Münsterberg a établi, comme on sait, une antithèse absolue entre l'appréciation et la description des faits psychologiques. Est-il possible d'exclure rigoureusement la première de la psychologie, d'éliminer toute interprétation des valeurs, alors que celles-ci, en définitive, se traduisent toujours en termes de sentiment et d'effort? C'est ce que l'auteur ne croit pas, et il tente de trouver un moyen terme entre la méthode téléologique des sciences de la valeur et la méthode descriptive de la psychologie. — *Le Moi psychologique et la personnalité actuelle*, par M. J. A. Leighton. Essai fort suggestif pour introduire en psychologie la considération de l'histoire. La psychologie génétique, pour atteindre la personnalité, ne peut se borner à envisager l'individu et l'espèce vivante en se tenant au point de vue biologique; car les éléments caractéristiques de la personnalité sont avant tout sociaux et spirituels, et, par suite, c'est dans le développement des sociétés et de la civilisation qu'il est possible de poursuivre la genèse de la personnalité; celle-ci se réalise dans les grands types humains, sur lesquels se modèlent à leur façon les individualités de moindre envergure. La philosophie devient ainsi une interprétation dynamique de l'histoire. — *Le concept d'expérience pure*, par M. B. H. Bode. Critique du concept d'*expérience pure* tel qu'on le trouve chez W. James et Dewey. — M. George H. Sabine, *l'Empirisme radical comme méthode logique*, critique à son tour l' « expérience pure » de W. James comme indéterminée et inapte à résoudre aucun des problèmes logiques et métaphysiques.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods, édité par *The Science Press Lancaster et New-York*, 3e année, octobre 1906 à septembre 1907. — *The Journal of Philosophy*, dit l'éditeur, n'a pas d'analogue parmi les publications de ce genre. Paraissant tous les quinze jours, il permet la publication rapide de courtes études, d'esquisses plutôt que d'exposés, qui peuvent donner lieu à des discussions. Le fait seul de l'existence d'une pareille revue est intéressant, par la vitalité qu'il suppose dans la pensée philosophique d'outre-mer.

On discute donc beaucoup et ardemment dans le *Journal of Philosophy*, et la plupart des discussions concernent la doctrine nouvelle qui a tant de succès en Angleterre et en Amérique, le pragmatisme. La question la plus agitée pendant cette année est celle de la vérité: Comment une doctrine qui met au premier plan l'action, la pratique, peut-elle concevoir la distinction du vrai et du faux? Cette distinction même a-t-elle encore une valeur et une raison d'être? M. J. Dewey, dans trois longs articles (IV, 197, 253, 309), essaie de définir le *Contrôle des idées par les faits*. L'idée, selon lui, est une détermination logique, mais finalement pratique dans son origine et sa fonction. — M. W. James, suivant sa coutume, pose le problème très nettement et y répond très franchement (IV, 141. *La conception pragmatiste de la vérité*, 289, 396). Ce qui définit la vérité d'une idée c'est la possibilité pour elle d'être vérifiée (*Verifiability*). Sont vraies les idées qui peuvent être vérifiées, fausses celles qui ne le peuvent pas. La vérité n'est pas une propriété inhérente aux idées. L'idée *devient* vraie, elle *est rendue* vraie, par les événements: *It becomes true, is made true*. La vérité, c'est simplement le procès de vérification de l'idée. En dehors des idées, elle n'existe pas plus que la richesse ou la santé n'existent à part des gens qui ont de l'argent, ou des hommes bien portants. C'est simplement le nom collectif de la vérification. Elle est un moyen pour la pensée, mais nous devons être prêts à appeler demain du nom d'erreur la vérité d'aujourd'hui. Ainsi le pragmatiste s'oppose nettement au rationaliste: tous deux pensent, il est vrai, que l'expérience change, mais le second croit qu'il existe une réalité immuable; pour le premier, au contraire, la vérité même est soumise au changement. — M. Russell, qui, en deux articles pleins de verve et de couleur, s'était déjà raillé du pragmatisme (III, 599, IV, 57), déclarant y avoir cherché en vain un remède à ses doutes philosophiques, conteste ces idées (IV, 289). Il y a, selon lui, une grande différence entre la vérité et la preuve. L'utilité, qui est pour James le critérium de la vérité, est selon lui une notion justifiable de l'intelligence. On peut parfaitement *expliquer* pourquoi une idée est utile: c'est parce qu'elle est vraie, c'est-à-dire concorde avec la réalité. — M. J. Pratt (IV, 320, *La Vérité et sa vérification*) refuse au pragmatisme le droit de se servir du concept de « verifiability », qui est, selon lui, très différent de l'idée de vérification, et implique une conception de

la vérité transcendante à l'expérience. — M. Bode (IV, 259, *Réalisme et objectivité*), abordant la question d'un autre point de vue, reproche aux pragmatistes d'appliquer indifféremment le mot objet aux faits extérieurs et aux sentiments, et de ne pas faire de distinction suffisante entre les qualités perçues et les qualités réelles.

A côté des études de philosophie proprement dite — dont nous avons indiqué les plus importantes — le *Journal of Philosophy* publie aussi des articles de psychologie. Signalons surtout deux curieuses analyses de M. R. S. Woodworth, qui étudie la pensée sans images (III, 701) et les éléments non sensoriels de la perception (IV, 169). La pensée n'est pas toujours, selon lui, accompagnée d'images. A la théorie de la perception, synthèse des images, il oppose celle des « réactions mentales ». La perception est pour lui la réaction (non motrice, mais mentale) à l'impression. Il y a, à côté des qualités « sensibles » de l'objet, des qualités « perceptibles » (*percept qualities*, par exemple le rythme). Notons encore la critique que fait M. Thorndike (IV, 40) de la théorie de W. James, que, dans tout mouvement volontaire, il y a d'abord imagination des sensations à venir. Enfin M. Warner Fite (IV, 393) trouve qu'on abuse en psychologie du mot « social » et de l'explication par le social. On parle d'un aspect social là ou rien de particulièrement caractéristique du social n'existe. Le « sophisme du sociologue » consiste à appliquer le qualificatif de social à des cas où la distinction entre l'individu et la société n'existe pas encore. Quoique ces critiques visent particulièrement Royce, elles pourraient profiter sans doute à quelques-uns de nos sociologues français.

LA PHILOSOPHIE DANS LES UNIVERSITÉS

(1907-1908)

(*Suite et fin*).

Aix-Marseille

Philosophie : M. M. Blondel, professeur. I. *La méthode de la métaphysique*. II. *Malebranche et Leibnitz*. III. Explication des textes inscrits au programme de licence et exercices pratiques.

Bordeaux.

Philosophie : M. G. Rodier, professeur. Mardi et mercredi, cinq heures 1/4 : Explication de Cicéron, *De Finibus*, livre III, et Aristote, *Physique*, livre IV. — Mercredi, quatre heures: *Aristote* (cours fermé).

Science sociale : M. Gaston Richard, professeur. Sociologie. Premier semestre. *Les transformations de la condition sociale de la femme*. Deuxième semestre. Explication du *Discours sur l'esprit positif* d'Auguste Comte. — Pédagogie. 1re conférence (candidats à l'agrégation). *Histoire sur l'enseignement secondaire*. 2e conférence (Candidats à l'inspection primaire). *Histoire de la méthode expérimentale en pédagogie*. Exercices pratiques.

Philosophie : M. Paul Lapie, professeur. Cours : *La valeur de l'intelligence*. — Conférences : Explication des auteurs modernes inscrits au programme de l'agrégation.

Lyon.

Philosophie : M. A. Bertrand, professeur. 1° Cours public : *La crise sociologique de la Morale*. 2° Cours municipal et sociologie : *La coopération des Idées en sociologie*. 3° Conférence de psychologie : *Psychologie du Mysticisme*.

Philosophie : M. E. Goblot, professeur. *Histoire du transformisme* (suite) : *Darwin et Spencer*.

Rennes.

Philosophie : M. Dugas, maître de conférences. — 1° Cours : *Pédagogie. Exposé critique des théories de l'éducation* : l'éducation négative, — l'éducation formelle, — l'éducation attrayante, etc., et leurs contraires. — 2° Conférences : 1° Histoire des systèmes nécessaires à connaître pour l'intelligence des auteurs inscrits au programme de licence de la faculté; 2° Explication des auteurs de ce programme et correction des devoirs.

Toulouse.

Philosophie : M. E. Thouverez, professeur. — Jeudi, *Leçons de psychologie générale*. — Vendredi, *Histoire de la philosophie*, programme d'agrégation. — Samedi, travaux et leçons d'étudiants.

Philosophie sociale : M. C. Bouglé, professeur. — Cours de licence : *Psychologie de la volonté*. — Pédagogie : *J.-J. Rousseau : son influence sur le mouvement des idées morales et pédagogiques*. — Conférences d'agrégation : Explication d'un auteur inscrit au programme.

ERRATUM

Dans notre numéro de septembre (article de M. P. Lacombe, « De l'Esprit classique dans la Révolution française, selon Taine ») :

P. 577, ligne 18, au lieu de « ce ne peut être la connaissance de l'homme moral universel », lisez « ce ne peut être que la connaissance », etc.

P. 588, ligne 32, au lieu de « ce qu'on ne sait, ce sont les généralités anatomiques et physiologiques », lisez « ce qu'on en sait, ce sont), etc.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PARIS

HISTOIRE DE L'ART

Depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours

Ouvrage publié sous la direction de

ANDRÉ MICHEL

Conservateur aux Musées nationaux, professeur à l'École du Louvre

Vient de paraître :

FASCICULE 44

[4e Fascicule de la PREMIÈRE PARTIE du **TOME III : Les Débuts de la Renaissance**]

SOMMAIRE DE CE FASCICULE :

CHAP. II. — *La Peinture en France* (suite), par M. le comte PAUL DURRIEU.
Bibliographie : Peinture ; — Miniatures des manuscrits ; Décoration des chartes.

CHAP. III. — *La Peinture dans les Pays-Bas et le nord de l'Europe.*
1° *La Peinture dans les Pays-Bas*, par M. L. DE FOURCAUD.

Les frères Van Eyck :
Les Points de départ de l'art nouveau. — Données biographiques sur les *Van Eyck* tirées des documents authentiques.

La part d'Hubert et la part de Jean dans l'œuvre des Van Eyck :
L'œuvre présumé d'Hubert. — Le retable de l'Agneau. — L'œuvre de Jean Van Eyck. — Les tableaux d'autel.

23 Gravures dans le texte. — 2 HÉLIOGRAVURES HORS TEXTE

Prix du fascicule in-8 grand jésus, *illustré*, de 48 pages. . . . . **1 fr. 50**

QUATRE VOLUMES actuellement EN VENTE :

TOME I. — Des débuts de l'Art chrétien à la fin de la Période Romane

PREMIÈRE PARTIE : **L'Art Pré-Roman.** In-8 grand jésus, 450 pages, *207 gravures, 5 héliogravures hors texte*, broché. . . . . **15** fr.

SECONDE PARTIE : **L'Art Roman.** In-8 grand jésus, 510 pages, *264 gravures, 7 héliogravures hors texte*, broché. . . . . **15** fr.

TOME II. — Formation, Expansion et Évolution de l'Art Gothique

PREMIÈRE PARTIE : **Formation et Expansion de l'Art Gothique.** In-8 grand jésus, 528 pages, *333 gravures, 5 héliogravures hors texte*, broché. . . . . **15** fr.

SECONDE PARTIE : **Évolution de l'Art Gothique.** In-8 grand jésus, 480 pages, *252 gravures, 7 héliogravures hors texte*, broché. . . . . **15** fr.

Chaque volume, relié demi-chagrin, tête dorée. . . . . **22** fr.

P. 8.452.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, rue de Mézières, 5, PAR

ALBERT SCHATZ . *Viennent de paraître :*

L'Individualisme

économique et social

SES ORIGINES — SON ÉVOLUTION — SES FORMES CONTEMPORAINES

Un volume in-18 jésus de 590 pages, broché. 5

MAURICE BOURGUIN

Les Systèmes socialistes

et l'Évolution économique

3e ÉDITION, *revue et corrigée*

augmentée d'un Index alphabétique des auteurs cités et des matières traitées

Un volume in-8 cavalier de 540 pages, broché. 10

(*Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques; Prix Wolowski et Prix J.-B. Che*

EDME CHAMPION

Vue générale de l'Histoire de France

Un volume in-18 jésus, broché. . . . . 3 fr.

ÉMILE HAUG *Pour paraître le 27 Novembre*

Traité de Géologie

I. Les Phénomènes géologiqu

Un volume in-8 raisin de 540 pages, *191 figures et cartes* et *71 pla*
de reproductions photographiques, broché. . . . . 12 fr.

Mrs PAUL

Oncle Raoul, *Roman (Pour les Jeunes Filles).*

Traduit de l'Anglais par FRANCINE CHARRON

Un volume in-18, relié toile, **4 fr. 50**; broché. . . . . 3 fr.

P. 8.63.

DOES NOT CIRCULATE

e de Métaphysique et de Morale. v.15
Jan-Nov.1907 106453

DATE	NAME	DATE

Stanford University Libraries
3 6105 013 069 120

e de Métaphysique et de Morale. v.15
Jan-Nov.1907. 106453

DATE	NAME	DATE

Stanford University Libraries
3 6105 013 069 120